



Tartu ülikool

Õigusteaduskond

Õiguse ajaloo õppetool

Virge Pihel

Aquino Thomas seadusest

Bakalaureusetöö

Juhendaja: dots. Dr. iur. Marju Luts

Tartu 2003.a.

SISSEJUHATUS	3
1. AQUINO THOMASE ELU JA LOOMINGU ÜLDTUTVUSTUS	5
1.1. <i>Elulugu</i>	5
1.2. <i>Teosed</i>	7
1.3. <i>Filosoofiline süsteem</i>	9
1.4. <i>Teoloogia ja filosoofia vahekord</i>	12
2. KOMMENTAARID KÜSIMUSTELE SEADUSEST SUMMA THEOLOGICA'S	21
2.1. <i>Seadustest (Quaestio 90)</i>	21
2.2. <i>Seaduse liikidest (Quaestio 91)</i>	23
2.3. <i>Seaduse toimest (Quaestio 92)</i>	25
2.4. <i>Igavesest seadusest (Quaestio 93)</i>	26
2.5. <i>Loomulikust seadusest (Quaestio 94)</i>	29
2.6. <i>Inimlikust seadusest (Quaestio 95)</i>	31
LÕPPSÕNA	33
SUMMARY	35
KASUTATUD KIRJANDUS	37
LISA 1	38
<i>QUAESTIO 90. Seadustest</i>	38
<i>QUAESTIO 91. Seaduse liikidest</i>	43
<i>QUAESTIO 92. Seaduse toimest</i>	53
<i>QUAESTIO 93. Igavesest seadusest</i>	57
<i>QUAESTIO 94. Loomulikust seadusest</i>	67
<i>QUAESTIO 95. Inimlikust seadusest</i>	78
LISA 2	86

SISSEJUHATUS

Õigusemõtte ajaloo on püsivaid küsimusi, millele on püütud leida vastuseid läbi aegade. Nii näiteks on ikka ja jälle püütud määratleda kriteeriume, millele peaks vastama õigus üldse või millised peaksid olema ühed kõige tähtsamatest õiguse allikatest – seadused. Tänapäevases mõttes on seadus eelkõige vastava pädevusega riigiorgani õigustloov akt. Ajalooline tagasivaade näitab aga, et erinevatel ajastutel on seaduse all mõistetud ka muudest allikatest pärinevaid üldnorme. Nii mõisteti keskajal ka Jumalikku või loomuõiguslikku päritolu üldisi reegleid seadusena. Käesolevas töös vaadataksegi lähemalt ühe tähtsaima ja ka järgnevat õigusemõtet oluliselt mõjutanud keskaja filosoofi, Aquino Thomase õpetust seadustest.

Aquino Thomas oli kõrghoolastika ajastu silmapaistvaim õpetlane. Elmar Salumaa nimetab teda koguni “kõigi aegade suurimaks mõttegigandiks katoliku kirikus, kes kõik selle õpetuse üksikasjad on suutnud korrastada üheks terviklikuks süsteemiks. Tolleaja raames teostas ta oma grandioosse eluülesande – kirikliku õpetuse ja aristootelliku maailmapildi ühendamise – otse hiilgavalt.”¹

Eesti keeles ilmunud materjalides filosoofia ajaloo² on Aquino Thomast alati mainitud, aga nagu koguteostele omane, on need enamasti üldised tutvustused. Ainult Thomasele pühendatud teost eesti keeles veel ei ole kirjutatud. Samuti on väga vähe tema teoseid eesti keelde tõlgitud. Ja nii on eesti keeles teda käsitletud seoses õigusfilosoofiaga vaid ühes allikas – M.Lutsu õpikus *Sissejuhatus õigusfilosoofiasse* (1997). Ent ka seal on teose iseloomu tõttu tegu vaid üldise ülevaatega Aquino filosoofilisest süstemist ning ei tegeleta üksikprobleemide detailse käsitlemisega. Ühe konkreetse punkti – Aquino Thomase seaduseõpetuse osas – püüab käesolev töö seda muuta.

Antud bakalaureusetöö on jagatud kahte peatükki, millest esimene on Aquino Thomase elu, loomingu ja filosoofilise süsteemi üldtutvustus. Kristlikus teoloogilises traditsioonis seisnes Thomase metodoloogiline uuendus selles, et ta ei lähtunud õpetuses mitte usust, vaid filosoofiast (loomulikust mõistusest) ja kogemusest. Nende pinnalt saavutatud teadmised ühendati alles lõpuks kristliku teoloogiaga, arendades sel moel välja “täiusliku teadmise”. Oma õpetuse filosoofilistes alustes järgis Thomas Aristotelest, selle teoloogiline sisu pärines aga eelkõige augustiinlikust traditsioonist. Nii kujutas Aquino kristlik filosoofia endast sünteesi Aristotelese

¹ Salumaa, E. Filosoofia ajalugu II, lk.112

² Nt. Salumaa, E. Filosoofia ajalugu II, Künnapas, T. Suured mõtlejad, Lane, T. Õhtumaa mõtte loojad, Saarinen, E. Läänemaa filosoofia ajalugu tipult tipule. Sokratesest Marxini.

ja Augustinuse õpetusest.³ Ning just seetõttu on esimeses peatükis ka alapunkt, mis käsitleb filosoofia ja teoloogia suhteid Thomase loomingus.

Käesoleva töö teise peatüki struktuuri aluseks on Thomase poolt *Summa theologica*'s kasutatud ülesehitus. Seda eelkõige põhjusel, et see muudab lihtsamaks ladinakeelse originaalteksti, tõlke ja kommentaaride paralleelse jälgimise. Käsitletud küsimused on *Summa theologica* teise osa esimese allosa küsimused 90-95, mille temadeks on: seadusest üldiselt, seaduse liikidest, seaduse toimest, igavesest seadusest, loomulikust seadusest ja inimlikust seadusest. Aga siinkohal ei ole vaja nendest pikemalt rääkida, kuna see sisaldub töö põhiosas.

Samuti moodustab olulise osa tööst nende nimetatud küsimuste tõlge ladina keelest, mis on esitatud lisas nr.1. Tõlke aluseks on 1894.a. *Augustae Taurinorum*'i väljaanne. Väljavõte ladinakeelsest originaalst sisaldub lisas nr.2. Tõlge ja originaal on bakalaureusetööle lisatud kommentaaride ja teksti vaheliste seoste paremaks jälgimiseks, samuti jätmaks võimalust võrrelda originaalkeeles kasutatud termineid tõlkes kasutatutega.

Kasutatud kirjandusest on olulisim autor Frederick Copleston, kelle teosed *Aquinas* (1959) ja *A History of Philosophy* (1962) olid sageli tsiteeritud ka teistes allikates, eriti eestikeelsetest materjalidest kõige põhjalikumalt – Elmar Salumaa teoses *Filosoofia ajalugu II* (1993) ning tõlkimisel oli väga oluliseks abivahendiks Deferrari *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas* (1986). Muud allikad olid pigem taustmaterjaliks, mille abil sai selgema pildi keskajast ja toonastest filosoofidest.

³ Luts, M. Sissejuhatus filosoofiasse, lk.73

1. AQUINO THOMASE ELU JA LOOMINGU ÜLDTUTVUSTUS

1.1. Elulugu

Aquino Thomase sünnikuupäev ei ole kindlalt teada, kuigi tõenäoliselt sündis ta 1224.a. lõpus või 1225.a. alguses Roccasecca kindluses Aquino krahvi pojana. Viieaastaselt saadeti ta Monte Cassino kloostriks esmaseks õpetuseks ja 1239.a. asus ta õppima Napoli ülikooli. 1244.a. astus ta Napolis dominikaani ordu, mis põhjustas vastuseisu ta perekonna poolt, kes olid lootnud, et ta asub Monte Cassino benediktiinide kloostriks. Ilmselt selle vastuseisu tõttu otsustas dominikaani ordu kindral noormehe endaga Bolognasse kaasa võtta, kuhu ta läks ülemkapiitlisse, ja seejärel saata Pariisi ülikooli. Ent teel röövisid Thomase ta vennad ning vangistasid Aquinosse.

Sellest hoolimata jäi Aquino oma otsusele kindlaks ja kui ta 1245.a. õe abil vabanes, sõitis ta Pariisi. Ta oli seal 1245-1248, ning seejärel jätkas õpinguid Albert Suure⁴ juures Kölnis, kuhu ta jäi 1252. aastani. Sel perioodil töötas Aquino koos Albert Suurega, kes mõistis oma õpilase potentsiaali ning võttis teda sageli reisidele Pariisi ja mujale kaasa. Ja kuna Thomase õppimisoovi kahtlemata stimuleeris lähedane kontakt sellise erudeeritud ja tohutu intellektuaalse uudishimuga õpetlasega, on tõenäoline, et just Alberti püüdlused kasutada väärtuslikke ideid aristotelismist mõjutasid ta õpilase mõtlemist. Ja isegi kui Aquino selles oma karjääri varases staadiumis ei mõelnud oma õpetaja poolt alustatud lõpetada, pidi teda sügavalt mõjutama tolle eelarvamuste puudumine. Thomasel ei olnud küll oma õpetaja kõikehõlmavat uudishimu (mille puudumist võib nimetada ka vaimu ökonoomsuseks), ent ta oli võimekas süstematiseerimises ning oli igati oodatav, et vanema mehe eruditsiooni ja eelarvamustevabaduse kokkupuutumine noore mehe teooria- ja sünteesivõimega, kannab head vilja. Sest oli ju Aquino Thomas see, kes saavutas kristliku ideoloogia väljendamise Aristotelese terminitega ja kes kasutas aristotelismi kui vahendit teoloogilises ja filosoofilises analüüsis ja sünteesis, ning tema viibimine Pariisis ja Kölnis koos Albert Suurega oli kahtlemata ülima tähtsusega faktor tema intellektuaalses arengus.

⁴ Ka Albertus Magnus (1193 ja 1207 vahel – 15.11.1280), saksa filosoof, teoloog ja looduseuurija; dominikaanlane, kanoniseeritud 1931.a. Laialdaste teadmiste pärast anti talle tiitel *doctor universalis*. Ta kohandas esimesena skolastikas Aristotelese õpetust ristiusu vajadustele ja vastustas averroismi. Ta kirjutas filosoofilisi teoseid, millest tähtsaimad on Aristotelese parafrasid, ja loodusteaduslikke uurimusi, mis peale fantastiliste legendide sisaldavad katseid ja vaatlusil põhinevat ainekku. Lisaks vt. [Salumaa, E.](#) Filosoofia ajalugu II; [Copleston, F.C.](#) A History of Philosophy, vol .2 part 2

1252.a. Kölnist Pariisi naastes jätkas ta õpinguid, pidades tavakohaselt loenguid kõigepealt pühakirjast kui *Baccalaureus Biblicus* (1252-1254) ja seejärel Pierre Lombardi⁵ *Libri quattuor sententiarum*'i kohta⁶ kui *Baccalaureus Sententiarum* (1254-1256), mille järel sai ta litsensiaadikraadi, s.t õiguse õpetada teoloogia teaduskonnas. 1256.a. sai ta ka magistrikraadi ja pidas loenguid kuni 1259. aastani kui dominikaani professor. 1259.a. läks Thomas Pariisist Itaaliasse ning õpetas teoloogiat paavsti õukonna juures olevas *studium curiae*'s kuni 1268. aastani. Nii oli ta koos Alexander IV'ga Anagnis (1259-61), Urbanus IV'ga Orvietos (1261-64), Santa Sabinas Roomas (1265-67) ning Clemens IV'ga Viterbos (1267-68).

1268.a. naases ta taas Pariisi ja õpetas seal kuni 1272. aastani, olles hõivatud averroistide vastasseisus⁷, nagu ka nende omas, kes uuendasid rünnakuid religioossetele ordudele. 1272.a. saadeti ta Napolisse organiseerimaks dominikaanlaste sealseid teoloogilisi õpinguid. Kaks aastat hiljem kutsuti ta paavst Gregorius X poolt Lyons'i kirikukogule, ent ta suri teel sinna 7. märtsil 1274.a. tsistertslaste kloostri Fossanuovas. Selline reisiv eluviis tundub vastuoluline õpetlasele ja mõtlejale, ent tema kompromissitu pühendumus õpetamisele ja kirjutamisele igasugustes tingimustes võimaldas hämmastavalt suure hulga tööde valmimise tema lühikese 49aastase elu jooksul. Aquino oli tihti hajameelne, seda selles mõttes, et vahel oli ta nii süvenenud enda mõtetesse, et unustas juuresolijad. Samuti nimetatakse tema lahkust ja seda, et hoolimata oma pühendumusest õpetamisele leidis ta aega regulaarseks jutlusepidamiseks.⁸ Ta oli nii preestri kui mungana erakordne ning oma elu lõpupoole koges ta müstilisi elamusi. Detsembris 1273 pärast ilmutust, mida ta koges peale missa pidamist, katkestas ta töö *Summa theologica* kolmanda osa kallal, öeldes oma sekretärile, et tema kirjutamised on kirjutatud, tuues põhjenduseks, et "kõik, mida olen kirjutanud, tundub olevat nii tühine võrreldes sellega, mida olen näinud ja mida mulle on avaldatud." Aquino Thomas kanoniseeriti 18. juulil 1323.a.

⁵ Ka Petrus Lombardus (11.saj. lõpp – 1160), olulisim teos *Libri quattuor sententiarum*'ist sai teoloogia standardõpik kuni reformatsioonini ning Lombardi sai tuntuks "sententside meistrina".

⁶ Keskaegses ülikoolis oli nimelt oluline koht tekstide seletamisel ja kommenteerimisel ning mainitud 12. sajandist pärinev Pierre Lombardi peamiselt teoloogiline teos oli tähtis õppevahend kuni 16. sajandini, sellele kommentaaride kirjutamine oli tavaline nõue teoloogia doktorikraadiks valmistumisel.

⁷ Averroism, Lääne-Euroopa keskaegse filosoofia suund; lähtus Ibn Rušdi (Averroesi) tõekspidamistest ja arendas nn. kahese tõe õpetust, mis taotles filosoofia sõltumatust usundist. Eitades maailma loomist ainukordse jumaliku aktiga ning üksikisiku hinge surematust, oli averroism vastuolus kiriku õpetusega.

⁸ Copleston, F.C. Aquinas, p.12

1.2. Teosed

Aquino Thomase tuntuimad kirjutised on kaks süstemaatilist teost, *Summa contra Gentiles* ja *Summa theologica*. Just nendes kahes teoses on väljendatud tema küpsed ideed. Siiski on ka teisi kirjutisi, milles Thomas mõtiskleb spetsiifilistel teemadel ning mis on hindamatud tema filosoofia tundmaõppimisel. Mõningaid nendest, nagu näiteks *De veritate*, *De potentiae* ja *De malo*, tuntakse *Quaestiones disputatae* nime all. Need on professori poolt formuleeritud aasta jooksul regulaarselt peetud dispuutide tulemused. Lisaks neile korrapärasele dispuutidele või diskussioonidele on ka *Quaestiones quodlibetales*, need olid dispuudid, mida peeti jõulude ja lihavõttepühade ajal ning mille käigus arutleti erinevate teemade üle, ning selliseid teoseid on mitmeid. Ning lõpuks on lühiteosed, millest mõni, näiteks *De ente et essentia*, kuigi varajane töö, on filosoofilises mõttes mainimisväärse tähtsusega. Samuti võib mainida kirjutisi *De regimine principum*, mis on kirjutatud Itaalias, ning *De unitate intellectus*, mis pärineb Thomase teisest Pariisi perioodist.

Kahest *Summa*'st on *Summa contra Gentiles* kirjutatud varem, esimene osa Pariisis ja kolm ülejäänud Itaalias. Thomas koostas selle St. Raymond de Peñafort'i palvel aitamaks neid, kes tegelesid Hispaanias moorlaste usule pööramisega; aga on selge, et tegu on tunduvalt enamaga kui misjonäride käsiraamatuga. Aquino pidas nimetuse *gentiles* (paganad) all silmas mitte niivõrd vagasid moslemeid kui neid, kelle maailmavaade hõlmas naturalistliku filosoofiat. Ning selle teose eesmärki ja sihti tuleb vaadata kristluse ja Kreeka-Islami filosoofias esindatud tegelikkuse ilmse naturalistliku tõlgenduse vastandamise kontekstis. Üks Thomase eesmärke oli näidata, et kristlus põhineb ratsionaalsusel ning et filosoofia põhimõtted ei vii maailmavaateni, mis otseselt või kaudselt välistab kristluse. Ta ei kirjutanud ainult nendele, kes juba jagasid teatud sarnaseid uskumusi kristlastega, kuna teises peatükis nimetab ta otseselt nii paganaid kui ka juute ja moslemeid. See fakt muudab vähem üllatavaks selle, et ta pühendab mainimisväärset tähelepanu sellistele teemadele nagu Jumala eksistents. Esimeses osas käsitleb ta jumalikku eksistentsi ja loomust, teises osas loomist ja inimese hinge, selle olemust ja selle vahekorda kehaga, kolmandas osas inimese ülimate eesmärki. Ta esitab teose alguses ideed, mille tõesuses ta oli veendunud ning mida saab puhtalt mõistusega tõestada, samas kui kolmanda osa lõpupeatükkides ja neljandas osas täpsustab ta kristlikku doktriini.

Summa theologica oli kirjutatud kui süstemaatiline ja ülevaatlik seletus teoloogiast selle valdkonna "algajatele". Peamiselt on see kirjutatud Itaalias ning teisel Pariisi perioodil. Ta töötas kolmanda osa kallal viimastel aastatel Napolis, aga nagu öeldud, ei lõpetanud ta seda.

Teos on seega jaotatud kolme ossa, ent teine osa on omakorda kaheks jaotatud, mida nimetatakse vastavalt *Prima secundae* ja *Secunda secundae*. Esimene osa on pühendatud Jumalale ja loomisele, kuigi see hõlmab ka arutlust inimese loomusest ja inimese intellektuaalsest elust. Teises osas käsitles Thomas inimese moraalset elu, tegeledes esimeses allosas inimese ülima eesmärgiga ja üldiste moraaliteemadega ning teises allosas üksikute vooruste ja pattudega. Ning lõpus, kolmandas osas rääkis ta Kristusest ja sakramentidest.

On näha, et kumbagi *Summa*'t ei saa vaadelda filosoofilise teosena, kuna isegi *Summa contra Gentiles* käsitleb mitmeid teemasid, mis ei mahu "filosoofia" nime alla. Ning see pole tõene mitte ainult vastavalt keskaegsetele ideedele filosoofia olemusest ja ulatusest, vaid ka vastavalt Aquino enda määratlusele filosoofia ja dogmaatilise teoloogia piiritlemisest. Veelgi enam, hoolimata sellest, et Aristotelese kommentaare ning teatud muid teoseid nagu *De ente et essentia* võib nimetada puhtalt filosoofilisteks, oleks viga arvata, et näiteks *De veritate* tegeleb ainult filosoofiliste teemadega. Osa sellest käsitleb tõesti filosoofilisi teemasid nagu loogiline tõde, südametunnistus ja vaba tahe, ent seal leidub ka puhtalt kristliku teoloogia küsimusi nagu Kristuse tundmine ja jumalik arm. Ja sellise süstemaatilise filosoofilise teose puudumine Aquino teoste hulgast raskendab nõuandmist inimesele, kes soovib alustada tema filosoofiaga tutvumist ta enda töödest, kes aga samal ajal ei soovi tegeleda kristlikku teoloogiasse kuuluvate teemadega.

Nagu varem öeldud koosneb *Summa theologica* kolmest osast, mida on täiendatud lisaga, ning teine osa on jagatud kaheks allosaks. Iga osa on jagatud küsimusteks (*quaestio*) ning enamik küsimustest jaguneb mitmeteks artikliteks. Küsimuste numbrid algavad igas osas uuesti, samuti teise osa teises allosas, ning artiklite numbrid algavad igas küsimuses uuesti. Igas artiklis Aquino kõigepealt tsiteerib vastuväiteid doktriinile, mida ta soovib esitleda. Sellele järgneb tema doktriin või teooria artikli nn. sisus (*corpus*). Ning lõpuks ta vastab antud doktriini valguses vastuväidetele. Viidetes *Summa theologica*'le, viidatakse alati artikli "sisule", kui just ei ole lisatud fraasi "ad 1" või "ad 2", mille puhul on tegu viitega vastusele nimetatud väite osas. Nii tähendab viide "S.T., Ia, 16, 3", et tsitaat pärineb *Summa theologica* esimese osa 16. küsimuse 3. artikli sisust ning viide "S.T., IIa, IIae, 98, 2, ad 1" tähendab, et tsitaat pärineb *Summa theologica* teise osa teise allosa 98. küsimuse 2. artikli vastusest esimesele vastuväitele. *Quaestiones disputatae* nagu *De veritate*, *De potentia* ja *De malo* on jaotatud küsimusteks ja artikliteks, kuigi mõnikord, nagu näiteks *De anima* puhul, on vaid üks küsimus. Artiklite struktuur sarnaneb *Summa theologica*'s nähtule. Viide "*De potentia* 6, 4, ad 2" tähendab seega, et tsitaat pärineb *De potentia* 6. küsimuse 4. artikli vastusest teisele vastuväitele.

Summa contra Gentiles'i pealkiri on lühendatud S.G.'ks. Teos jaguneb raamatuteks ja peatükkideks, seega viide "S.G., 2, 4" tähendab, et viide pärineb *Summa contra Gentiles*'i teise raamatu neljandast peatükist.

Lühiteosed on erineva jaotusega, näiteks *De ente et essentia* ja *Compendium theologiae* jagunevad peatükkideks, samas kui *De regimine principum* on jaotatud raamatuteks ja peatükkideks ning kommentaar Boethiuse teosele triniteedist (*In librum Boetii de Trinitate expositio*) jaguneb küsimusteks ja artikliteks.

Aquino kommentaarid Aristoteelse kirjutistele on jagatud raamatuteks, peatükkideks ja loenguteks (*lectio*).

1.3. Filosoofiline süsteem

Tähtsaima skolastiku filosoofilise süsteemi piisav kirjeldamine on üpris keeruline ülesanne. Ent see raskus ei tulene vastamisest küsimusele, millisel kujul peaks selle süstemaatiline esitamine toimuma ning millist rõhku ja interpretatsiooni peaks selle osadele andma. Thomas oli teoloog ja kuigi ta eristas teoloogia ja filosoofia teaduseid, ei toonud ta oma töödes välja filosoofiat kui sellist, seega talle endale tuginedes ei saa välja tuua esitamise meetodit. Kuna aga Aquino oli teoloog, siis stardipunkt tema filosoofia esitlemiseks on tomistlik teoloogia ja tema filosoofiat tuleb uurida tema teoloogia valguses. Seega sellise teoloogilise teose nagu *Summa theologia* väljajätmine Aquino filosoofia uurimisel oleks katastrofaalne, samas kui Aristoteelse kohta kirjutatud kommentaaride puudumine oleks küll taunitav, aga mitte nii suure tähtsusega. Ning tõene on ka see, et Aquino kontseptsioon filosoofia sisust või filosoofi (teoloogi-filosoofi) uurimise objektist on see, mida ta nimetab *le révélabl*e, see, mis võinuks olla avastatud, aga ei olnud seda, ja see, mis on avastatud, aga poleks vaja olnud avastada sellepärast, et seda võib kindlaks teha ka inimhõistuse abil, näiteks fakti, et Jumal on tark. Aquino jaoks ei olnud probleem selles, kuidas kasutada filosoofiat teoloogias nii, et see ei rikuks filosoofia olemust ja loomust, vaid kuidas seda teha rikkumata teoloogia olemust ja loomust. Teoloogia käsitleb ilmutatud, ning ilmutamine peab jääma puutumatuks; ent mõningaid tõdesid, mida teoloogias õpetatakse, saab kindlaks teha ilma ilmutuseta (nt. Jumala eksistents), samas kui eksisteerivad teised tõed, mis ei ole ilmutatud, aga mis võiksid olla ilmutatud ja mis on olulised Jumala loodu täielikuks uurimiseks. Seega tuleks Thomase filosoofiat käsitleda selle suhte valguses teoloogiaga ning oleks viga ta töödest, ka teoloogilistest, välja noppida filosoofilisi osi ja siis

nendest koostada süsteem, vastavalt sellele nagu enda arvates peaks filosoofiline süsteem olema, kuna väga tõenäoliselt Aquino ei tunnistaks sellist süsteem vastavaks tema tegelikele kavatsustele.

Aquino filosoofia on olemuslikult realistlik ja konkreetne. Ta võttis üle Aristotelese väite, et kõigepealt filosoofia või metafüüsika uurib olemist kui olemist; ent on selge ka see, et ülesanne, mille Thomas endale võtab, on selgitada eksisteerivat olemist kuivõrd see on saavutatav inimhõimuse poolt. Teisisõnu ta ei eelda arusaama, mille kohaselt reaalsust tuleb tuletada, vaid ta alustab eksisteerivast maailmast ja uurib, mida tähendab selle olemine, kuidas ta eksisteerib, mis on selle eksisteerimise tingimused. Enamgi veel, ta kontsentreerub ülimalle Eksistentsile, Olemisele, mis mitte ainult ei hõlma/valitse eksistentsi, vaid on Ise enda eksistents, mis on eksistentsi täius, *ipsum esse subsistens*. Ta mõttekäik jääb alati kontakti konkreetse, eksisteerivaga, nii sellega, mille eksistents on tuletatud, saavutatud kui ka sellega, mis ei omanda eksistentsi, vaid mis on eksistents. Selle osas on õige öelda, et tomism on “eksistentsiaalne filosoofia”, kuigi on suhteliselt eksitav kutsuda Thomast “eksistentsialistik”, kuna eksistentsialistide *Existenz* ei ole sama, mis Aquino *esse*, samuti pole tema lähenemismeetod eksistentsi probleemi sama kui eksistentsialistide oma.

On väidetud, et Thomas, tuues *esse* filosoofilise staadiumi eesliinile, arenes kaugemale nn. olevafilosoofidest, eriti Platonist ja tollest inspireeritud filosoofidest. Selles väites on kahtlemata tõtt, sest kuigi Platon ei jätnud küsimust eksistentsist tähelepanuta, on ta filosoofia silmapaistev tunnus maailma selgitamine pigem olemuse kui olemise terminites, samas kui isegi Aristotelese arvates oli Jumal, kuigi puhtalt tegu, ennekõike Mõte või Idee, tähendas platooniline Hea “personaalset”. Enamgi veel, kuigi Aristoteles püüdis selgitada vormi ja korda maailmas ja arenemise mõistetavat protsessi, ei selgitanud ta maailma olemasolu; ilmselt arvas ta, et mingit selgitust pole vaja. Ent kuigi neoplatonismis maailma pärinemist arvestatakse, on üldine emanatsiooni skeem eelkõige olemuste emanatsiooni oma, siiski arvestamata jätmata eksistentsi: Jumal on eelkõige Üks või Hea, aga mitte *ipsum esse subsistens* (ma olen see, kes on). Ent tuleb meeles pidada, et mittemillestki loomine oli idee, mille juurde jõudsid kreeka filosoofid tänu seotusele judaismi või kristlusega, ja et ilma selle ideeta kalduti maailma pärinemist selgitama kui olemiste paratamatut pärinemist. Need kristlikud filosoofid, kes sõltusid ja kasutasid neoplatonistlikku terminoloogiat, rääkisid maailmast kui millestki, mis voolab või emaneerub Jumalast, ning isegi Thomas kasutas neid termineid aegajalt; ent ortodoksne kristlik filosoof, ükskõik, millist terminoloogiat kasutades, peab maailma Jumala poolt vabalt looduks. Kui Thomas rõhutas fakti, et Jumal on subsistentne eksistents, et Tema olemus ei ole eelkõige

headus või mõte, vaid on olemine, siis ta vaid tõlgendas sõnaselgelt juutide ja kristlaste järeldusi maailma ja Jumala suhtest. See aga ei tähenda väidet, et loomise ideeni ei saa jõuda mõistusega, ent faktiks jääb, et selleni ei saanud jõuda kreeka filosoofid, arvestades nende ettekujutust Jumalast.⁹

Siinkohal tuleks välja tuua üks oluline mõju, mida aristotelism omas Aquino filosoofiliste vaadete ja protseduuri suhtes. Võiks ju arvata, et Thomas, olles kristlane, teoloog ja munk, rõhutab hinge ja Jumala suhet ning alustab sellest, mida nimetatakse “subjektiivsuseks” ning asetaks sisemise elu esiplaanile isegi oma filosoofias nagu Bonaventura¹⁰ tegi. Ent tegelikult on üks olulistest Aquino filosoofia tunnustest selle “objektiivsus”. Inimintellekti lähim objekt on materiaalse asja olemus ning Thomas rajab oma filosoofia mõtisklusele aistingu kogemusest. Põhjustes Jumala eksistentsist toimub argumenteerimise protsess alati tajutavast maailmast Jumala poole. Kahtlemata võiks teatud tõendus kasutada ka hinge defineerimise algpunktina ning neid siis edasi arendada, aga selline moodus ei olnud Aquinole omane ning tõendus, mida ta ise nimetab *via manifestior*’iks, on üks Aristotelese argumentidest enim sõltuvaid. Selline Thomase aristoteleslik “objektiivsus” võib tunduda hämmastav neile, kelle jaoks “tõde on subjektiivsus”, ent samal ajal on see oluline tõendus tugevusest, sest see tähendab, et tema argumente saab käsitleda iseseisvalt, sõltumata Aquino elust, nende endi vooruste ja puudustega, ning et tähelepanekud “soovmõtlemise” kohta on suures osas irrelevantsed. Teine tagajärg on see, et Thomase filosoofia tundub kaasaegne sel moel, mida Bonaventura oma ei saa olla. Viimane kaldub olema olemuslikult seotud üldise keskaegse mõtteviisiga ning ka kristliku vaimse elu ja traditsiooniga, nii et see tundub olevat teisel tasandil, võrreldes kaasaja profaanse filosoofiaga, samas kui tomistliku filosoofia saab eraldada kristlikust vaimsusest ja suuresti ka keskaegsest maailmavaatest ja taustast ning seeläbi võib see otseselt võistelda tunduvalt hilisemate süsteemidega. Tomismi taaselustamine on toimunud, ent oleks keeruline ette kujutada Bonaventura ideede taassündi, kui just samaaegselt ei muudeta filosoofia kontseptsiooni, ning sel juhul vaevalt räägiksid bonaventurist ja kaasaegne filosoof sama keelt. Ent siiski oli Aquino kristlik filosoof. Nagu juba mainitud, Thomas järgib Aristotelest, rääkides metafüüsikast kui teadusest, mis käsitleb olemist kui olemist. Ent faktid, et ta mõte keskendub konkreetsele ning et ta oli kristlik teoloog, viisid ta ühtlasi rõhutamisele, et “esmane filosoofia

⁹ Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 27

¹⁰ Öieti Giovanni di Fidanza (1221 – 15.07.1274), itaalia päritoluga filosoof. Õpetas Pariisi ülikoolis, oli a-st 1257 frantsisklaste ordu kindral, a-st 1273 kardinal; talle anti aunimi *doctor seraphicus* ja kuulutati 1482 pühakuks. Arendas Augustinuse õpetusest lähtuvat, uusplatonismi sugemetega realismi, rajas skolastikas vastukaaluks tomismile nn frantsisklaste koolkonna.

on täielikult juhitud teadmisele, et Jumal on ülim eesmärk” ning “teadmine Jumalast on iga inimese tunnetuse ja toimimise ülim eesmärk”.¹¹ Aga tegelikult loodi inimene sügavama ja lähedasema teadmise jaoks Jumalast, kui ta suudab saavutada, kasutades oma loomulikku mõistust selles elus, ning nii oli ilmutus/avaldamine moraalselt vajalik selleks, et ta meel võiks tõusta millegi kõrgema poole, kui ta mõistus võib selles elus saavutada, ning et ta peaks ihaldama ja püüdlema millegi poole, “mis ületab tema elu kogu seisundi”.¹² Metafüüsikal on seega oma objekt ning teatav autonoomia, ent ta sihib ülespoole ning seda peab kroonima teoloogia, sest muidu inimene ei mõista eesmärki, milleks ta on loodud, ning ei ihalda ega püüdle selle poole. Peale selle, kuivõrd metafüüsika esmane objekt Jumal ületab metafüüsiku taipu ja loomulikku mõistust üldiselt, ja kuivõrd täielik kujutus või teadmine Jumalast ei ole selles elus saavutatav, on kontseptuaalne teadmine Jumalast selles elus kroonitud müstitsismiga. Müstiline teoloogia ei seostu filosoofiaga ning Aquino filosoofias puuduvad viited sellele, ent tuleks arvestada, et Thomase filosoofiline teadmine ei ole ei piisav ega lõplik.

1.4. Teoloogia ja filosoofia vahekord¹³

See, et Thomas eristas formaalselt ja sõnaselgelt dogmaatilist teoloogiat ja filosoofiat, on kindel ja kaheldamatu fakt. Filosoofia ja muud humanitaarteadused tuginevad peamiselt mõistusele, samas kui teoloog kasutades küll oma mõistust, tunnustab siiski oma printsiipe autoriteedi tõttu, läbi usu, ta võtab neid ilmutatutena. Dialektika kasutamine teoloogias, komme alustada ilmutatud eeldusest või eeldustest ja argumenteerimine ratsionaalselt järelduseni, viis skolastilise teoloogia arenguni, ent see ei muutnud teoloogiat filosoofiaks, kuna printsiipe ja andmeid aktsepteeritakse ilmutatutena. Näiteks võib teoloog filosoofiast laenatud kategooriate ja põhjendamise vormide abiga üritada paremini mõista triniteedi müsteeriumi, ent seeläbi ta ei lõpeta käitumast teoloogina, kuna ta alati aktsepteerib isikute kolmainsuse dogmat Jumala ilmutuse autoriteedi tõttu: see on tema jaoks kas info või printsiip, ilmutatud eeldus, mida ta aktsepteerib usu tõttu, mitte filosoofilise argumentatsiooni järeldusena. Samas filosoof alustab kogemusest ja argumenteerib mõistuslikult Jumala osas, kuivõrd Teda võib tunda loodu abil, alustab teoloog Jumalast sellisena nagu Ta iseend on ilmutanud ning teoloogia loomulik meetod

¹¹ Contra Gent., 3, 25; (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 29)

¹² Ibid., 1, 5

¹³ refereeritult teosest Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2 part 2, p. 30-42

on pigem minna Jumalast alates loodu poole, mitte tõusta loodust Jumala poole, nagu teeks filosoof.

Sellest tuleneb, et põhimõtteline erinevus teoloogia ja filosoofia vahel on fakt, et teoloog võtab ilmutatud printsiibid ning käsitleb enda vaadeldavaid objekte ilmutatutena või järeldatavatena ilmutatust, samas kui filosoof tajub oma printsiipe ainult mõistusega ning käsitleb enda vaadeldavaid objekte mitte kui ilmutatuid, vaid tajutavaid. Teisisõnu pole peamine erinevus teoloogia ja filosoofia vahel mitte konkreetselt käsitletavate objektide erinevuses. Mõned tõed on kohased teoloogiale, kuna neid ei saa teada mõistuspäraselt, vaid ainult läbi ilmutuse, näiteks triniteedi müsteerium. Teised tõed on kohased vaid filosoofiale, kuna need ei ole ilmutatud. Ning on ka tõdesid, mis on ühised nii teoloogiale kui ka filosoofiale, kuna need on ilmutatud, ent samas võib nendeni jõuda ka mõistuspäraselt. Selliste ühiste tõdede olemasolu teeb võimatuks öelda, et teoloogia ja filosoofia erinevad eelkõige seetõttu, et kumbki teadus käsitleb erinevaid tõdesid: mõnikord nad käsitlevad samu tõdesid, küll erineval moel, teoloog ilmutatutena ja filosoof järeldustena argumenteerimisprotsessis. Näiteks käsitleb nii filosoof kui teoloog Jumalat loojana, ent filosoofi teadmine Jumalast kui loojast tuleneb järeldusena täiesti ratsionaalsest argumentatsioonist, samas teoloog aktsepteerib fakti, et Jumal on looja tänu ilmutusele, nii et see on talle pigem eeldus kui järeldus, eeldus, mida pole hüpoteetiliselt püstitatud, vaid ilmutatud. Tehniliselt väljendudes ei ole see eelkõige tõdede erinevus materiaalselt või sisuliselt, mis moodustab erinevuse teoloogilise tõe ja filosoofilise tõe vahel, vaid pigem tõdede erinevus formaalselt. See tähendab, et sama tõde võib olla öeldud nii teoloogi kui filosoofi poolt, ent selleni on jõutud ja seda on käsitletakse teoloogi poolt erinevalt kui filosoofi poolt. “Seetõttu pole põhjust, miks teine teadus ei võiks käsitleda samu objekte, mida teatakse Jumaliku ilmutuse kaudu ja mida filosoofilised teadused käsitlevad vastavalt sellele, kuivõrd neid teatakse mõistuspäraselt. Seetõttu teoloogia, mis kuulub püha doktriini juurde, erineb geneeriliselt teologiast, mis on osa filosoofiast.”¹⁴ Dogmaatilise teoloogia ja naturalistliku teoloogia puhul on teatud kattumine, ent nad erinevad teineteisest geneeriliselt. Vastavalt Aquinole on peaaegu kogu filosoofia suunatud teadmisele Jumalast, vähemalt selles mõttes, et suurt osa filosoofilisest studiumist nõutakse eeltingimusena naturalistliku filosoofia jaoks. Ta ütleb, et naturalistlik teoloogia on viimane osa, mida filosoofias tuleb õppida.¹⁵ See väide küll ei toeta seisukohta, et tomistliku filosoofia selgitamist tuleks alustada naturalistlikust teologiast, ent on fakt, et Thomas, nähes, et naturalistliku teoloogia kohaseks käsitlemiseks on

¹⁴ S.T., Ia, 1, 1, ad 2.

¹⁵ Contra Gent., 1, 4; (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 32)

vaja eelnevaid õpinguid ja mõtisklusi, väidab, et ilmutus on moraalselt vajalik, arvestades asjaolu, et Jumal on inimese lõppeesmärk. Enamgi veel, naturalistlik teoloogia nõuab rohkem õpinguid, mõtisklusi ja võimeid, kui enamik inimesi on nõus sellele pühendama. Samuti näitab ajalugu, et isegi kui tõde on avastatud, et see on sageli ekslik. Paganlikud filosoofid on kindlasti avastanud Jumala olemasolu, ent nende spekulatsioonid olid sageli ekslikud, kas siis seetõttu, et filosoof ei mõista täielikult Jumala uniteeti, või seetõttu, et ta eitab Jumaliku ettehooldust, või seetõttu, et ta ei näe, et Jumal on looja. Kui tegu oleks küsimusega loodusteaduste valdkonnast, siis ei oleks eksimus sedavõrd oluline, kuna inimene võib väga lihtsalt saavutada oma eesmärgi, omades ekslikke arvamusi loodusteaduste valdkonnas; ent Jumal on ise inimese eesmärk ja teadmine Jumalast on oluline selleks, et inimene juhiks end kohaselt selle eesmärgi poole, seega on tõde Jumala kohta ülioluline ja eksimine Jumala suhtes katastrofaalne. Mööndes niisiis, et Jumal on inimese eesmärk, võime me näha, et on moraalselt vajalik, et eluks nii oluliste tõdede avastamine ei jäetaks lihtsalt nende inimeste kõrvalise abita kätte, kellel on võimeid, indu ja vaba aega, vaid need tõed peaksid olema ka ilmutatud.¹⁶

Koheselt tõusetub küsimus, kas sama inimene võib samaaegselt uskuda (aktsepteerida usu autoriteedi tõttu) ja teada (ratsionaalse tõestamise tulemusena) sama tõde. Näiteks kui Jumala olemasolu on filosoofi poolt näidatud, kas ta võib samaaegselt seda uskuda usu pärast? *De Veritate*'s¹⁷ vastab Thomas sellele sõnaselgelt, et on võimatu omada usku ja teadmist sama objekti suhtes, et samasid tõdesid teataks nii teaduslikult (filosoofiliselt) kui ka usutaks samaaegselt sama inimese poolt. Sellisel eeldusel tunduks, et inimene, kes on tõestanud Jumala uniteedi, ei saa sama tõde tunnistada usu kaudu. Selleks, et ei paistaks, et see inimene ei suuda nõustuda artiklitega usust, on Aquino sunnitud ütleva, et selliste tõdede kohta nagu Jumala uniteet, ei ole kohane öelda artiklid usust, vaid pigem *preambula ad articulos*.¹⁸ Ta lisab siiski, et miski ei välista nende tõdede olemist usu objektiks inimesele, kes ei suuda mõista või kellel puudub aeg filosoofilise tõestamise üle mõtisklemiseks,¹⁹ ning ta jääb kindlaks oma arvamusele, et selliste tõdede puhul on kohane ja sobiv, et neid esitataks usu kaudu. Küsimusele, kas inimene, kes mõistab tõestust, ent kes ei viibi selle juures või ei süvene sellesse hetkel, võib kasutada usku Jumala uniteedi suhtes, ei vasta ta otseselt usutunnistuse avalause osas (*credo in unum Deum*, usun ühte Jumalat), mis võib paista vihjavat, et Jumala uniteet on eelkõige nõutav,

¹⁶ Sf. S.T., Ia, 1, 1; Contra Gent., 1, 4.

¹⁷ 14, 9

¹⁸ S.T., Ia, 2, 2, ad 1; De Veritate 14, 9 ad 9

¹⁹ S.T., Ia, 2, 2, ad 1

seega peaks Thomas oma eeldustele tuginedes vastama, et Jumala uniteeti tuleb siinkohal mõista mitte iseseisvalt, vaid koos järgnevaga, ehk siis öeldes, et tegu on kolmainsusega.

Selle küsimuse üle pikemalt arutlemine pole siinkohal kohane, sest see on teema, mille üle Aquino sõnaselgelt ei arutle: selle valdkonna mainimise eesmärk oli illustreerida fakti, et Thomas reaalselt eristab filosoofiat ja teoloogiat. Ent samas rääkides “filosoofist” ei pea automaatselt välistama teoloogi: enamik skolastikutest oli mõlemat ning Aquino eristab pigem teadusi kui inimesi.

Mõnikord öeldakse,²⁰ et Thomas erineb Augustinusest selles osas, et Augustinus käsitleb inimest lihtsalt ja konkreetselt, kui inimest, kes on suunatud üleloomuliku eesmärgi poole. Thomas aga eristab kahte eesmärki: üleloomulikku, mille käsitlemise ta määrab teoloogile, ja loomulikku, mille käsitlemise määrab filosoofile. See, et Thomas eristab kahte eesmärki, on tõsi. *De veritate*'s²¹ ütleb ta, et ülim hüve (*bonum ultimum*) käsitletuna filosoofi ja teoloogi poolt on erinev, kuna filosoof käsitleb ülimat hüve, mis on proportsionaalne inimlike võimetega, samas kui teoloog käsitleb ülimat hüve sellena, mis ületab loomulikke võimeid, nimelt igavese eluna, mille all peab ta loomulikult silmas mitte lihtsalt ellujäämist, vaid nägemust Jumalast. See eristus on väga oluline ja omab vastukaja nii moraalil, kus see on aluseks eristamiseks loomulikke ja üleloomulikke voorusi, kui poliitikas, kus see on aluseks eristamiseks kiriku ja riigi eesmärke ning määratleb suhteid nende kahe vahel; aga see ei ole eristamiseks kahte eesmärki, mis vastavalt esindavad kahte elukorraldust, millest üks on üleloomulik ja teine “täielikult loomulik”, s.o. eristamiseks kaht teadmise ja tegevuse korraldust samas konkreetses inimolendis. Konkreetne inimolend loodi Jumala poolt üleloomulikuks eesmärgiks, täiuslikuks õndsuseks, mis on saavutatav ainult tulevases elus läbi nägemuse Jumalast ja mis on saavutamatu tema enda loomulike võimetega kõrvalise abita, ent inimene võib saavutada mittetäiusliku õndsuse selles elus, kasutades enda loomulikke võimeid, läbi filosoofilise teadmise saamise Jumalast.²² Ilmselt pole sellised eesmärgid teineteist välistavad, kuna inimene võib saavutada ebatäiusliku õnne, milles seisneb ta loomulik eesmärk, ilma seeläbi välistamata oma teed üleloomuliku eesmärgini; loomulik eesmärk, ebatäiuslik õndsus on proportsionaalne inimloomusega ja inimvõimetega, aga kuna inimene loodi üleloomuliku ülima eesmärgi jaoks,

²⁰ Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 34

²¹ 14, 3

²² Cf. In Boethium de Trinitate, 6, 4, 5; In 1 Sent., pral. 1,1; De veritate, 14, 2; S.T., Ia, IIae, 5, 5. (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 35)

ei saa loomulik eesmärk teda rahuldada, nagu Aquino väidab *Contra Gentiles*'is;²³ see on ebatäiuslik ja suunab endast kõrgemale.

Kuidas see puutub küsimusse filosoofia ja teoloogia suhtest? Sel moel - inimesel on üks ülim eesmärk, see on üleloomulik õndsus, aga sellise eesmärgi olemasolu, mis ületab inimloomuse võimeid, isegi kui inimene loodi selle saavutamiseks ja talle anti armust võime seda teha, ei ole võimalik teada loomuliku mõistuse abil ja seega ei saa olla etteaimatav filosoofi poolt, sest selle käsitlemine on piiratud teoloogiaga. Teisest küljest võib inimene oma loomulikke võimeid kasutades saavutada ebatäiusliku ja piiratud loomuliku õndsuse selles elus, ning sellise eesmärgi olemasolu ja vahendid selle saavutamiseks on avastamiseks filosoofidele, kes võivad tõestada Jumala olemasolu olendite järgi, saavutada teatava analoogilise teadmise Jumalast, defineerida loomulikud voorused ja vahendid nende saavutamiseks. Nii võib öelda, et filosoof käsitleb inimese eesmärki nii kaugele, kui see eesmärk on haaratav inimõndsusele, seega ainult ebatäiuslikult ja ebatäielikult. Ent mõlemad, nii filosoof kui teoloog käsitlevad inimest konkreetselt: erinevus on selles, et filosoof, olles küll võimeline vaatlema ja käsitlema inimloomust kui sellist, ei suuda avastada kõike, mis temas on, ei suuda avastada tema üleloomulikku kutsumust; ta saab vaid minna teatud kaugusele, avastamaks inimese saatust, just seetõttu, et inimene loodi eesmärgiks, mis ületab ta loomuse võimeid. Seega ei arva Aquino, et filosoof käsitleb inimest puhta loomuse hüpoteetilises seisundis, s.o. inimest sellisena, nagu ta oleks olnud, kui teda ei oleks määratud üleloomulikuks eesmärgiks: ta käsitleb inimest konkreetselt, aga ta ei tea kõike, mida saab teada inimesest konkreetselt. Kui Aquino tõstatab küsimuse, kas Jumal oleks võinud luua inimese *in puris naturalibus*,²⁴ küsib ta lihtsalt, kas Jumal oleks võinud luua inimese (kes isegi selles hüpoteesis on loodud üleloomulikuks eesmärgiks) ilma pühitseva armuta, see tähendab, kui Jumal loonuks kõigepealt inimese ilma vahenditeta saavutamaks oma eesmärki ja hiljem andnuks need; ta ei küsi, kas Jumal oleks võinud anda inimesele täiesti loomuliku ülima eesmärgi. Seega ükskõik kui kasulik võib olla idee puhta loomuse seisundist, see ei oma rolli Thomase kontseptsioonis filosoofiast. Järelikult ta ei erine Augustinusest sedavõrd, nagu aegajalt väidetakse, kuigi ta defineeris filosoofia ja teoloogia huvifäärid selgemalt kui Augustinus: ta väljendas Augustinuse teooriad Aristotelese filosoofia terminites, fakt, mis sundis teda kasutama loomuliku eesmärgi mõistet, ehkki ta

²³ 3, 27 ff. (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 35)

²⁴ In 2 Sent., 29, 1, 2; ibid., 29, 2, 3; S.T., Ia, 95, 1, 4, Quodlibet, 1, 8 (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 36)

tõlgendas seda sellisel viisil, et ei saa öelda, nagu ta oleks omaks võtnud filosoofilise alguspunkti, mis on täielikult erinev Augustinuse omast.

Thomas uskus, et filosoofil on teoreetiliselt võimalik välja töötada tõene metafüüsiline süsteem ilma ilmutuse abita. Selline süsteem oleks paratamatult ebatäiuslik, ebaadekvaatne ja ebatäielik, kuna metafüüsikut huvitab eelkõige tõde iseenesest, mis on Jumal, kes on kogu tõe allikas, ning tal on võimatu vaid inimliku ratsionaalse uurimisega avastada kogu teadmine tõeest iseenesest, Jumalast, mis on vajalik inimesele, kui ta tahab saavutada oma ülimalt eesmärki. Filosoof ei saa öelda midagi inimese üleloomuliku eesmärgi kohta või selle saavutamise üleloomulike vahendite kohta ning kuivõrd selliste asjade teadmine on vajalik inimese lunastuseks, on ilmne filosoofilise teadmise ebapiisavus. Teisest küljest ebatäielikkus ja ebaadekvaatsus ei tähenda vältimatult väärust. Tõde, et Jumal on üks, ei rikuta fakti tõttu, et midagi ei öelda või teata triniteedist; täpsustav tõde täiendab esimest, ent esimene tõde pole väär, isegi iseseisvalt võetuna. Kui filosoof väidab, et Jumal on üks, ja lihtsalt ei ütle midagi triniteedi kohta, kuna mõte sellest pole talle iial pähe tulnud; või kui ta isegi väljendab seisukohta, et triniteet, mida ta mõistab valesti, on ühtimatu Jumaliku uniteediga; on siiski tõsi, et väide, et Jumal on üks, on korrektne. Loomulikult kui filosoof väidab kindlalt, et Jumal on üks isik, väidab ta vääralt; aga kui ta lihtsalt ütleb, et Jumal on üks ja see Jumal on isikuline, väidab ta tõtt. On küll ebatõenäoline, et filosoof ütleks lühidalt, et Jumal on isikuline, aga see on vähemalt teoreetiliselt võimalik. Kui just ei taheta hukka mõista inimintellekti kui sellist või igal juhul välistada selle võimalust avastada tõelist metafüüsikat, siis tuleb tunnistada, et rahuldava metafüüsika loomine on abstraktselt võimalik isegi paganliku filosoofi jaoks. Aquino ei olnud nagu Bonaventura, kes välistas Aristoteelse metafüüsikute hulgast: vastupidi, viimane oli Thomase silmis filosoof *par excellence*, ta oli jumaliku usuta käituva inimmeele intellektuaalsete võimete kehastus, ning ta üritas, kus võimalik, tõlgendada Aristotelest kõige "heahtlikumal" viisil, s.o. viisil, mis ühtis enim kristliku ilmutusega.

Kui rõhutada vaid seda aspekti Thomase suhtumises filosoofiasse, siis näib nagu tomist ei saaks õigustatult rakendada pidevalt vaenulikku ja poleemilist suhtumist kaasaegse filosoofia suhtes. Kui rakendada Bonaventura seisukohti ja jääda kindlaks sellele, et metafüüsik ei saa jõuda tõeni, kui ta ei filosoofeeru usu valguses (kuigi loomulikult ilma tuginemata teoloogilistele eellausetele oma filosoofilistes tõestustes), võib ainult oodata, et filosoof, kes tõukab eemale üleloomuliku või kes tunnustab usku vaid mõistuse piirides, peaks sattuma eksiteele; ent kui ollakse valmis tunnustama võimalust, et isegi paganlik filosoof võib välja töötama enam-vähem rahuldava metafüüsika, siis on põhjendamatu eeldada, et mitu sajandit intensiivset inimhõõrdumist pole

jõudnud mingigi tõeni. Näib, nagu peaks tomist eeldama, et leiab värsket intellektuaalset valgust kaasaegsete filosoofide kirjutistest ja et ta peaks lähenema neile pigem algse sümpaatia ja lootusega kui *a priori* kahtluste, reservatsioonide ja koguni vaenulikkusega.

Teisest küljest, kuigi Aquino suhtumine paganlikesse filosoofidesse ning eriti Aritotelesesse erines Bonaventura omast, pole siiski kohane sellele olulist rõhku asetada. Nagu varem mainitud, Aquino põhjendab, miks on sobiv, et isegi need tõed Jumalast, mida saab avastada mõistusega, tuleks esitada inimesele usu kaudu. Näiteks on ju nii, et paljud inimesed on nii hõivatud igapäevase leiva teenimisega, et neil ei ole aega metafüüsilisteks mõtisklusteks, isegi kui neil on selleks vajalikud võimed. Seega on soovitatav, et need metafüüsilised tõed, mis on inimestele eluks vajalikud, tuleks esitada neile usu kaudu, muidu nad ei saa neid kunagi teada,²⁵ nii nagu paljudel meist pole aega ega energiat avastamaks ise Ameerikat, aga me aktsepteerime fakti selle olemasolust teiste inimeste tunnistusel. See aga ei tähenda vältimatult, et need, kellel on aega ja võimeid metafüüsilisteks mõtisklusteks, teeksid tõenäoliselt väärraid järeldusi, välja arvatud niivõrd, et kuna metafüüsiline mõtlemine on keeruline ja nõuab kauakestvat tähelepanu ja keskendumist, samas kui “teatud inimesed” on laisad, nagu Thomas märgib. Siiski tuleb meele pidada fakti,²⁶ et meie intellekti nõrkuse tõttu hindamises ja kujutlusvõime sekkumise tõttu on inimmeele järeldustes üldiselt väärus segatud tõega. Tõeselt tõestatud järelduste hulgas on mõnikord valejäreldus, mida ei ole tõestatud, mida kinnitatakse tõenäolise või sofistliku põhjendamise tugevusega, mida vaid nimetatakse tõestamiseks. Selle tegelik tulemus on see, et isegi kindlad järeldused jäävad täielikult aktsepteerimata paljude inimeste poolt, eriti kui nad näevad filosoofe õpetamas erinevaid doktriine, samas kui nad ise on võimetud eristama tegelikult tõestatud doktriini sellisest, mis tugineb vaid tõenäolisel või sofistlikul argumendil. Sarnaselt täheldab Aquino *Summa Theologica*’s, et inimõistuse abil tuleb tõde Jumala kohta ainult väheste inimeste poolt, pärast pikka aega ning “koos paljude vigadega.”²⁷ Kui Aquino ütleb, et on soovitatav, et isegi need tõed Jumala kohta, mis on ratsionaalselt tõestatavad, tuleks esitada usu objektidena, et nad oleks autoriteetselt aktsepteeritavad, siis ta rõhutab tegelikult pigem praktilisi nõudeid, mitte metafüüsika kui sellise paratamatuid vajakajäämisi, aga ta tunnistab, et tõega segunevad sageli eksimused, kas siis liigse kiirustamise tõttu järelduste tegemisel või tunnete ja tujude või kujutlusvõime mõju tõttu. Võimalik, et ta ise ei kasutanud seda ideed täiesti järjepidevalt Aristotelese suhtes ja oli liiga varmas aristotelismi tõlgendamata

²⁵ Contra Gent., 1, 4; (viidatud Copleston, F.C. A History of Philosophy, vol. 2, part 2, p. 38)

²⁶ Ibid.

²⁷ S.T., Ia, 1, 1, in corpore

moel, et see enim ühtiks kristliku doktriiniga, aga on fakt, et ta teoreetiliselt tunnistas inimintellekti nõrkust selle praeguses seisundis, kuigi mitte selle radikaalset rikutust. Seega, kuigi ta erineb Bonaventurast selles, et ta tunnistab abstraktset võimalust ja Aristotelese puhul ka konkreetset fakti, et paganlik filosoof võib välja töötada “rahuldava” metafüüsika, ning samuti keeldub lubamast, et selle ebatäielikkus rikub metafüüsilise süsteemi, tunnistab ta ometi, et tõenäoline on, et igasugune iseseisev metafüüsiline süsteem sisaldab vigu.

Võibolla ei ole kummaline väita, et nende kahe mehe abstraktsed arvamused põhinesid suuresti nende suhtumisel Aristotelesesse, eriti kui arvestada tegelikke tingimusi, milles nad elasid ja kirjutasid. Esmakordselt tutvus kristlaskond olulise filosoofilise süsteemiga, mis ei võlgnenud midagi kristlusele ja mida tutvustasid selle kirglikud pooldajad nagu Averroes kui inimliku tarkuse viimast sõna. Aristotelese suurus, ta süsteemi sügavus ja laiahaardelisus oli faktorid, mida ei saanud ignoreerida ükski 13. sajandi kristlik filosoof, aga sellesse võis suhtuda ja seda käsitleda enam kui ühel viisil. Ühest küljest, nagu selgitab Averroes, oli aristotelism mitmes olulises punktis kristliku doktriiniga vastuolus, ning seetõttu oli võimalik omaks võtta vaenulik ja vastuvõetamatu suhtumine Aristotelese metafüüsikasse. Ent kui nii tehtigi, näiteks nagu Bonaventura, tuli öelda kas seda, et Aristotelese süsteem kinnitas filosoofilist tõtt, ent see, mis on tõde filosoofias, ei pruugi olla tõsi teoloogias, kuna Jumal võib ületada loomuliku loogika nõudeid, või siis seda, et Aristoteles eksis enda metafüüsikas. Bonaventura valis teise võimaluse. Ent miks Bonaventura arvates Aristoteles, antiikmaailma suurim süstematiseerija, eksis? Ilmselt põhjusel, et iga iseseisev filosoofia on määratud eksima olulistes küsimustes lihtsalt kuna see on iseseisev: vaid kristliku usu valguses võidakse välja töötada midagi sellist nagu täielik ja rahuldav filosoofiline süsteem, kuna ainult kristliku usu valguses saab filosoof jääda avatuks ilmutuse suhtes; kui tal puudub see valgus ja saab süsteemi valmis, siis on see vähemasti osaliselt ekslik, nimelt selles kõige olulisemas osas, mis tegeleb Jumalaga ja inimese eesmärgiga. Teisest küljest, kui näha Aristotelese süsteemis suurepäraselt vahendit tõe väljendamiseks ning teoloogia ja filosoofia jumalike tõdede ühtesulatamiseks, siis tuleks tunnista paganliku filosoofi võimet saavutada metafüüsilist tõde, kuigi Averroesi ja teiste aristotelismi tõlgenduste järgi tuleks samuti lubada ja selgitada võimalust eksimuseks isegi Filosoofi poolt. Seda seisukohta jagas Thomas.

Kui vaadata tagasi 13. sajandile, ei tunnistata alati fakti, et Aquino oli innovaator, tema aristotelismi omaksvõtmine oli julge ja “modernne”. Thomas oli silmitsi süsteemiga, mille mõju ja tähtsus kasvasid, mis tundus mitmes mõttes olevat nii ühitamatu kristliku traditsiooniga, aga mis loomulikult köitis mitmete õpilaste ja õpetajate meeli, eriti Pariisi humanitaarteaduskonnas,

peamiselt selle majasteetlikkuse, ilmse koherentsuse ja mõistetavuse tõttu. See, et Aquino haaras härjal sarvist ja kasutas aritotelismi omaenda süsteemi ülesehitamisel oli väga modernne ja omas ülimat tähtsust skolastilise filosoofia tulevikus ja ka filosoofia ajaloos üldiselt. See, et mõned skolastikud hilisemal keskajal ja renessansiajal seadsid aristotelismi halba valgusesse nende tagurliku klammerdumise tõttu kõigesse, mida Filosoof oli öelnud, isegi looduteaduste valdkonnas, ei puuduta Thomast: lihtne fakt on, et nad ei jäänud truuks Aquino vaimsusele. Thomas osutas igatahes võrreldamatu teene kristlikule mõtteviisile, kasutades aristotelismi kui vahendit. Loomulikult tõlgendas ta Aristotelest kristlikult seisukohalt sobivaimal moel, kuna oli oluline näidata, et Aristoteles ja Averroes ei tõusnud ega langenud koos, kui ta tahtis oma ettevõtmises õnnestuda. Enamgi veel, pole korrektne öelda, et Aquinol puudus oskus kohaseks tõlgendamiseks; võib ju mitte nõustuda tema kõigi tõlgendustega Aristotelese kohta, aga pole kahtlust, et arvestades asjaolusid sel ajal ja tema käsutuses oleva asjassepuutuva ajaloolise info vähesust, oli Thomas üks enim täpsemaid ja paremaid Aristotelese kommentaatoreid läbi aegade.

Kokkuvõtteks tuleb siiski rõhutada, et kuigi Thomas võttis aristotelismi omaks kui vahendi oma süsteemi väljendamisel, ei olnud ta Filosoofi pime jumaldaja, kes heitis Augustinuse paganliku filosoofi pärast kõrvale. Teoloogias sammus ta loomulikult Augustinuse jälgedes, kuigi see, et ta võttis aristotelismi omaks kui instrumendi, mis võimaldas tal süstematiseerida, defineerida ja loogiliselt argumenteerida teoloogilisi doktriine viisil, mis oli võõras Augustinuse suhtumisele filosoofias, kuigi seal on palju, mis on tulnud otseselt Aristoteleselt, tõlgendab ta viimast viisil, mis on kooskõlas Augustinusega või väljendas Augustinuse seisukohta Aristotelese kategooriates, kuigi oleks isegi õigem öelda, et ta teeb mõlemat samaaegselt. Näiteks käsitledes Jumalikku teadmist ja ettehooldust, tõlgendab ta Aristotelese doktriini Jumalast viisil, mis vähimalt ei välista Jumala teadmist maailmast ning käsitledes Jumalikke ideid, täheldab ta, et Aristoteles laitis Platonit sellepärast, et too tegi ideed sõltumatuteks nii konkreetsetest asjadest kui ka intellektist, vaikiva vihjega, et Aristoteles poleks laitnud Platonit, kui viimane oleks ideed asetanud Jumala meelde. See on loomulikult Aristotelese tõlgendamine *in meliorem parte* teoloogilisest seisukohast ja kuigi selline tõlgendus paistab lähendavat Aristotelest ja Augustinust, ei esinda see väga tõenäoliselt Aristotelese tegelikku teooriat Jumalikust teadmisesest.

2.KOMMENTAARID KÜSIMUSTELE SEADUSEST *SUMMA THEOLOGICA*'S

Käesoleva töö lisast võib leida kuus küsimust seadusest, mis on tõlgitud *Summa Theologica*'st ja mis käsitlevad järgnevaid teemasid: seadustest üldiselt, seaduse liikidest, seaduse toimest, igavesest seadusest, loomulikust seadusest ja inimlikust seadusest. Ja neid küsimusi koos tõlgetega siinkohal analüüsitaksegi.

2.1. Seadustest (*Quaestio 90*).

Aquino kõneleb seadustest neljas artiklis, küsimusteks on, kas seadus on midagi mõistusepärist, kas seadus on alati suunatud üldisele hüvele, kas iga mõistus on seaduse loomiseks võimeline, kas väljakuulutamisel on seos seaduse jõuga. Ning nendes neljas artiklis vastatud küsimuste abil paneb ta kokku seaduse definitsiooni: seadus on midagi mõistusepärist, mis on suunatud üldisele hüvele, ja selle poolt, kes ühisuse eest hoolt kannab, välja kuulutatud. See definitsioon on asjaolusid arvestades vägagi kaasaegne, kuna tema poolt esitatud tunnused kehtivad senini. Ka praegu on seaduse kehtimiseks vajalik selle väljakuulutamine ja see, et seaduse võtab vastu see, kes kannab hoolt ühisuse eest; toona oli selleks üks isik, nüüd parlament. Samuti olen üpris kindel, et seaduse loojad on planeerinud, et see muudaks asju paremaks, ehk siis üldine hüve on endiselt eemärk. Ning vaevalt, et keegi kahtleb ka selles, et seadus on midagi mõistusepärist.

Kuidas aga Aquino selle definitsiooni kokku sai? Esimeses artiklis küsib ta, kas seadus on midagi mõistusepärist, ning toob välja kolm vastuväidet, miks see nii ei saa olla. Ent nagu me kõik teame, on seadused juhised inimestele, need aga on kindlalt mõistusepärsed, sest “juhis aga ja inimeste tegude mõõt on mõistus, mis on inimeste käitumise esimene printsiip”²⁸ ning lisades sellele Aristoteelse öeldu²⁹, et käitumise esimene printsiip on suunduda eesmärgi poole, tuleb lihtsalt järeldus, et seadus on midagi mõistusepärist.

Teises artiklis küsib Aquino, kas seadus on suunatud üldisele hüvele, ning nagu tal kombeks alustab ta vastuväidetest, öeldes, et paistab, nagu oleks seadus suunatud üksikule hüvele. Nende ümberlukkamisel tugineb ta kahele autoriteedile – Isidorusele³⁰ ja Aristotelesele, kes mõlemad on öelnud, et seadus peab olema suunatud üldisele hüvele. Samuti argumenteerides nii: “Ent

²⁸ S.T., Ia IIae, 90, 1

²⁹ Eth.lib. VII, cap. 8, a med.(viidatud S.T., Ia IIae, 90, 1)

inimelu ülim eesmärk on õnn või õndsus, nagu ülal näidatud (Q. 1 art. 6 ja 7; Q. 2 art. 5 ja 7), millest tuleneb, et seadus enim suundub korra poole, mis on õndsuses. Ja kuna iga osa suunatakse terviku poole ja mittetäiuslik täiusliku poole (ent inimene on osa täiuslikust ühisusest), on vajalik, et seadus eriti suunaks korda üldise õnne poole.”³¹

Kolmandas artiklis küsib Aquino, kas igaüks võib luua seadust, tuues näiteks ka perekonna kui riigi analoogi ja väites, et perekonnapea võib samuti seadusi luua, ning tsiteerides Aristotelest³², kes ütles, et tahe seadust luua on tahe suunata inimest voorusele, ning kuna iga inimene võib teist vooruse poole juhtida, siis võib ka igaüks seadusi teha. Ent selle vastuväiteks on see, et nagu eelmises artiklis näidatud, on seadus suunatud üldisele hüvele, suunata aga kedagi üldisele hüvele saab ainult kas kogu rahvas või keegi kogu rahva asemel juhtija. Seega saab seadust luua ainult kas kogu rahvas või avalik isik, kes kannab hoolt rahva eest. Ning perekonnapea saab küll korraldada oma pere tegevust, aga need korraldused ei oma seaduse jõudu.

Neljandas artiklis käsitleb Thomas seaduse väljakuulutamist, tunnust, mis tänapäeval tundub nii elementaarne, aga mis ilmselt keskajal nii ei olnud, kuna ta selle vajalikkust tõestama pidi. Mis tundub kummaline, kuna Aquino tugineb argumenteerides rooma õigusele, mis tähendab, et kindlasti mitte ei ole tema esimene, kes sellele mõtles. Arutluskäik aga oli tal järgmine: “Seadus on siduv teistele kui juhis ja mõõt. Juhis ja mõõt on aga siduvad läbi selle, et on suunatud neile, keda juhitakse ja mõõdetakse. Seega selleks, et seadus siduva jõu omandaks, mis seadusele kohane on, tuleb seda kohaldada inimestele, keda selle järgi juhtida tuleb. Aga selline kohaldamine toimub läbi selle, et neile teatatakse selle väljakuulutamisest. Seega on väljakuulutamine ise selleks vajalik, et seadusel oleks tema jõud.”³³

Selles *quaestio*’s teeb Aquino ka kaks filoloogilist märkust, pakkudes välja kaks verbi, millest võis tuleneda sõna “*lex*”. Esimeses artiklis räägib ta, et *lex* tuleneb sõnast *ligare* (siduma), kuna seadus kohustab teatud viisil käituma (selgitades, et seadus on inimeste käitumise juhis). Ning neljandas artiklis ütleb ta, et *lex* tuleneb sõnast *legere* (lugema), kuna seadused on kirja pandud (rääkides, miks ei peaks muretsema tulevaste inimeste teadmise pärast seadusest – kirjutatu püsib ja kuulutab end nii alati).

³⁰ Isidorus Sevillast (u. 560-04.04.636), hispaania õpetlane, 600-636 Sevilla peapiiskop. Koostas antiikallikate põhjal entsüklopeedilise teose *Etymologiae*, kirjutas 176.-626.a. toimunud sündmusi käsitleva läänegootide, vandaalide ja sueebide ajaloo.

³¹ S.T., Ia IIae, 90, 2.

³² *Ethic.lib. II, cap. 1, a princ.*

³³ S.T., Ia IIae, 90, 4.

2.2. Seaduse liikidest (*Quaestio 91*).

Siin vaatleb Aquino seaduse liike, küsides igavese, loomuliku, inimliku, Jumaliku ja lihahimu seaduse olemasolu kohta, samuti seda, kas on üks või mitu Jumalikku seadust.

Kõigepealt küsib ta igavese seaduse kohta, alguses esitatud vastuväidetes tuginedes seaduse ühele tunnustele – väljakuulutamise võimatus igavikus ja seadust iseloomustavale omapärale – seadus peab olema kellegi jaoks siduv; kolmandaks vastuväiteks on, et seadus juhib korda eesmärgi poole, aga miski ei saa olla igavene, mis on suunatud eesmärgi poole, sest ainult ülim eesmärk on igavene. Argument, millega Thomas need vastuväited ümber lükkab, on üks seaduse tunnustest – seadus on see, mida on öelnud ühisuse valitseja; ning kuna universumi valitseb Jumalik mõistus, mis omab igavest loomust, siis igavene seadus on olemas. Ent kuigi ta kasutab vaid üht seaduse tunnustest näitamaks, et igavene seadus eksisteerib, ei tähenda see, et puuduksid ülejäänud tunnused, igavene seadus on nii üldisele hüvele suunatud kui ka mõistusepärane – Jumalon ju ülim mõistus. Tõsi, üks nendest seaduse tunnustest siiski igavese seaduse (nagu ka loomuliku seaduse) juures ei kehti – selleks on seaduse väljakuulutamine. Aquino tsiteerib siinkohal Augustinust:³⁴ “Igavese seaduse teadmine on meile sisse pandud.” Seega on igavene seadus midagi iseenesest teada olevat – *per se nota*, mis kaasaegse terminina tähendab loomulikku õigust (vastandina positiivsele).

Teises artiklis küsib ta loomuliku seaduse olemasolu kohta, väites kõigepealt, et kui on olemas igavene seadus, siis pole vaja lisaks loomulikku seadust. Samuti võrdleb ta inimesi ja loomi ja leiab, et looduse asi on suunata loomi, mitte inimesi, kes tegutsevad mõistuse ja tahtega; ning et kuna inimene on vabam kui loom, siis ei peaks ta alluma loomulikule seadusele, sest loomad ju ei allu sellele. Ent vastu vaieldes ütleb ta: “Ent teiste hulgas mõtleb olend suurepärasemal moel allub Jumalikule ettenägelikkusele, kuivõrd ta ise on osa ettenägelikkusest, iseend ja teisi ette nähes. Seega on ta ise osalev igaveses mõistuses, läbi mille omab loomulikku kalduvust sündsä käitumise eesmärgi poole; ja sellist igaveses seaduses osalemist mõtlevas olendis kutsutakse loomulikuks seaduseks.”³⁵ Ta väljendab seda ka teisiti - loomulik seadus on see osa igavesest seadusest, mille järgi eristatakse head ja halba. Seega on loomulik seadus olemas. Ja seaduse tunnused on siin nagu igavese seadusegi puhul (sest on ju loomulik seadus osa igavesest seadusest) ühe erandiga – ka loomulik seadus ei ole väljakuulutatud, vaid on inimestesse “sisse pandud”.

³⁴ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin. (tsiteeritud S.T., Ia IIae, 93, 2)

Kolmandas artiklis küsib ta inimliku seaduse kohta, kaheldes kõigepealt selle vajaduses – on ju olemas igavene seadus ja loomulik seadus, milleks veel inimlikku seadust vaja on? Samuti kahtleb ta inimeste võimekuses – kuna seadusel on mõõtev loomus, aga inimese mõistusest pole mõõtmise juures asja, see on ebakindel. Aga ometi leiab ta, et inimlikku seadust on vaja, kuna loomulik ja igavene seadus on nii üldised, et neid on vaja inimelus ette tulevateks konkreetsemateks juhtudeks täpsustada, ehk siis luua inimlik seadus. Ja olgugi inimese mõistus kehvem kui Jumalik ja olgugi inimlikud seadused ekslikud ja ebakindlad, parem seegi, kui päris ilma olla.

Neljandas artiklis kõneleb Aquino Jumalikust seadusest, leides, et kuna igavene seadus pärineb samuti Jumalikust allikast ning on olemas veel loomulik ja inimlik seadus, siis pole mõtet üle pingutada. Ning viitab ka sellele, et Jeesus Siiraki raamatu³⁶ 15:14's öeldakse, et Jumal jättis inimese tema enda otsustusvõime kätte ehk siis enda mõistuse valitseda, mistõttu pole Jumalikku seadust vaja. Ent vastuväitena ütleb ta, et lisaks loomulikule eesmärgile on inimesel ka üleloomulik eesmärk, mille suunas on juhiseks vaja just Jumalikku seadust, sest selline üleloomulik eesmärk ületab inimese loomulikke võimeid ja ise ta lihtsalt ei saaks hakkama. Ning teise olulise põhjusena viitab ta Augustinusele,³⁷ kes leidis, et inimlik seadus on liiga nõrk, karistamaks ja keelamaks kõike halba, kuna inimesed võivad hoogu sattuda ja koos halvaga ka palju head hävitada, seega on vaja Jumalikku seadust, mis sekkub asjasse ülevalt ja on igati usaldusväärne.

Ja Jumaliku seaduse käsitlemisega ta jätkab ka viiendas artiklis, küsides, kas on vaid üks Jumalik seadus. Loomulikult leiab ta, et on kaks seadust – uus ja vana, ehk siis Uus Testament ja Vana Testament. Selle põhjusena näeb Thomas kristliku filosoofi ja teoloogina seda, et ka enne Kristuse tulekut oli inimestel vaja midagi, mis neid, veel alles ebatäiuslikke, juhiks nende eesmärgi poole, ning selleks juhiseks oli siis Vana Testament; aga pärast Kristuse tulekut ei olnud Vana Testament enam piisav ja oli vaja uut, täiustatud Jumalikku seadust – Uut Testamenti. Enamgi veel, kuna kristluses väidetakse, et pääsemine tuleb vaid läbi Kristuse, ei saanud enne teda olla seadust, mis inimesi pääsemisele juhib, aga ettevalmistamiseks Kristuse tulekut, oli vaja, et sellele rahvale, kelle hulgast ta pidi tulema, antaks seadus, mis valmistaks inimesi ette ta tulekuks ja mis sisaldaks esimesi viiteid pääsemisele.

³⁵ S.T., Ia IIae, 91, 2.

³⁶ Jeesus Siirak, Ješua Sirahi poeg, juudi kirjatundja, umbes 180. e.Kr. kirjutatud Siiraki raamatu (*Ecclesiasticus*) autor; Jeesus Siiraki raamat on Vana Testamendi apokrüüfidest vanim, on säilinud heebrea keeles ja kreeka tõlkes.

³⁷ De lib. arb. lib. I, cap. 5 et 6

Viimases, kuuendas artiklis küsib Aquino lihahimu seaduse kohta. Selle liigi kohta ei leidnud ma üheski kasutatud allikas mingitki viidet, mille põhjuseks on tõenäoliselt see, et seaduseks tunnistab Thomas ta vaid osaliselt ja pigem karistusena kui seadusena: “Meelelist korratut suundumust ennast, mis algsest õiglusest loobumisest tuleneb, kutsutakse liha seaduseks ehk lihahimu seaduseks, ja mis omab seaduse loomust, niivõrd kui on Jumalikust seadusest tulenev ja inimest karistav, kes on oma väarikusest loobunud.”³⁸ Seega on lihahimu seaduseks pigem loomadele kui inimestele ning vaid mõistuslikust käitumisest eemaldunud inimesele on see seaduseks, ning talle saab osaks karistus oma väarikusest ilma jääda.

Jumal juhatab kogu oma loomingut enda poolt loodud korra abil. Inimese jaoks avaldub see kord õiguses kui vahendis, mis aitab inimestel saavutada oma eesmärgi. Thomas leidis, et inimestel on kaks eesmärki, mille poole nende loomus püüdleb: üleloomulik e. Jumalik ja loomulik e. inimlik. Seega jaguneb ka õigus kui nende saavutamise vahend kahte liiki – jumalik ja inimlik. Need mõlemad jagunevad omakorda kahte liiki: positiivne e. kehtestatud õigus ja loomulik e. iseenesest olemasolev õigus. Niimoodi struktureeritud õigussüsteemi väljendab järgmine skeem:³⁹

	Loomulik õigus	positiivne õigus
Jumalik õigus	<i>lex aeterna</i>	<i>lex divina</i>
Inimlik õigus	<i>lex naturalis</i>	<i>lex humana</i>

2.3. Seaduse toimest (*Quaestio 92*).

Siin käsitleb Thomas kahte valdkonda – kas seaduse toimel muutuvad inimesed paremaks ja kas on sobiv väita, et seaduse toimed on valitsemine, keelamine, lubamine ja karistamine.

Esimeses artiklis esitab ta kõigepealt väite, et seadus ei saa inimesi heaks teha, sest vaid voorused, mis on inimestele Jumala poolt antud, teevad inimesi heaks. Samuti ütleb ta, et seadusele allumise eelduseks on fakt, et inimesed on head, mitte vastupidi. ning seejärel toob ta välja võimaluse, et osa seadustest võivad olla türanlikud, suunatud vaid valitseja enda heolule, mistõttu ei saa need kuidagi inimest paremaks muuta. Ent peamise argumendina nende väidete ümberlukkamiseks kasutab ta üht seaduse tunnust - seadus on valitseva mõistuse öeldu, millega

³⁸ S.T., Ia IIae, 91, 6

³⁹ Luts, M. Sissejuhatus õigusfilosoofiasse, lk.73-74

alluvaid juhitaakse ja mistahes alluv on vooruslik, kui ta allub hästi sellele, kelle poolt teda valitsetakse; ja sel viisil “on mistahes subjekti voorus see, et ta on hästi alluv valitsejale,” nagu Filosoof ütleb.⁴⁰ Ja nii iga seadus on suunatud sellele, et talle subjektide poolt allutaks. Mistõttu on ilmne, et seadusele on omane, et see juhib subjekte neile omase vooruse juurde. “Kui aga seadusandja suundub tõelisele hüvele, mis on üldine hüve, mis on juhitud Jumaliku õigluse järgi, järgneb, et inimesi läbi seaduste lihtsalt heaks tehakse. Kui tõesti seadusandja tahe on selle poole suunatud, mis ei ole lihtsalt hea, vaid kasulik ja meeldiv endale või Jumaliku õiglusega vastuolus, siis ei tee seadus inimesi heaks lihtsalt, vaid selle järgi, nimelt sellise valitsemise suhtes.”⁴¹ Seega vastab Thomas alguses toodud väidetele, et kuna seadus juhib inimeste käitumist ja suunab neid vooruse poole, muudab see neid ka paremaks. Teisele väitele vastab ta, et mõned inimesed järgivad küll seadusi loomupärasest headusest, aga on ka teisi, kes teevad seda vaid karistuse hirmus ja nii saavad nad paremaks läbi harjumuse õigesti käituda. Ning türannide ja nende seaduste kohta ütleb ta, et inimesed, järgides selliseid seadusi on head mitte iseenesest, vaid selle valitsemise korra suhtes.

Teises artiklis küsib Thomas seaduse tegude kohta. Ning tuginedes Isidorusele, kes on öelnud:⁴² “Iga seadus kas lubab midagi, näiteks vapper mees võib nõuda preemiat; või keelab, näiteks ei luba mitte kellelgi nõuda abiellumist pühitsetud neitsiga; või karistab, näiteks, kes mõrva sooritab, tuleb hukata,” leiab ta, et seaduse peamised teod on valitsemine, käskimine, keelamine, karistamine. Ja põhjendab seda lisaks Isidoruse autoriteedile ka sellega, et inimeste tegusid on mitut liiki – vooruslikud teod, mida seadus siis käsib sooritada või valitseb neid (ütleb, kuidas sooritada), pahelisuse teod, mida seadus keelab sooritada, vahepealsed teod (või siis ebapiisavalt head või halvad), mida seadus lubab. Ning lisaks neile on veel karistus ja hirm selle ees ning nii allutatakse inimesi seadusi järgima. Soovimine ja premeerimine aga ei ole seaduse teod. Need on mõjutusvahendiks vahendiks inimesele, kes soovib teisi seaduskuulekatena näha, ent kellel pole õigust seadust luua.

2.4. Igavesest seadusest (*Quaestio 93*).

Siin selgitab Aquino pikemalt, mida ta peab silmas igavese seaduse all, seda kuues artiklis, küsides: mis on igavene seadus, kas see on kõikidele teada, kas kõik seadused tuletatakse sellest,

⁴⁰ Polit. lib. I, cap. ult. (viidatud S.T., Ia IIae, 92, 1)

⁴¹ S.T., Ia IIae, 92, 1

kas paratamatud asjad alluvad igavesele seadusele; kas loomulikud juhused alluvad igavesele seadusele; kas kõik inimlikud asjad alluvad sellele.

Esimeses artiklis küsib Thomas, kas igavene seadus on ülim tüüp, mis eksisteerib Jumalas. Ta kõneleb Jumalast kui kunstnikust või meistrist, kellel on idee tööst, mida on vaja teha, ja vahenditest, millega seda teha. Jumal kujutleb kõiki olendeid, vastavalt nende erinevatele liikidele, ta kujutleb nende eesmärke ja vahendeid eesmärkide saavutamiseks. Ja see Jumalik tarkus, mis juhib kõiki asju vastavuses nende eesmärgiga, mis omakorda on vastavuses kogu loodud maailma eesmärgiga, Jumaliku täiuslikkuse ühendus on igavene seadus.⁴³ Seega igavene seadus ei ole midagi muud kui Jumaliku tarkuse tüüp, mille järgi on suunatud kõik teod ja liigutused.⁴⁴

Teises artiklis mõtiskleb ta teemal, kas igavene seadus on kõigile teada, sest esialgu tundub, et tuginedes Apostli öeldule, ei saa keegi teada, mis on Jumalas peale Jumala vaimu,⁴⁵ aga igavene seadus on Jumalas eksisteeriv tüüp. Ent selle vastu ütleb Augustinus: “Igavesse seaduse teadmine on meile sisse pandud.”⁴⁶ Seega ehkki igavest seadust teavad nii nagu see on iseeneses ja Jumalikus meeles, vaid Jumal ja õndsad, kes Jumalat olemuslikult näevad, ometi, mingit teadmist omavaks peetakse kõiki osalejaid tüübis kui mingisuguses tões, kes omavad vähimat teadmist loomulikest printsiipidest, ka igavesest seadusest, mis on muutumatu tõde.⁴⁷ Ja siit tuleb välja ka varem mainitud asjaolu, et igavene seadus (ja ka loomulik seadus kui igavesse seaduse osa) on erandlik ühe seaduse tunnuse osas – selle puhul ei ole vajalik väljakuulutamine, sest see on inimestele iseenesest teada – *per se nota*.

Kolmandas artiklis räägib ta sellest, kas kõik seadused tulenevad igavesest seadusest, alustades kõigepealt välja tuues ilmselget sobimatust igavesse seaduse ja lihahimu seaduse vahel ning jätkates sellega, et osa seadusi võivad olla pahatahtlikud, mis samuti ei sobi igavesse seaduse tunnusega, et selle järgi oleks kõik korrastatuim. Ent tuginedes Augustinusele, kes ütleb, et miski ei ole õige või seaduslik, mis ei ole igavesest seadusest kaasa aidatud ja seda lisaks põhjendades veel sellega, et Jumal kui esimene ja ülim valitseja määrab teistele valitsejatele plaani, kuidas nemad peaksid valitsema. Sest igavene seadus on ülima valitseja plaan valitsemiseks, ning nii on vajalik, et kõik valitsemise plaanid, mis on alamates valitsejates, tuletataks igavesest seadusest. Ent alamate valitsejate sellised plaanid on mingisugused seadused

⁴² Etymol. lib. V, cap. 19 (viidatud S.T., Ia IIae, 92, 2)

⁴³ Copleston, F.C. Aquinas, p.212

⁴⁴ S.T., Ia IIae, 93, 1

⁴⁵ 1 Ko. 2:11

⁴⁶ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.

ning seetõttu kõik seadused, niivõrd kui osalevad õiges mõistuses, sedavõrd tuletatakse igavesest seadusest.⁴⁸

Neljandas artiklis küsib Thomas, kas paratamatud ja igavesed asjad alluvad igavesele seadusele. Nagu ta tõestab esimeses artiklis, on igavene seadus Jumaliku valitsemise tüüp. Seega kui miski allub Jumalikule valitsemisele, allub see ka igavesele seadusele, mis aga Jumalikule valitsemisele ei allu, ei allu ka igavesele seadusele. Nii seega alluvad igavesele seadusele kõik, mis on Jumala poolt loodud asjades, mis on kas juhuslikud või paratamatud; see, mis on omane Jumalikule olemusele või loomusele, ei allu igavesele seadusele, vaid on igavene seadus ise.⁴⁹

Viiendas artiklis küsib Aquino, kas loomulikud juhused alluvad igavesele seadusele. Loomulike juhuste all peab ta ilmselt silmas loodusnähtusi, sest viidatud piiblitšitaadis⁵⁰ räägib ta merest ja veest, samuti loodusest üldiselt. Ning ta jõuab sellisele järeldusele: “Nii nagu inimene paneb mingisuguse tegude sisemise printsiibi nõudmise endale alluvatele inimestele, nii ka Jumal paneb tervele loodusele kohaste tegude printsiibid, ja seetõttu sel moel Jumalat öeldakse käskivat kogu loodust, vastavalt L. 148:6 : “Käsu ta on andnud, et ei ületataks.” Ja seeläbi ka kogu looduse kõik teod ja liigutused alluvad igavesele seadusele. Sel moel mittemõistuslikud olendid alluvad igavesele seadusele niivõrd, kui liigutatakse Jumaliku ettenägelikkusega, ent mitte käsu mõistmisega, nagu mõistuslikke olendeid.”

Kuuendas artiklis küsib Thomas, kas kõik inimlikud asjad alluvad igavesele seadusele. Ja tuginedes Augustinusele, kes ütleb:⁵¹ “Keegi ei saa mingil moel eirata ülima Looja ja valitseja seadusi, kelle poolt universumi rahu juhatakse.” Aga kahel moel saab alluda igavesele seadusele, kas läbi teadmise või läbi teo ja kire. Viimasel viisil alluvad igavesele seadusele mittemõistlikud olendid, aga mõistuslikud olendid alluvad loomulikule seadusele mõlemal moel – nad omavad teadmist igavesest seadusest ja samas on nendes mingi loomulik kaldumus selle poole, mis on kooskõlas igavesest seadusega. Ent ometi halbades inimestes on need mõlemad viisid rikutult, sest loomulik kaldumus vooruse poole moonutatakse paheliste harjumustega ja loomulik teadmine hea kohta tumendatakse läbi kirgede ja patu. Heas inimeses on need viisid aga täiuslikumalt, sest peale loomuliku teadmise hea kohta lisandub neile teadmine usust ja tarkusest ning peale loomuliku kalduvuse hea poole lisandub neile armu ja vooruse motiiv.⁵²

⁴⁷ S.T., Ia IIae, 93, 2

⁴⁸ S.T., Ia IIae, 93, 3

⁴⁹ S.T., Ia IIae, 93, 4

⁵⁰ Õp. 8:29

⁵¹ De civ. Dei, lib. XIX, cap. 12, circa fin. (viidatud S.T., 93, 6)

2.5. Loomulikust seadusest (*Quaestio 94*).

Selles *quaestio*'s küsib Aquino kuus küsimust: mis on loomulik seadus, millised on loomuliku seaduse käsud, kas kõik vooruse teod on loomulikust seadusest, kas loomulik seadus on üks kõikide juures, kas seda on võimalik inimese meelest kustutada. Siin kasutab ta ka kreeka keelset mõistet *synderesis*, mis väärib veidi pikemat käsitlust. Kuna argumenteerimine on muutlik ja teatud mõttes mobiilne, kuna see liigub oma deduktsioonides printsiipidest järeldusteni ning selles protsessis on võimalik petta, peaks iga argumentatsiooni osa tulenema teatavast teadmisesest, millel on kindel ühtsus ja stabiilsus. Selline tõde ei tulene diskursiivsest uurimisest, pigem esitletakse seda intellektile korruga. Just nagu argumenteerimine teoreetilistes valdkondades alustab deduktiivselt teatavatest iseenesest teadaolevatest printsiipidest (sellist harjumust kutsutakse arusaamiseks), nii peab samuti praktiline argumenteerimine tegema oma järeldusi iseenesest teadaolevatest printsiipidest (näiteks, et kurja ei tohi teha, et Jumala käske tuleb järgida jne.) ning sellist harjumust kutsutakse *synderesis*'eks. Seetõttu võib väita, et *synderesis* eristub praktilisest argumenteerimisest mitte suutlikuse olemuse tõttu, vaid kui harjumus, mis on mingil viisil kaasa intellekti mõjutavast valgusest meie meelde sündinud nagu see on teoreetiliste printsiipide harjumuse puhul (nagu näiteks, et iga tervik on suurem kui selle osa ja muud taolised). Kuigi me vajame sellegipoolest aistingu tajumist ja mälu, et muuta meie teadmine nendest kindlaks. Ning nii võib öelda, et *synderesis* tähendab kas lihtsalt harjumust või suutlikkust, mis on meis arenenud kaasasündinud harjumuse tõttu.⁵³

Esimeses artiklis küsib Aquino niisiis, kas loomulik seadus on harjumus, ning jõuab järeldusele, et on küll, seda küll osaliselt: “Loomulik seadus ei ole mingi harjumus täielikult, vaid mittetäielikult; harjumuseks nimetatakse seda niivõrd, kuivõrd mingid käsud selles sisalduvad, mis harjumusega mõistuses endas on.”⁵⁴

Teise artiklis küsib Aquino, kas loomuliku seaduse käske on üks või palju. Ja leiab, et kuna loomuliku seaduse korraldus vastab inimese loomulikele kalduvustele, inimese loomus ja eesmärk on aga vaid üks, siis ju nagu poleks vaja mitmeid loomuliku seaduse käske. Aga samas on inimeses mitmeid loomulikke kalduvusi (püüdlus headuse poole, soov säilida, teada tõde Jumalast jpm) ning seetõttu on vaja mitmeid loomuliku seaduse käske; need tulenevad küll ühest peamisest – tee head ja väldi halva tegemist.

⁵² S.T., Ia IIae, 93, 6

⁵³ Bourke, V.J. The Pocket Aquinas, p.199.

⁵⁴ S.T., Ia IIae, 94, 1

Kolmandas artiklis uuritakse, kas kõik vooruste teod tulenevad loomulikust seadusest. Ja peamine kahtlus selle kohta tõusetub sellepärast, et mitte kõik ei ole vooruslikud, samas kui loomulik seadus on kõigis. Aga Thomas leiab arutledes, et “loomulikule seadusele on omane kõik, mis sellele suunatud, et inimest kallutataks oma loomusele kohaselt; seega, kuna mõistuspärane hing on kohane vorm inimesele, on igas inimeses loomulik kaldumus selle poole, mida tehakse mõistuse järgi; ja see on, mida tehakse vooruse järgi; seega selle järgi kõik vooruste teod on loomulikust seadusest; ütleb ju igaühe kohane mõistus loomulikult seda, et vooruslikult käitutaks.”⁵⁵

Neljandas artiklis küsib Aquino, kas loomulik seadus on kõikide juures üks, jõudes järeldusele, et “üks on kõikide juures loomulik seadus, mis on kõigile ühine esmane printsiip, vastavalt õiglusele ja vastavalt teadmisele; võib juhtuda, et midagi kellelegi kohast, mis on tuletatud üldisest, et ei ole sama kõikide juures.” Sest kuna kõik inimesed käituvad mõistuse järgi, on loomuliku seaduse üldine esimene printsiip sama kõikide juures, ent kui seda käsku täpsustama hakatakse, tekivad erinevused ja vahel koguni vead.

Viiendas artiklis küsib Aquino, kas loomulikku seadust saab muuta. Kuna loomulik seadus põhineb inimese loomusel, siis on selge, et seda ei saa muuta, kuna inimloomus on alati põhimõtteliselt sama ja muutumatu ning seda igal pool. Aga seda võib täiendada, see tähendab, et käske, mis on kasulikud inimese elule, võib lisada Jumaliku või inimliku seaduse kaudu, kuigi need käsud ei saa otseselt loomuliku seaduse osaks; vähendades aga ei saa loomulikku seadust üldse muuta. Loomuliku seaduse esmased käsud (nt. elu tuleb säilitada) on täiesti muutumatud, kuna nende järgimine on absoluutselt vajalik inimese heaoluks, ning ka järeldused nendest on muutumatud, kuigi Thomas tunnistab, et neid võib muuta vähestel juhtudel, teatud erilistes olukordades. Ta ei pea nende all silmas n.ö raskeid olukordi, vaid pigem näiteks juhust, kui iisraellased põgenesid koos egiptlaste kaupadega. Ta leiab, et selles olukorras käitus Jumal kui ülim valitseja, kellele kuuluvad kõik asjad, mitte kui seaduseandja, andes kõne all olevate kaupade omandiõiguse iisraellastele, nii et nood ei sooritanud selles olukorras vargust. Nii viitab Thomase arvamus loomuliku seaduse sekundaarsete käskude muutmise võimaluse tunnistamine pigem sellele, mida skolastikud kutsuvad *mutatio materiae*’ks, kui sellele, et muutub käsk ise: pigem on nii, et teo asjaolud on sedavõrd muutunud, et see ei käi enam keelu alla, ja see keeld on ise muutunud.⁵⁶

⁵⁵ S.T., Ia IIae, 94, 3

⁵⁶ Copleston, F.C. A History of Philosophy, Vol. 2, part 2, p.128.

Kuues artikkel küsib, kas loomulikku seadust saab inimese südamest hävitada. Vastus sellele küsimusele on: “Inimeste südametest ei saa hävitada loomulikku seadust tema ühiste ja üldiste kõikidele teatud printsiipide osas, vaid ainult mingite üksikute ja väiksemate osas.”⁵⁷ Ja nende sekundaarsete käskude osas võib loomulikku seadust inimeses rikkuda, kuivõrd mõistust võivad tumendada lihahimu ja muud kired. Tundub, nagu sooviks Thomas, et Jumal ilmutaks ka neid teiseseid käske ja annaks neile siduva jõu, sest paljud inimesed käituvad pigem tunnete kui mõistuse ajal.⁵⁸

2.6. Inimlikust seadusest (*Quaestio 95*).

Seda teemat käsitleb Thomas neljas artiklis, mõtiskledes inimliku seaduse kasulikkuse, päritolu, omaduste ja liigituse üle. Ja suurimaks autoriteediks on siin Isidorus, kellele ta sagedalt viitab. Kahes viimases artiklis tuueks koguni lihtsa, põhjendamata väite – seda tõestab Isidoruse autoriteet, mis on hämmastav, kuna Aquino on öelnud: “Autoriteedile toetuv argument on nõrgim.”⁵⁹ Ilmselt on ta nii teinud põhjusel, et Isidorus on oma *Etymologiae*’s piisavalt oma väiteid tõestanud ja ta ei tahtnud neid kordama hakata.

Esimene artikkel on sellest, kas on kasulik, et mingid seadused luuakse inimeste poolt, kaheldes selles eelkõige neis sisalduvate karistuste pärast, arvates, et heaga saab paremini kui kurjaga. Ent vastuargumendiks toob ta just Isidoruse ütluse, selle kohta, et kõlvatuid tuleb karistusega hirmutada, et nad vooruslikud saaksid rahus olla. Sest vooruslikele tõesti pole vaja inimlikke seadusi ja karistuse hirmu, aga kõik inimesed ju ei ole sellised; ning nende vaos hoidmiseks ongi inimlikud seadused. Ning samuti on inimlikud seadused kasulikud, kuna nad annavad teatavad üldised juhised, mille järgi saab ka tulevikuplaane teha, samas kui teatavad üksikud juhused jäävad kohtunike otsustada.

Teises artiklis küsib Thomas, kas kõik inimlikud seadused tulenevad loomulikust seadusest ja esmapilgul tundub igati loogiline, et see nii ei ole, kuna loomulik õigus ja positiivne õigus on olemuselt vastandlikud. Ent samas on ju iga seaduse tunnus mõistusepärasus ning loomulik seadus on esimene mõistuse juhised, seega on vältimatu, et inimliku seadused peavad olema tuletatud loomulikust seadusest. Siingi kasutab Aquino kunstniku/meistri paralleeli, võrreldes loomulikku seadust üldise kavandiga ja inimlikku seadust konkreetse asjaga, mis valmis saab:

⁵⁷ S.T., Ia IIae, 94, 6.

⁵⁸ Copleston, F.C. Aquinas, p. 227

“Nagu kunstnik peab maja üldise vormi selliseks või teistsuguseks maja kujuks määrama; seega tuletatakse midagi loomuliku seaduse üldistest printsiipidest läbi järeltõlke; nii tõesti läbi mingi piiritlemise viisi võib tuletada keelu “ei tohi tappa” kui mingi järeltõlke keelust “kellelegi ei tohi halba teha”; nii on loomulikus seaduses määratud, et neid, kes patustavad, karistatakse; ent milline karistus või kuidas karistatakse, see on looduse seaduse mingisugune piiritlemine.”⁶⁰

Ning samuti on inimlikus seaduses võimalik näha otseselt loomulikust seadusest üle võetut.

Kolmandas artiklis küsib Aquino, kas Isidorus kirjeldab sobivalt seaduse loomust, arvates, et ta on seda liiga paljusõnaliselt kirjeldanud. Isidorus nimelt ütleb:⁶¹ “Seadus on kõlbeline, õiglane, loomusele võimalik, isamaa tavale kohane, sobiv koha ja ajaga, paratamatu, kasulik, samuti avalik, mitte kedagi ebaselguse tõttu valearvamusel hoidev, mitte kellegi isiklikuks mugavuseks, vaid kodanike üldiseks heaoluks kirjutatud.” Ning Aquino arvab esialgu, et sealt võiks välja jätta päris mitmed tunnused, kuna need osaliselt kattuvad, aga nagu varem mainitud, Isidoruse autoriteeti tunnustades, aktsepteerib ta ka neid tunnuseid.

Neljandas artiklis küsib Thomas, kas Isidorus räägib sobivalt inimlike seaduste jaotusest. Ent nagu eelmiseski artiklis alistub ta Isidoruse autoriteedile ja leiab, et selline seaduste jaotus on sobiv, öeldes: “Inimlik seadus, mis on tuletatud loomulikust seadusest, jaotatakse *ius gentium*’iks ja *ius civile*’ks. Mis on suunatud üldisele hüvele, jaotatakse täideviijate erinevuse järgi kas sõdurite, valitsejate või preestrite seadusteks; või valitsejate või nende erinevuse järgi, kelle kohta seadusi esitatakse; ja lõpuks nende nimede järgi, kes seadusi annavad.”⁶²

⁵⁹ S.T., Ia, 1, 8, ad 2

⁶⁰ S.T., Ia IIae, 95, 2

⁶¹ Etymol.lib.V, cap.21

⁶² S.T., Ia IIae, 95, 4.

LÕPPSÕNA

Sellised olid lühikesed kommentaarid Aquino Thomase *Summa Theologica*'s kirjeldatud seaduse olemusele ja liikidele. Tõsi, et tegu ei ole kõige aktuaalsema teemaga, nagu ka ei ole käesolevas töös püstitatud ja tõestatud mingit uut teooriat Aquino seaduseõpetuse kohta, samas on innovatiivsuseks vaja teadmisi minevikust ja loodetavasti just seda see töö võiks lugejale anda.

Antud kirjutise tähtsaimaks tõdemuseks on ilmselt avastus, et Thomase definitsioon seadusest on suuresti tänini paikapidav, hoolimata selle ligi 800-aastasest vanusest. Eriti just see, et seaduse kehtimiseks on vajalik selle väljakuulutamise ning see, et seaduse kirjutajaks peab olema kogu rahva eest hoolt kandev isik, praegusel ajal küll isikud – parlament. Aga vaevalt, et keegi seadusandjatest ka eitaks, et seadus peab olema mõistusepärane ja suunatud üldisele hüvele. Seega on Thomas väärt kõiki sissejuhatuses toodud ülistusi ning oli samuti tõeliselt modernse mõtlemisega, nagu mitmes kohas väidab Copleston.

Lisaks sisaldab käesolev bakalaureusetöö Thomase seisukohti eksisteerivatest seaduse liikidest, milleks siis on igavene, loomulik, Jumalik ja inimlik, mis kõik on vajalikud inimese ülima eesmärgi – igavese õndsuse – saavutamiseks. Ning nendele liikidele lisaks nimetab ta ka lihahimu seadust, mida küll võib osaliselt seaduseks nimetada, aga pigem on siiski tegu karistusega: “Meelelist korratut suundumust ennast, mis algsest õiglusest loobumisest tuleneb, kutsutakse liha seaduseks ehk lihahimu seaduseks, ja mis omab seaduse loomust, niivõrd kui on Jumalikust seadusest tulenev ja inimest karistav, kes on oma väarikusest loobunud.”⁶³

Igavene ja loomulik seadus küll ei vasta ühe tingimuse osas, milleks on seaduse väljakuulutamise, eeltoodud seaduse definitsioonile, ent seda sellepärast, et need on niivõrd olulised, et need on inimesesse “sisse pandud”, mistõttu pole vaja neid veel lisaks välja kuulutada samal moel nagu Jumalikku ja inimlikku seadust. Ja nii võib öelda, et igavene seadus on Jumalikust allikast pärinev loomulik õigus, loomulik seadus on inimlikust allikast pärinev loomulik õigus, Jumalik seadus on Jumalikust allikast pärinev positiivne õigus (sisaldub peamiselt piiblis) ning inimlik seadus on seega inimlikust allikast pärinev positiivne õigus.

Seaduse toimest kõneledes leiab Thomas, et seadus muudab inimesi paremaks, kuna isegi kui seadustele allutakse vaid hirmust, muutub selline õiguskäitumine harjumuseks ning inimene seeläbi paremaks. Samuti jõuab ta järeldusele, et seaduse toimed on valitsemine,

käskimine, keelamine ja karistamine. Seda põhjusel, et ka inimeste tegusid on mitmesuguseid: vooruslikud teod, mida seadus käsib sooritada või valitseb neid (ütleb, kuidas sooritada), pahelised teod, mida seadus keelab, ning vahepealsed teod (pole ei piisavalt head ega halvad), mida seadus lubab. Ning neile lisaks veel karistus ja hirm selle ees, mille abil allutatakse inimesi seadust järgima.

Igavesest seadusest pikemalt rääkides jõuab Aquino järeldusele, et igavene seadus on ülim tüüp, mis eksisterib Jumalas. Ning selle tüübi kohaselt on suunatud kõik inimeste teod, nagu ka kogu loodus. Ning seega tulenevad ka kõik muud seadused igavesest seadusest.

Seejärel räägib Thomas pikemalt loomulikust seadusest, tuues välja ka kreekakeelse termini *synderesis*, mis tähendab loomulikku kaasasündinud harjumust järgida teatud esmaseid printsiipe. See termin on oluline seetõttu, et just niisugune harjumus on loomulik seadus. Ning seetõttu on loomuliku seaduse tähtsaim käsk – ära tee kurja – ühine kõigile rahvastele, kuigi selle täpsustused võivad erinevatel rahvastel erineda.

Viimases käsitletud küsimuses arutleb Thomas Isidoruse autoriteedile tuginedes põhjalikumalt inimliku seaduse üle, jõudes järeldusele, et kuigi on olemas igavene ja loomulik seadus, peab siiski olema ka inimlik seadus, sest nendes sisalduvad karistused aitavad efektiivseimalt vaos hoida inimesi, kes muidu seadust ei järgiks. Samuti on inimlik seadus oluline, kuna täpsustab looduslikku seadust, mis annab vaid üldised juhised.

Aquino Thomas ja *Summa theologica* ei ole aga nende kuue küsimusega juristide jaoks veel kaugeltki ammendunud, sest seaduse üle arutlevaid küsimusi on *Summa theologica*'s veel palju, tõsi, suurem osa neist käsitleb Jumalikku seadust ehk siis piiblit, aga õiguse ajaloo ja õiguse filosoofia arenguloos on needki olulised. Samuti on Aquino mõtisklenud õigluse üle, mis on samuti nii eesti keelde tõlkimata kui ka kommenteerimata. Seega on materjali nii filoloogidele, ajaloolastele, filosoofidele, teoloogidele kui ka juristidele veel mitmeteks aastateks. Tahaks vaid loota, et keegi selle ette võtaks.

⁶³ S.T., Ia IIae, 91, 6

SUMMARY

AQUINO THOMAS: DE LEGE

St. Thomas Aquinas was the most distinguished scholar in medieval times and he can be called the most devoted Aristotelian of Christian philosophy.⁶⁴ Elmar Salumaa even names him “the most gigantic thinker in catholic church, who has managed to arrange all the details of its teaching into one unite system.”⁶⁵

In Christian theological tradition the methodological reform was that he did not start from belief in his study, but from philosophy (natural reason) and experience. The knowledge accomplished based on these was united with Christian theology in the end, this way developing the “perfect knowledge”. Thomas followed Aristotle in the philosophical basis of his teachings, its theological essence originated primarily from Augustinian tradition. So was Aquinas’ Christian philosophy a synthesis of the teachings of Aristotle and Augustine.⁶⁶

So considering those compliments I decided that there is too few Estonians that have dealt with the works of this distinguished man. And I chose 6 questions considering law to translate and comment. Those were questions 90-95 from *secunda secundae* of *Summa theologica*. And the questions were about law in general (which by the way provided us with the definition of law that is still correct), the division of law, the effects of law and then closely about eternal law, natural law and human law. Those 6 questions constitute the second part of the thesis. The first part is general introduction of Thomas’ life, works, philosophical system and as he was a theologian and a philosopher, the relations of theology and philosophy in his works.

The most important conclusion that resulted from this thesis was the fact that Thomas’ definition of law is still valid. He says that law is something pertaining to reason that is directed to the common good, it has been given by someone who takes care of community and it has to be promulgated. Especially important are two features – promulgation, which is still a very important characteristic of law, and the fact that only the people or the caretaker of community can give laws, then it was usually monarch, nowadays it is parliament. But also I am quite sure that no member of legislative organs would say that it is not necessary for a law to be pertaining to reason or to be directed to the common good.

⁶⁴ Luts, M. Sissejuhatus filosoofiasse, lk.72

⁶⁵ Salumaa, E. Filosoofia ajalugu II, lk.112

⁶⁶ Luts, M. Sissejuhatus filosoofiasse, lk.73

Thomas then explains the species of law. He thinks that there are four of these – eternal law, natural law, Divine law and human law. He also names the fifth, the law of flesh, but it is a law only partly, because it is rather a punishment as it diminishes the person.

Eternal and natural law do not match the definition of law in one feature – they do not have to be promulgated to be effective as they are “put into” people, they are *per se nota*. And the reason for it is the fact that they are so important that people cannot achieve their ultimate supernatural end without them.

When speaking of the effects of laws, Thomas finds that law makes people better, because even if someone is not virtuous and obeys laws only because of the fear of punishment, soon one becomes used to that kind of behavior and becomes a better person.

When considering the eternal law Aquino comes to a conclusion that the eternal law is the ultimate type that exists in God. And as this type directs all the actions of people and also all the nature, the eternal law is the starting point of all the other laws that derive from that.

Then Thomas speaks of natural law, saying that natural law is a habit. But it is a special kind of habit – *synderesis*, that is a natural inborn habit to follow certain primary principles. And as it is inborn, the primary precept of natural law – do no harm – is common everywhere. Even though its elaborations may differ.

In the last question considered Thomas contemplates on the human law. He concludes that even though there is the eternal law and the natural law, there still has to be the human law. It is because of the fact that the punishments containing there are the most effective measures for controlling people who otherwise would not obey the laws. Also is the human law important because of the fact that it specifies the general directions of the natural law.

Aquino Thomas and *Summa theologica* are not by far exhausted for lawyers by those six questions, because there are plenty more questions there concerning laws. Even though most of them are about Divine law (the Bible) they still are important part of legal philosophy and the history of law. And also has Thomas contemplated on justice in *Summa theologica* that has also not yet been translated or commented in Estonian. So there is plenty of material for the historians, philosophers and lawyers for many years. Let us just hope that someone will do it.

A handwritten signature in cursive script, appearing to be 'V. P.' followed by a flourish.

KASUTATUD KIRJANDUS

1. Aquino Thomas. Summa theologica. Augustae Taurinorum, 1894.
2. Aristoteles. Nicomachose eetika. Tartu, 1996.
3. R. Kleis jt. Ladina- Eesti sõnaraamat. Tallinn, 1986.
4. M. Luts. Sissejuhatus õigusfilosoofiasse. Tartu, 1997.
5. F.C. Copleston. Aquinas. Baltimore, 1959.
6. F.C. Copleston. A History of Philosophy, vol 2, part 1, 2. New York, 1962.
7. R.J. Deferrari. A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas. Boston, 1986.
8. V.J. Bourke. The Pocket Aquinas. New York, 1960.
9. T. Künnapas. Suured mõtlejad. Tallinn, 1992.
10. T. Lane. Õhtumaa mõtte loojad. Tallinn, 2002.
11. R. Narits. Õigusteaduse metodoloogia. Tartu, 1997.
12. J. Pieper. The Human Wisdom of St. Thomas. London, 1948.
13. R.P. Phillips. Philosophy of Nature. Westminster, 1950.
14. P. Rousselot. The intellectualism of Saint Thomas. London, 1935.
15. E. Saarinen. Läänemaa filosoofia ajalugu tipult tipule Sokratesest Marxini. Tallinn, 1996.
16. E. Salumaa. Filosoofia ajalugu II. Tallinn, 1993.

LISA 1

QUAESTIO 90. Seadustest.

Järgnevalt on vaadeldud tegude väliseid printsiipe. Väline printsiip, mis kallutab halva poole, on saatan, kelle kiusatusest on räägitud esimeses raamatus (Q. 111 art. 2 ja 3). Aga väline printsiip, mis suunab hea poole, on Jumal, kes meid õpetab läbi seaduse ja aitab läbi armu.- Seepärast on räägitud esimesena seadusest ja teisena armust. Seaduse juures tuleb esimesena vaadelda seadust ennast üldiselt; teiseks selle osi. Üldiselt seadust vaadeldes tuleb kolm asja läbi vaadata: esiteks seaduse enda olemus; teiseks seaduste liigitamine; kolmandaks seaduse mõjud.- Neist esimese juures tuleb uurida nelja küsimust: kas seadus on midagi mõistusepärist; seaduse eesmärk; seaduse põhjus; seaduse väljakuulutamise.

ART. 1. Kas seadus on midagi mõistusepärist?

Niisiis jätkame esimese artikliga.

1. Näib, et seadus ei ole midagi mõistusepärist. Sest apostel ütleb⁶⁷: “Näen teist seadust oma ihuliikmetes.” Kuid liikmetes ei ole midagi mõistusepärist, sest mõistus ei kasuta kehaorganit. Seega seadus pole mõistusepärist.

2. Edasi, mõistuses pole muud kui võim, harjumus ja tegu. Ja seadus pole mõistuse võim ise; sarnaselt pole see ka mõistuse harjumus, kuna mõistuse harjumused on intellektuaalsed voorused, millest on räägitud eespool (Q. 57); ega pole ka mõistuse tegu, kuna sel juhul mõistuse teo mittetoimides lõpeks ka seaduse toime, näiteks magades. Seega pole seadus mõistusepärist.

3. Edasi, seadus suunab õigele käitumisele neid, kes on selle subjektideks. Aga õieti kuulub käitumisele suundumine tahte juurde, nagu on ilmne eelnevast (Q. 9 art. 1). Seega seadus ei ole midagi mõistusepärist, vaid pigem tahtelist, nagu sarnaselt ütleb Jurist⁶⁸: “See, mis meeldib valitsejale, omab seaduse jõudu.”

Ent seevastu on seadusele omane käskimine ja keelamine. Ja käskimine on mõistusepärist, nagu ülalpool näidatud (Q. 17 art. 1). Seega seadus on midagi mõistusepärist.

⁶⁷ Ro. 7:23

⁶⁸ Lib.I, ff. De constit. princ.

JÄRELDUS.- Kui seadus on mingisugune juhised ja inimeste tegude mõõt, siis on hädavajalik seda mõistusega vaadata.

Vastan öeldule, et seadus on mingi juhised ja tegude mõõt, mille järgi suunatakse keegi tegusemisele või keelatakse tegutsemast. Sest öeldakse, et *lex* (seadus) tuleneb sõnast *ligare* (siduma), kuna kohustab käituma. Juhised aga ja inimeste tegude mõõt on mõistus, mis on inimeste käitumise esimene printsiip, nagu on ilmne eelpool öeldust (Q. 66 art. 1). Mõistusepärane on aga suunduda eesmärgi poole, mis on käitumise esimene printsiip vastavalt Filosoofile⁶⁹. Ja see, mis on esimene printsiip mingis *genus*'es, on selle *genus*'e mõõt ja juhised; nagu näiteks ühtsus numbrite *genus*'es ja esimene liigutus liikumise *genus*'es. Siit tuleneb, et seadus on midagi mõistusepärast.

Esimesele väitele tuleb järelikult vastata, et kui seadus on mingi juhised ja mõõt, võib öelda, et ta on milleski kahekordselt: ühest küljest selles, mis mõõdab ja juhised, ja kuna see on omane mõistusele, on sel moel seadus ainult mõistuses. Teisest küljest kui selles, mida on mõõdetud ja juhitud; ja nii on seadus kõiges, mis on mõjutatud millekski mingi seaduse poolt; nii iga mõjutust, mis tuleneb mingist seadusest, võib kutsuda seaduseks, mitte küll olemuslikult, vaid nagu osalevalt. Seetõttu oma ihuliikmete mõjutamist lihahimule kutsutakse liikmete seaduseks.

Teisele väitele tuleb vastata, et nagu välistes tegudes saab vaadelda töötamist ja tehtud tööd, näiteks ehitamist ja ehitatud maja; nii ka mõistuse tegudes saab vaadelda mõistuse tegu ennast, mis on mõistmine ja arutlemine; ja midagi sellise teo loodut; mis muidugi teoreetilises mõistuses on esiteks kindlasti määratlus, teiseks sõnaline väljendus, kolmandaks järeldus või tõestus. Ja kuna praktiline mõistus samuti kasutab süllogismi milleski tehtavas, nagu ülalpool öeldud (Q. 13 art. 3; Q. 76 art. 2, 3, 4) ja nagu Filosoof õpetab⁷⁰; seepärast on praktilises mõistuses võimalik leida midagi, mis on samas seisundis töö suhtes, nagu teoreetilises mõistuses on eeldus järelduse suhtes; ja sellised universaalsed eeldused, mis on suunatud tegudele, omavad seaduse loomust; mõnikord neid eeldusi tõesti vaadeldakse, aga mõnikord need kuuluvad harjumuslikult mõistuse juurde.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et mõistus on tahtest tulenev liigutamise võim nagu ülalpool öeldud on (Q. 17 art. 1). Seepärast aga, et keegi mingit eesmärki tahab, mõistus käsib nende asjade suhtes, mis on määratud jõudma eesmärgile. Ent nende tahe, keda käsitakse, on selle poole, mis seaduse loomuse omamiseks peab olema mingi mõistusega kooskõlas: nii tuleb

⁶⁹ Eth.lib. VII, cap. 8, a med.

⁷⁰ Ethic.lib. VII, cap. 3.

mõista lauset “valitseja tahe omab seaduse jõudu”; vastasel juhul oleks valitseja tahe pigem ebaõiglus kui seadus.

ART. 2. Kas seadus on alati suunatud üldisele hüvele?

Niisiis jätkame teise artikliga.

1. Näib, et seadus pole alati suunatud üldisele hüvele lõpptulemusena. Seadusele on ju omane käskimine ja keelamine. Ent käsud ja keelud on suunatud mingile individuaalsele hüvele. Seega mitte alati pole seaduse tulemus üldine hüve.

2. Edasi, seadus juhendab inimesi käitumise juures. Ent inimeste teod on suunatud üksikule. Seega on ka seadus suunatud individuaalsele hüvele.

3. Edasi, Isidorus ütleb⁷¹: “Kui seadus põhineb mõistusel, siis oleks seadus kõik, mis mõistusel põhineb.” Ent mõistusel põhineb mitte ainult üldisele hüvele suunatu, vaid ka üksikisiku individuaalsele hüvele suunatu.

Ent sellele vastu ütleb Isidorus⁷², et seadus pole mitte üksiku hüvanguks, vaid kodanike üldiseks kasuks kirjutatud.

JÄRELDUS.- Kuna seadus on inimeste tegude juhis, mille ülim tagajärg on heaolu, ja kindlasti üldine; on vältimatu, et see alati üldisele hüvele suunatud on.

Vastan öeldule, et nagu öeldud on eelnevas artiklis, seadus on omane sellele, mis on inimeste tegude printsiip, kuna on nende juhis ja mõõt. Aga nagu mõistus on inimeste tegude printsiip, nii on samuti seaduses endas midagi, mis on printsiip kõikide teiste suhtes; millest aga tuleneb, mis olulisimalt ja enim on seadusele omane. Aga praktiliste asjade esimene printsiip on ülim eesmärk. Ent inimelu ülim eesmärk on õnn või õndsus, nagu ülal näidatud (Q. 1 art. 6 ja 7; Q. 2 art. 5 ja 7), millest tuleneb, et seadus enim suundub korra poole, mis on õndsuses. Ja kuna iga osa suunatakse terviku poole ja mittetäiuslik täiusliku poole (ent inimene on osa täiuslikust ühisusest), on vajalik, et seadus eriti suunaks korda üldise õnne poole. Millepärast ka Filosoof eelpool toodud seaduse asjaolude (*legalia*) definitsioonis mainib nii õnne kui ühist poliitikat, sest ütleb⁷³: “Seaduse asjaolusid kutsume õigustatuiks, kui need tekitavad ja säilitavad õnne ja selle osi ühispoliitikas.” Nagu on öeldud, riik on täiuslik ühisus.⁷⁴ Aga mistahes *genus*’es see, mida on selles enim, on teiste printsiip ja teised alluvad sellele; nagu tuli, mis on olulisim kuumade asjade hulgas, on soojuse põhjus segatud asjades, mis öeldavasti on seni soojad, kuni

⁷¹ Etymologiarum lib.V, cap.3.

⁷² Ibid. c.21.

⁷³ Ethic.lib. V, c. 1, a med.

⁷⁴ Polit.lib.I cap. 1

saavad osa tulest. Seega kui seadus on enim suunatud üldisele hüvele, siis mistahes muu käsk üksiku töö suhtes ei oma seaduse jõudu niivõrd, kui see ei ole suunatud üldisele hüvele. Ja seega on iga seadus suunatud üldisele hüvele.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et käsk põhjustab seaduse kohaldamise selle suhtes, mida seadusega reguleeritakse. Ent suundumus üldisele hüvele, mis on omane seadusele, on kohalduv ka üksikutele eesmärkidele; ja seega antakse kärke ka üksikute asjade suhtes.

Teisele väitele tuleb vastata, et töö on suunatud üksikule hüvele, aga need üksikud hüved võivad tagasi tulla üldisesse hüvesse, mitte nagu ühisesse *genus*'esse või liiki, vaid ühisesse lõpptagajärge, sellest tulenevalt, et üldine hüve öeldakse olevat üldine eesmärk.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et nagu miski ei ole kindel teoreetilise mõistuse jaoks peale tõestamatute algprintsipiide, mis on avastatud, nii ka pole midagi kindlat praktilise mõistuse jaoks peale suundumuse ülimal eesmärgi poole, mis on üldine hüve. Mis aga on sel moel mõistusega loodud, omab seaduse jõudu.

ART. 3. Kas iga mõistus on seaduse loomiseks võimeline?

Niisiis jätkame kolmanda artikliga.

1. Näib, et iga mõistus on seaduse loomiseks võimeline. Ütleb ju Apostel⁷⁵: „Kui rahvad, kellel pole seadust, teevad loomulikult seda, mis on seaduses, siis nad ise on seadus.” Ta ütleb seda aga kõigi kohta üldiselt. Seega igaüks võib endale seaduse teha.

2. Edasi, nagu Filosoof ütleb⁷⁶: „Tahe seadust luua on tahe juhtida inimest voorusele.” Aga iga inimene võib juhtida teist voorusele. Seega iga inimese mõistus on võimeline seadust looma.

3. Edasi, nagu riigi valitseja on riigi juht, nii iga pereisa on kodu juht. Ent riigi valitseja saab riigis seadusi luua. Seega iga pereisa võib oma kodus seadusi luua.

Ent selle vastu on, mida Isidorus ütleb⁷⁷ ja on *Decreta*'s⁷⁸: „Seadus on rahva korraldus, millega sünnilt vanemad lihtrahvaga üheskoos midagi on kindlaks määranud.” Seega pole seadus kelle tahes teha.

JÄRELDUS.- Kui seadus suunab inimesi üldisele hüvele, siis pole igäihe mõistus võimeline seadust looma, vaid ainult rahvas ise või valitseja rahva asemel juhtides.

Vastan öeldule, et seadus on suunatud õieti esiteks ja peamiselt üldisele hüvele. Suunata aga kedagi üldisele hüvele võib kas kogu rahvas või keegi kogu rahva asemel juhtija. Ja seepärast on

⁷⁵ Ro. 2:14

⁷⁶ Ethic.lib. II, cap. 1, a princ.

⁷⁷ Etymol. lib. V, cap. 10.

⁷⁸ Cap. I, dist. II

seaduse kirjutamine kas kogu rahva või avaliku isiku, kes hoolitseb kogu rahva eest, õigus; kuna ka kõikides teistes asjades, mis on suunatud eesmärgi poole, on suunamine suunatava asi.

Esimesele väitele seega tuleb vastata, et nagu ülalpool öeldud (art. 1), seadus pole inimeses ainult kui juhtija, vaid ka kui osa sellest, mida juhitakse. Sel moel igaüks ise on seadus, kui võrd osaleb enda juhtija suunatus; nii ka sama tekst jätkub: “Kes näitavad seaduse tööd, mis on kirjutatud nende südameisse.”

Teisele väitele tuleb vastata, et üksikisik ei saa edukalt juhtida vooruse juurde; sest võib ainult nõu anda; ent kui seda nõuannet ei kuulata, ei ole sellel sunnivõimu, mida seadus peab omama, et edukalt vooruse juurde suunata; nagu Filosoof ütleb⁷⁹. Nii aga on sunnitud voorus rahval või avalikul isikul, kellele on omane karistuste määramine, nagu allpool räägitakse (II Q. 64 art. 3) ja nii vaid temal on võimalik seadusi luua.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et nagu inimene on osa perekonnast, nii on perekond osa riigist; riik aga on täiuslik ühisus, nagu öeldakse⁸⁰. Ja seega ühe inimese hüve pole ülim eesmärk, vaid üldisele hüvele suunatud; nii on ka ühe perekonna hüve suunatud ühe riigi hüvele, mis on täiuslik ühisus. Seega see, kes valitseb mingit perekonda, võib anda mingeid korraldusi või käsk, ent siiski mitte selliseid, mis tõesti seaduse jõudu omaks.

ART. 4. Kas väljakuulutamise omab seost seaduse jõuga?

Neljanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, et väljakuulutamise ei oma seost seaduse jõuga. Sest loomulik seadus on suurima seaduse jõuga. Ent loomulik seadus ei vaja väljakuulutamist. Seega pole väljakuulutamise seaduse jõusse puutuv.

2. Edasi, seadusele on tõesti omane kohustamine millegi tegemiseks või tegemata jätmiseks. Ent mitte ainult neid, kelle juuresolekul seadus välja kuulutati, vaid ka teisi kohustatakse seadust täitma. Seega väljakuulutamise pole seaduse jõusse puutuv.

3. Edasi, seaduse kohustus laieneb ka tulevikku; kuna “seadused on siduvad tuleviku tegudele”, nagu juristid ütlevad⁸¹. Ent väljakuulutamise on tehtud oleviku inimeste tarvis. Seega pole väljakuulutamise seadusele vajalik.

Ent seevastu öeldakse *Decreta's*⁸², et seadused luuakse, kui nad välja kuulutatakse.

⁷⁹ Ethic. lib. X, cap. ult.

⁸⁰ Polit.lib. I, cap.1.

⁸¹ Lib. I Cod., tit. De leg. et constit.

⁸² Distinct. 4, in append. Grat. ad cap.

JÄRELDUS.- Kui seadus juhise näol luuakse, siis tuleb see suunata neile, kellele see on siduv, ja et see omaks kohustavat jõudu, tuleb see välja kuulutada, ja neile, kes on selle subjektid, tuleb teada anda.

Vastan öeldule, et nagu ülal öeldud (art. 1), seadus on siduv teistele kui juhise ja mõõt. Juhise ja mõõt on aga siduvad läbi selle, et on suunatud neile, keda juhatakse ja mõõdetakse. Seega selleks, et seadus siduva jõu omandaks, mis seadusele kohane on, tuleb seda kohaldada inimestele, keda selle järgi juhtida tuleb. Aga selline kohaldamine toimub läbi selle, et neile teatatakse selle väljakuulutamisest. Seega on väljakuulutamine ise selleks vajalik, et seadusel oleks tema jõud. Ja nii neljast eelnevast artiklist võime kokku panna seaduse definitsiooni, mis pole muu kui "midagi mõistusepärast, mis on suunatud üldisele hüvele, ja selle poolt, kes ühisuse eest hoolt kannab, välja kuulutatud."

Seega esimesele väitele tuleb vastata, et loomuliku seaduse väljakuulutamine on see, et Jumal selle inimeste meelde on pannud loomulikuks teadmiseks.

Teisele väitele tuleb vastata, et need, kelle juuresolekul seadust välja ei kuulutatud, on kohustatud seadust jälgima, niivõrd kui neile on teatatud või võidakse teiste kaudu teatada sellest väljakuulutamisest.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et olevikus toimuv väljakuulutamine laieneb tulevikku läbi kirjutatu püsimise, mis sel moel seda alati kuulutab. Nii ka Isidorus ütleb⁸³, et *lex* (seadus) tuleneb *legere*'st (lugema), kuna see on kirjutatud.

QUAESTIO 91. Seaduse liikidest.

Siin vaatleme seaduse eri liike; ja selle juures tuleb uurida kuut küsimust: 1. Kas on olemas igavene seadus?- 2. Kas on olemas loomulik seadus?- 3. Kas on olemas inimlik seadus?- 4. Kas on olemas Jumalik seadus?- 5. Kas on olemas üks või mitu Jumalikku seadust?- 6. Kas on olemas lihahimu seadus?

ART. 1. Kas on olemas igavene seadus?

Esimese artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu poleks igavest seadust. Sest iga seadus on kellelegi siduv. Ent igavikus polnud kedagi, kellele seadus oleks siduv olnud, sest vaid Jumal oli igavikus. Seega ükski seadus pole igavene.

2. Edasi, väljakuulutamise on seaduse jõule vajalik. Ent väljakuulutamist igavikus ei saanud olla, kuna igavikus polnud, kellele välja kuulutada. Seega ei saa ükski seadus olla igavene.

3. Edasi, seadus juhib korda eesmärgi poole. Ent miski pole igavene, mis on suunatud eesmärgi poole, sest ainult ülim eesmärk on igavene. Seega pole ükski seadus igavene.

Ent Augustinus on vastupidist öelnud⁸⁴: “Seda seadust, mida nimetatakse ülimaks mõistuseks, ei saa teisiti mõista kui muutumatut ja igavest.”

JÄRELDUS.- Igavene seadus on olemas kui kogu universumit valitsev mõistus, mis eksisteerib Jumalikus meeles.

Vastan öeldule, et nagu ülalpool öeldud (eeln. Q. art. 1 ja 4), et seadus pole midagi muud kui praktilise mõistuse valitseja öeldu, kes juhib täiuslikku ühisust. On ilmne, teades, et maailma juhib Jumalik ettenägelikkus, nagu öeldud on (I Q. 22 art. 1 ja 2), et kogu universumi ühisust valitseb Jumalik mõistus. Ja nii asjade valitsemise mõtte ise Jumalast kui universumi valitsejast, omab seaduse loomust. Ja kuna Jumalik mõistus ei sõltu ajast, vaid omab igavest loomust, nagu öeldakse Õp.2's, nii on, et sellist seadust tuleb kutsuda igaveseks.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et need asjad, mis pole neis endis, eksisteerivad Jumala juures, niivõrd kui nad on ette nähtud ja korraldatud, vastavalt Ro. 14:17'le: “Kes kutsub neid, kes ei ole, samavõrd, kui neid, kes on.” Siit niisiis Jumaliku seaduse igavene idee omab igavese seaduse loomust, mis on Jumala poolt määratud asjade, mida ta on ette näinud, valitsemiseks.

Teisele väitele tuleb vastata, et välja kuulutada saab suuliselt ja kirjalikult; ja mõlemal moel on igavene seadus välja kuulutatud Jumala poolt, kuna nii Püha Sõna kui Elu Raamatu kiri on igavesed. Vaid kuulava või lugeva olendi poolt ei või olla väljakuulutamise igavene.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et seadus suunab korda eesmärgi poole aktiivselt, niivõrd kui läbi selle suunatakse midagi eesmärgi poole; mitte aga passiivselt, s.o nagu seadus ise oleks suunatud eesmärgile, erandiks valitseja suremine, kelle eesmärk on väljaspool teda, mille puhul aga on vajalik, et tema seadus lõppeks. Ent Jumaliku valitsemise eesmärk on Jumal ise ja tema seadus on tema ise, seega igavene seadus pole suunatud muule eesmärgile.

⁸³ Etymol. lib. V, cap. 3, ja lib. II, cap. 10

⁸⁴ De lib. arb. lib. I, cap. 6, parum a med.

ART. 2. Kas meis on mingi loomulik seadus?

Teise artikliga siit jätkame.

1. Näib, et meis ei ole mingit loomulikku seadust. On ju inimene piisavalt juhitud igavese seaduse poolt. Ütleb ju Augustinus⁸⁵, et igavene seadus on see, mis on õige, et kõik oleks enim korras. Aga loodus ei tulva ülekülluses ega tunne ka puudust vajalikust. Seega pole inimesel loomulikku seadust.

2. Edasi, seadusega suunatakse inimest tema tegudes eesmärgi poole, nagu ülal näidatud (eeln. Q art 2). Ent inimeste tegude suunamine eesmärgi poole ei ole looduse asi, nagu juhtub mittemõistuslike olendite puhul, kes vaid loomuliku himu tõttu eesmärgi suunas tegutsevad, ent inimene tegutseb eesmärgi suunas mõistuse ja tahtega. Seega mingi seadus pole inimesele loomulik.

3. Edasi, mida vabam on keegi, seda vähem ta on seaduse all. Ent inimene on vabam kõikidest teistest loomadest vaba tahte tõttu, mida teistest loomadest üleolevana omab. Ja niisiis kuna teised loomad ei allu loomulikule seadusele, ei ole ka inimene mingisugusele loomulikule seadusele allutatud.

Ent selle vastu on, kuidas *Glossa's* kommenteeritakse Ro. 2:14't (kui rahvad, kellel pole seadust, teevad loomulikult seda, mis on seaduses, siis nad ise on seadus) järgnevalt: "Kuigi neil pole kirjutatud seadust, omavad nad siiski loomulikku seadust, millest igaüks mõistab ja on teadlik, mis on hea ja mis on halb."

JÄRELDUS.- Inimestes on mingi loomulik seadus, nimelt osa igavesest seadusest, mille järgi halba ja head eristatakse.

Vastan öeldule, et nagu on ülal öeldud (Q. 90 art. 1), et seadus kui juhiv ja mõõt võib kaheti olla milleski: ühest küljest kui juhtija ja mõõtja, teisest küljest kui juhitud ja mõõdetav; kuna niivõrd kui miski osaleb juhtimises või mõõtmises, sedavõrd seda juhitakse või mõõdetakse. Seega kuna kõike, mis allub Jumalikule ettenägelikkusele, juhitakse ja mõõdetakse igavese seadusega, nagu tuleneb ülalöeldust (eeln. art), on ilmne, et kõik asjad osalevad mingil määral igaveses seaduses, nimelt sedavõrd, kui tema mõjust nad omandavad suundumuse õigetele tegudele ja eesmärkidele. Ent teiste hulgas mõtleval olend suurepärasemal moel allub jumalikule ettenägelikkusele, kuivõrd ta ise on osa ettenägelikkusest, iseend ja teisi ette nähes. Seega on ta ise osalev igaveses mõistuses, läbi mille omab loomulikku kalduvust sündsä käitumise eesmärgi poole; ja sellist igaveses seaduses osalemist mõtlevas olendis kutsutakse loomulikuks seaduseks.

Nagu Psalmist⁸⁶ on öelnud: “Paku õigluse ohvrit”, kellegi küsimusele õigluse tööde kohta lisab: “Paljud ütlevad: Kes näitab meile head?” sellele küsimusele vastates ütleb: “Meie üle on määratud Sinu palge valgus, Issand,” nagu loomulik mõistuse valgus, mille abil eristame, mis on hea ja mis on halb, mis on omane loomulikule seadusele, ei ole midagi muud kui Jumaliku valguse mõju meis. Siit tuleneb, et loomulik seadus pole midagi muud, kui mõtleva olendi osalemine igaveses seaduses.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et see väide kehtiks, kui loomulik seadus oleks midagi erinevat igavesest seadusest, aga on ju selle mingisugune osa, nagu öeldud on (ant. art.)

Teisele väitele tuleb vastata, et iga meie mõistuse ja tahte tegu tuleneb sellest, mis loodusest tulenev, nagu ülal näidatud (Q. 10 art. 1). Nimelt iga mõistuslik otsustus tuleneb loomulikult teatud printsiipidest; ja iga nende himu, kes suunduvad eesmärgi poole, tuleneb ülimal eesmärgi loomulikust himust, ja nii ka tuleneb, et meie tegude esimene suundumus eesmärgi poole toimub läbi loomuliku seaduse.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et ka mõistuseta loomad osalevad omal moel igaveses mõistuses nagu mõistusega olendid. Ent kuna mõistusega olendid osalevad selles arusaavalt ja mõistusega, seetõttu igavese seaduse osalemist mõistusega olendis kutsutakse õigusega seaduseks; nimelt seadus on midagi mõistusepärast, nagu ülal öeldud on (eeln. Q art 1); aga mõistuseta olendid ei osale mõistusega; seega ei või nimetada seaduseks muidu kui analoogiana.

ART. 3. Kas on mingi inimlik seadus?

Kolmanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks inimlikku seadust. Nagu öeldud on (eeln. art), loomulik seadus on osalemine igaveses seaduses. Ja läbi igavese seaduse on kõik korrastatuim, nagu Augustinus on öelnud.⁸⁷ Seega piisab loomulikust seadusest kõige inimliku korrastamiseks. Seega pole vajalik, et oleks mingi inimlik seadus.

2. Edasi, seadusel on mõõtev iseloom, nagu öeldud on (eeln. Q. art. 1 ja 2). Ent inimese mõistus ei ole asjade mõõt, vaid pigem vastupidi, nagu öeldakse.⁸⁸ Seega inimese mõistusest ükski seadus ei saa tulla.

⁸⁵ De lib. arbit. lib. I, cap. 6, circa fin.

⁸⁶ L. 4:6

⁸⁷ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.

⁸⁸ Met. lib. X, text. 5.

3. Edasi, mõõt peab olema kindlaim, nagu öeldakse.⁸⁹ Aga inimliku mõistuse öeldu on ebakindel juhtimise asjades Js.9:14 järgi: “Surelike mõtted on arad ja meie ettenägelikkus ebakindel.” Seega inimese mõistusest ükski seadus tulla ei saa.

Ent selle vastu on, et Augustinus⁹⁰ väidab olevat kaks seadust: üks igavene ja teine ajalik, mille ütleb olevat inimlik.

JÄRELDUS.- Peale igavese ja loomuliku seaduse on ka mingi seadus, mis on inimeste poolt loodud, mille järgi täpsemalt korraldatakse neid asju, mis loomulikus seaduses sisalduvad.

Vastan öeldule, et nagu ülalpool öeldud on (eeln. Q), seadus on midagi praktilise mõistuse öeldut. Ent nähakse sarnast protsessi praktilises ja teoreetilises mõistuses; kuna mingitelt printsiipidelt liigutakse mingitele järeldustele, nagu ülal näidatud on (*ibidem*). Selle järgi seega tuleb öelda, et nagu teoreetilises mõistuses loomupäraselt teatud tõestamatutest printsiipidest me loome järeldusi erinevate teaduste kohta, mille teadmine ei ole meile loomupäraselt omane, vaid mõistuse töökusega leitud, nii ka loomuliku seaduse käskudest, kui mingitest üldistest ja tõestamatutest printsiipidest on vajalik, et inimlik mõistus jätkab millegi rohkem täpsustatud korrastamist; ja neid täpsustatud määratlusi, mis on leitud inimliku mõistuse poolt, nimetatakse inimlikuks seaduseks, kui on järgitud ka teisi tingimusi, mis on omased seaduse loomusele, nagu ülal öeldud on (eeln. Q). Nagu ka Tullius ütleb oma *Rhetorica*'s⁹¹, et seaduse algus on looduse poolt kaasa aidatud; seetõttu saab miski harjumuseks oma kasulikkuse tõttu; seejärel asjad, mis on looduse poolt kaasa aidatud ja harjumuse poolt järele proovitud, hirmu ja aukartusega seaduste suhtes on kindlaks määratud.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et inimlik mõistus ei saa osaleda kõiges Jumaliku mõistuse öeldus, vaid kõigest omal ja ebatäiuslikul moel. Ja seetõttu nagu teoreetilise mõistuse poolt läbi Jumaliku tarkuse loomuliku osalemise on meis teadmine mingitest üldistest printsiipidest, mitte aga mistahes tõe õige teadmine, nagu on Jumalikus tarkuses, nii ka praktilise mõistuse poolt inimene loomulikult osaleb igaveses seaduses mingite üldiste printsiipide järgi, mitte aga üksikute täpsustatud suuniste järgi, mis aga igaveses seaduses sisalduvad, ja nii on vajalik, et inimlik mõistus jätkaks midagi kaugelolevat millegi täpsema määramisega seaduseks.

Teisele väitele tuleb vastata, et inimlik mõistus iseenesest ei ole asjade juhis, aga selle printsiibid, mis on looduse poolt sisse pandud, on mingid üldised reeglid ja kõige

⁸⁹ Ibid., text. 3.

⁹⁰ De lib. arb. lib. I, cap. 6 et seq.

⁹¹ De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

inimkäitumisest tuleneva mõõdud, millele loomulik mõistus on juhis ja mõõt, kuigi pole nende mõõt, mis tulenevad loodusest.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et praktiline mõistus tegeleb praktiliste asjadega, mis on üksikud ja juhuslikud, mitte aga paratamatustega nagu teoreetiline mõistus. Ja nii inimlikud seadused ei saa omada seda eksimatust, mida omavad teaduste tõestatud järeldused. Ei pea olemagi, et iga mõõt oleks eksimatu ja kindel, vaid niivõrd, kui on võimalik selles *genus*'es.

ART. 4. Kas oli vajadus mingi Jumaliku seaduse järele?

Neljanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks olnud mingit vajadust mingisuguse Jumaliku seaduse järele. Kuna nagu on öeldud (ant. Q art. 2), loomulik seadus on igavese seaduse mingisugune osalemine meis. Ent igavene seadus on Jumalik seadus, nagu on öeldud (ant. Q art. 1). Ja seega pole vajalik, et peale loomuliku seaduse ja sellest tuletatud inimlike seaduste oleks mingi muu Jumalik seadus.

2. Edasi, Jeesus Siiraku raamatu 15:14's öeldakse, et Jumal jättis inimese tema enda otsustusvõime kätte. Otsustusvõime on aga mõistuse tegu, nagu on ülal näidatud (Q. 14 art. 1). Seega on inimene jäetud oma mõistuse valitseda. Aga inimese mõistuse öeldu on inimlik seadus, nagu on ülalpool öeldud (eeln. art.). Seega pole vaja, et inimest mingi Jumaliku seadusega valitsetaks.

3. Edasi, inimeste loomus on suutelisem kui mittemõistuslikel olenditel. Ent mittemõistuslikel olenditel ei ole mingit Jumalikku seadust peale nendes pandud loomuliku kalduvuse. Seega seda vähem mõistusega olend peab omama mingit Jumalikku seadust lisaks loomulikule seadusele.

Ent selle vastu on, et Taavet palus Jumalat enda peale seadust panna, öeldes⁹²: “Anna mulle seadus, Issand, sinu õigusemõistmise teel.”

JÄRELDUS.- Peale loomuliku ja inimliku seaduse oli vajalik ka mingi Jumalik seadus, läbi mille inimene oma üleloomuliku eesmärgi poole, mis on igavene õndsus, suunatakse ja ka eksimatult juhitakse.

Vastan öeldule, et peale loomulik seaduse ja inimliku seaduse oli inimese elu juhtimiseks vajalik omada Jumalikku seadust. Ja seda neljal põhjusel; esiteks muidugi, kuna läbi seaduse juhitakse inimest õigetele tegudele seoses ülimal eesmärgiga. Ja kui tõesti inimest juhitakse sellise eesmärgi poole, mis ei ületa inimese loomuliku võime proportsioone, ei oleks vajalik, et inimesel oleks muid juhiseid mõistuse poolt peale pandud peale loomuliku seaduse ja inimliku

seaduse, mis sellest on tuletatud. Aga kuna inimest suunatakse igavese õndsuse eesmärgi poole, mis ületab inimese loomuliku võime proportsiooni, nagu on ülal näidatud (Q. 5 art. 5), siis on vajalik, et lisaks loomulikule ja inimlikule seadusele juhitaks inimest tema eesmärgi poole ka Jumalikult antud seadusega. Teiseks, kuna inimliku otsustamise ebakindluse tõttu, eriti juhuslike ja üksikute asjade osas, erinevate inimeste otsused tegude kohta erinevad, millest ka tuleneb seaduste erinevus ja vastuolulisus. Ja seega, et ilma mingi mingi kahtluseta võiks inimene teada, mida ta peab tegema ja mida vältima, on vaja, et õigetele tegudele suunataks Jumalikult antud seadusega, sest on kindel, et see ei saa eksida. Kolmandaks, kuna inimene võib seadust teha selle kohta, mille üle ta võib kohut mõista. Inimese kohtumõistmine ei ole aga võimalik sisemistes tegudes, mis on varjatud, vaid ainult välistes liigutustes, mis on nähtavad; ja nii on vouruse täiuslikkuseks vajalik, et inimene käituks õigelt mõlemates tegudes. Ja seetõttu inimlik seadus ei suudaks piisavalt ohjeldada ega suunata sisemisi tegusid, vaid on vajalik, et selleks ülalt sekkuks Jumalik seadus. Neljandaks, kuna, nagu Augustinus ütleb⁹³, inimlik seadus ei suuda kõike halvasti tehtut karistada ega keelata; kuna kui kõrvaldada tahetaks kogu halba, järgneks, et ka palju head hävitataks ja takistataks ühisuse hüve edenemist, mis on vajalik inimlikuks alalhoiuks. Seega, et mingi halb ei jääks keelamata ja karistamata, on vajalik Jumaliku seaduse ülalt sekkumine, mille läbi kõik patud keelatakse. Ja neid nelja põhjust mainitakse L. 18:8's, kus öeldakse: "Issanda seadus on plekita", s.o patu mitte ühtegi kõlvatust lubav, "hingesid juhtiv", kuna juhib mitte ainult väliseid, vaid ka sisemisi tegusid, "Issanda tunnistus on usaldusväärne", tõe ja õiguse kindluse tõttu, "väikestele tarkust andev", kuivõrd juhib inimest üleloomuliku ja Jumaliku eesmärgi poole.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et läbi loomuliku seaduse osaleb igavene seadus vastavalt inimloomuse võimete proportsioonile. Aga inimest tuleb kõrgemalt juhtida üleloomuliku ülimal eesmärgi poole. Ja selleks on veel juurde lisatud Jumalikult antud seadus, läbi mille igaveses seaduses osaleks inimene teisiti.

Teisele väitele tuleb vastata, et otsustusvõime on mingi uurimine, millest tuleneb, et see järgib mingeid printsiipe. Ja ei piisa, et järgib loomulikult antud printsiipe, mis on loomuliku seaduse käsud eelöeldu järgi (ant. art), vaid on vaja, et veel lisaks antaks mingid muud printsiibid, ja nimelt Jumaliku seaduse käsud.

⁹² L. 119:33

⁹³ De lib. arb. lib. I, cap. 5 et 6.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et mittemõistuslikke olendeid ei suunata kõrgema eesmärgi poole, vaid selle eesmärgi poole, mis on proportsionaalne nende loomulike võimetega. Ja seetõttu ei ole nende loomus sarnane.

ART. 5. Kas Jumalik seadus on ainus selline?

Viienda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu Jumalik seadus oleks ainus selline. Sest ühe kuninga ühes riigis on üks seadus. Ja kogu inimsoo suhtes võib Jumalat võrrelda ühe kuningaga, vastavalt L. 46:8'le: "Kogu maa valitseja Jumal." Seega on üks selline Jumalik seadus.

2. Edasi, iga seadus on suunatud eesmärgi poole, mida seadusandja on tahtnud neile, kellele seadust teeb. Ent üks ja sama on, mida Jumal on tahtnud kõikidele inimestele, vastavalt 1 Ti. 2:4'le: "Ta tahab, et kõik päästetud saaksid ja tõetunnetusel tuleksid." Seega on üks selline Jumalik seadus.

3. Edasi, Jumalik seadus näib lähedasem olevat igavese seadusega, mida on üks, kui loomuliku seadusega, kuna armu osutamine on kõrgem kui loomulik teadmine. Ent loomulik seadus on üks kõigile inimestele. Seega seda enam Jumalik seadus.

Ent selle vastu on, mida Apostel ütleb⁹⁴: "Preestriameti muutmisega on vajalik ka, et seaduse muutmise tehtaks." Ent preestriamet on kahetine, nagu samas öeldakse, ja nimelt leviitide preestriamet ja Kristuse preestriamet. Seega on kahetine ka Jumalik seadus, nimelt vana seadus ja uus seadus.

JÄRELDUS.- Nii nagu kutsume mingeid inimesi lasteks ja täiskasvanuteks, nii ka vanaks seaduseks ja uueks seaduseks üht Jumalikku seadust (täiuslikkuse ja ebatäiuslikkuse järgi jaotatud) kutsume.

Vastan öeldule, et nagu öeldud on (I Q. 30 art. 2 ja 3), eristamine on arvu alus. Aga midagi saab eristada kaheti; ühel moel kui need, mis on liigilt täiesti erinevad, näiteks hobune ja veis; teisel moel kui mingis liigis täiuslik ja mittetäiuslik, nagu mees ja poiss. Ja sel moel jaotatakse Jumalikku seadust vanaks seaduseks ja uueks seaduseks. Apostel⁹⁵ seega võrdleb vana seaduse seisundit poisi seisundiga, kes on kasvataja käe all, aga uue seaduse seisundit võrdleb täiskasvanud mehe seisundiga, kes ei ole enam kasvataja käe all. Jälgitakse aga seaduse täiuslikkust ja ebatäiuslikkust nende kolme seadusele omase tunnuse järgi, mis ülal öeldud on (eeln.Q. art. 2, 3 ja 4). Esiteks on aga seadusele omane, et see on suunatud üldisele hüvele kui

⁹⁴ He. 7:12

⁹⁵ Ga. 3

eesmärgile, nagu on öeldud (eeln. Q. art. 2). See hüve aga võib olla kahetine; nimelt tajutav ja maine hüve; ja selle hüve juurde suunas otseselt vana seadus; sest juba⁹⁶ seaduse alguses kutsutakse rahvast maisesse Kaanani riiki; ja teiseks on mõistetav ja taevane hüve, ja selle juurde suunab uus seadus, sest juba oma ettekuulutuste alguses kutsub Kristus taevasesse riiki, öeldes: “Kahetsege, sest taevane riik on lähedal.”⁹⁷ Ja selle kohta ütleb Augustinus⁹⁸, et ajalike asjade lubadused sisalduvad Vanas Testamendis, ja seetõttu seda nimetatakse vanaks: aga lubadus igavese elu kohta on omane Uuele Testamendile. Teiseks on seadusele omane juhtida inimeste tegusid vastavalt õigluse korrale; milles taas uus seadus ületab vana seaduse, hinge sisemisi tegusid suunates, vastavalt Mt. 5:20’le: “Kui teie õiglus ei ületa kirjatundjate ja variseride oma, siis te ei saa taevasesse riiki;” siit öeldakse, et vana seadus ohjeldab kätt, uus seadus hinge. Kolmandaks on seadusele omane inimeste juhtimine selle käskude järgimisele; ja seda vana seadus tegi karistuse hirmuga, aga uus seadus teeb seda läbi armastuse, mis meie südamesse valatakse Kristuse armuga, mis uude seadusesse on pandud, aga vanas seaduses ette kujutatud. Ja selle kohta ütleb Augustinus *Contra Adimantum Manichaeum Discipulum*’is⁹⁹, et seadusel ja evangeeliumil on väike erinevus, hirm ja arm (viide sõnade sarnasusele – *timor* ja *amor*).

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et nagu pereisa annab kodus lastele ühtesid käskusid ja täiskasvanutele teisi, nii ka üks kuningas Jumal oma ühes riigis on ühe seaduse andnud inimestele, kes veel ebatäiuslikud olid, ja teise täiuslikuma, et juba läbi varasema seaduse juhitud suurema Jumaliku võime poole suunata.

Teisele väitele tuleb vastata, et inimese pääsemine ei saa olla muu kui läbi Kristuse, nagu on öeldud Ap. 4:12: “Ei ole inimestele antud muud nime, milles peab meie pääsemine toimuma.” Seetõttu seadus, mis täielikult meid kõiki pääsemisele juhhib, ei saanud olla antud enne Kristuse tulekut; enne aga tõesti tuli rahvale, kelle hulgast Kristus pidi sündima, anda seadus, mis valmistaks ette Kristuse vastuvõtmiseks, milles sisalduksid mingisugused esimesed võimalused õiglaseks pääsemiseks.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et loomulik seadus juhhib inimest mingite ühiste käskude järgi, milles on koos nii täiuslikud kui ebatäiuslikud, ja see on üks kõigile. Aga Jumalik seadus juhhib inimest ka mingites täpsemates asjades, mille juures ei ole sarnaselt täiuslikud ja ebatäiuslikud; ja sellest tuleneb, et Jumalik seadus on kahesugune, nagu on juba öeldud (ant. art).

⁹⁶ 2 Mo. 3

⁹⁷ Mt. 4:17

⁹⁸ *Contra Faustum*, lib. IV, cap. 2, in princ.

⁹⁹ Cap. 17, aliquant. a princ.

ART. 6 Kas on mingisugune lihahimu seadus?

Kuuenda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks mingit lihahimu seadust. Ütleb ju Isidorus¹⁰⁰, et seadus põhineb mõistusel. Aga lihahimu ei põhine mõistusel, vaid pigem hälbib mõistusest. Seega lihahimul ei ole seaduse loomust.

2. Edasi, kõik seadused on kohustuslikud, nii et neid, kes neid ei järgi, kutsutakse üleastujateks. Ent lihahimu ei tee kedagi üleastujaks selle pärast, et seda ei järgita; pigem on üleastujaks muudetud see, kes seda järgib. Seega lihahimul ei ole seaduse loomust.

3. Edasi, seadus suunab üldisele hüvele, nagu on ülal näidatud (eeln. Q. art. 2). Aga lihahimu ei juhi üldisele hüvele, vaid pigem individuaalsele hüvele. Seega lihahimul ei ole seaduse loomust. Ent selle vastu on, mida Apostel ütleb¹⁰¹: “Näen teist seadust enda liikmeis minu meeles oleva seadusega võitlemas.”

JÄRELDUS.- Meelelist korrutat suundumust ennast, mis algsest õiglusest loobumisest tuleneb, kutsutakse liha seaduseks ehk lihahimu seaduseks, ja mis omab seaduse loomust, niivõrd kui on Jumalikust seadusest tulenev ja inimest karistav, kes on oma väarikusest loobunud.

Vastan öeldule, et nagu on ülal öeldud (eeln. Q. art. 1), oma olemuselt tuleneb seadus juhtivast ja mõõtvast, aga osalemise kaudu sellelt, keda juhitakse ja mõõdetakse; nii iga juhust ja suunist, mis tuleneb neist, kes on seaduse subjektid, kutsutakse osalevaks seaduseks, nagu näidatud on ka ülal (ant. Q. art. 2). Mingi juhust võib seadusandjalt tulla aga kahte moodi neile, kes seadusele alluvad: ühel moel niivõrd, kui otseselt suunab neid millelegi alluma ja mõnikord erinevatele tegudele; sellel moel võime öelda, et on militarseadus ja kaubanduslik seadus. Teisel moel kaudselt, nimelt niivõrd kui läbi selle, et seadusandja on kellelki ära võtnud mingi väarikuse, järgneb, et läheb üle teise korda nagu ka teise õigusesse; näiteks kui sõdur lahkub sõjaväest, läheb ta üle küla- või kaubandusliku seaduse alla. Nii seega ka Jumaliku seadusandluse all erinevad olendid omavad erinevaid loomulikke kalduvusi, nii et mis on ühele mingisugune seadus, on teisele seadusevastane: nii nagu ütlen, et raevutsemine on mingisugune koera seadus, aga seadusevastane lambale või muule leebele loomale. Seega on inimlik seadus, mida Jumaliku korra abil kohase olukorra poole juhitakse, et mõistuse kohaselt tegutsetaks. Nimelt oli see seadus nii mõjukas algses seisundis, et mitte miski, mis on kas kõrval või vastu mõistusele, ei või inimestele juurde hiilida. Ent kui inimene on Jumala juurest eemaldunud, siis teda ründavad

¹⁰⁰ Etymol. lib. II, cap. 3.

¹⁰¹ Ro. 7:23

need, mis kannavad meelelist iseloomu; ja igapähega juhtub see individuaalselt vastavalt sellele, kuivõrd ta on mõistusest eemaldunud; ja nii mingil moel muututakse metsloomadele sarnaseks, kes kannavad meelelisi impulsse, vastavalt L. 49:21: “Inimene, kes oli auväärne, ei mõistnud; teda võrreldi taipamatute veoloomadega ja neile on sarnaselt tehtud.” Nii seega meeleline kalduvus ise, mida lihahimuks kutsutakse, mingites teistes loomades lihtsalt seaduse loomust omab, küll vaid sel moel, kuivõrd seda seaduseks võib kutsuda, seaduse juhtimise tunnuse järgi. Aga inimestes selle järgi ei oma seaduse loomust, vaid pigem on hälbimine mõistuse seadusest. Ent kuna läbi Jumaliku õigluse inimene loobub algsest õiglusest ja mõistuse elavusest, see meelelisuse rünnak, mis teda juhib, omab seaduse loomust, sedavõrd kui on karistatav Jumaliku seaduse õigluse järgi inimesele kohase väärkuse loovutamiseks.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et selles väites on lihahimu ennast vaadeldud kui halva poole kallutajat; nii aga sellel ei ole seaduse loomust nagu öeldud on (ant. art), aga selle järgi on, mis järgneb Jumaliku seaduse õiglusele; nii nagu öeldakse, et seadus on see, mis üliku tema süü pärast lubab raske töö juurde määrata.

Teisele väitele tuleb vastata, et see argument on sellest, mis on seadus kui juhis ja mõõt; nii aga peetakse seadusest hälbijaid üleastujateks. Nii aga lihahimu ei ole seadus, vaid läbi mingi osalemise, nagu ülalpool öeldud on (ant. art)

Kolmandale väitele tuleb vastata, et see väide on lihahimust kui kalduvusest õigele, mitte aga oma printsiibile. Ja kui vaadelda meelelisusele kalduvust nii nagu teistes loomades, sel moel juhitakse üldisele hüvele, s.o looduse säilimisele liikides või indiviidides; ja see on ka inimeses, kui meelelisus allutatakse mõistusele; aga lihahimuks kutsutakse seda niivõrd, kui see väljub mõistuse korrast.

QUAESTIO 92. Seaduse toimest.

Siin on vaadeldud seaduse toimet; ja selle juures küsitakse kahte: Kas seaduse toime on inimeste headeks tegemine.- 2. Kas seaduse toimed on valitsemine, keelamine, lubamine ja karistamine, nagu seadusetundja ütleb.

ART. 1. Kas seaduse toime on inimeste heaks tegemine?

Esimese artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks seaduse toime inimeste heaks tegemine. Inimesed on ju head läbi oma vooruste; voorus on ju see, mis “heaks teeb omaja,” nagu öeldakse.¹⁰² Aga voorus on inimeses ainult Jumalalt, sest tema “teeb seda meis meieta,” nagu on vooruse definitsioonis ülalpool öeldud (Q. 55 art. 4). Seega seadus ei tee inimesi heaks.

2. Edasi, seadusest ei ole inimesele kasu, kui ta seadusele ei allu. Ent see, et inimene seadust järgib, on headusest. Seega headus inimeses on seaduse eelduseks. Niisiis seadus ei tee inimesi heaks.

3. Edasi, seadus on suunatud üldisele hüvele, nagu ülalpool on öeldud (Q. 90 art. 2). Ent nimelt asjades, mis puudutavad ühisust, käituvad hästi need, kes enda asjades halvasti käituvad. Seega ei ole seadusele omane, et teeb inimesi heaks.

4. Edasi, mingid seadused on türannlikud, nagu Filosoof ütleb oma *Politica*'s.¹⁰³ Ent türann ei taha alluvate hüvangut, vaid ainult isiklikku kasu. Seega ei ole seaduse asi inimesi heaks teha. Ent selle vastu on, mida Filosoof on öelnud¹⁰⁴, et “mistahes seadusandja tahe on see, et teha inimesi heaks.”

JÄRELDUS.- Nagu valitseja asi on hästi valitseda, nii alluvatele kohane voorus, mis neid heaks teeb, on hästi alluda, mille juurde seadus suunab: seega seadusele omane toime on inimesi selle järgi või lihtsalt heaks teha.

Vastan öeldule, et nagu ülal on öeldud (Q. 90 art. 1 ja 4), seadus pole midagi muud kui valitseva mõistuse öeldu, millega alluvaid juhitakse. Ent mistahes alluva vooruseks on, et hästi allutakse sellele, kelle poolt valitsetakse; nii seisneb vihastamise ja ihalemise voorus selles, et nad hästi alluvad mõistusele. Ja sel viisil “on mistahes subjekti voorus see, et ta on hästi alluv valitsejale,” nagu Filosoof ütleb.¹⁰⁵ Ja nii iga seadus suunatakse sellele, et talle allutaks subjektide poolt. Ja nii on ilmne, et see on seadusele omane, et see juhhib subjekte neile omase vooruse juurde. Kui niisiis voorus on see, mis selle omaja heaks teeb, tuleneb, et seadusele omane mõju on nende heaks tegemine, kellele see on antud, kas siis lihtsalt või selle järgi. Kui aga seadusandja suundub tõelisele hüvele, mis on üldine hüve, mis on juhitud Jumaliku õigluse järgi, järgneb, et inimesi läbi seaduste lihtsalt heaks tehakse. Kui tõesti seadusandja tahe on selle poole suunatud, mis ei ole lihtsalt hea, vaid kasulik ja meeldiv endale või Jumaliku õiglusega vastuolus, siis ei

¹⁰² Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.

¹⁰³ Lib. III. Cap. 7, in fin., et lib. IV, cap. 10

¹⁰⁴ Ethic. lib. II, cap. 6, in princ

¹⁰⁵ Polit. lib. I, cap. ult.

tee seadus inimesi heaks lihtsalt, vaid selle järgi, nimelt sellise valitsemise suhtes. Nii aga leitakse head ka asjades, mis iseenesest on halvad; nagu kedagi kutsutakse heaks röövliks, kuna tegutseb vastavuses oma eesmärgiga.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et voorus on kahesugune, nagu on näha ülalöeldust (Q. 63 art. 3 ja 4), nimelt omandatud ja sissevalatud. Mõlemale aga on omane mingi töö tegemine, ent erineval moel; nimelt mingit omandatud voorust see põhjustab, aga sissevalatud voorust see korraldab ja seda selle olemas olles säilitab ja laiendab. Ja kuna seadus on antud selleks, et juhtida inimeste tegusid, niivõrd kui inimeste tegusid vooruse poole suunatakse, sedavõrd seadus teeb inimesi headeks. Nagu ka Filosoof ütleb¹⁰⁶, et “seadusandjad teevad heaks harjuma pannes.”

Teisele väitele tuleb vastata, et mitte alati ei alluta seadusele täiusliku vooruse headusest, vaid nimelt mõnikord karistuse hirmust, mõnikord aga ainult mõistuse öeldust, mis on mingisuguse vooruse algus, nagu ülal näidatud on (Q. 63 art. 1 ja 2)

Kolmandale väitele tuleb vastata, et mingi osa headust vaadatakse selle terviku proportsioonis; nagu ka Augustinus ütleb¹⁰⁷, et “kõlvatu on osa, mis oma tervikuga ei harmoneeru.” Kui niisiis mistahes inimene on riigi osa, on võimatu, et mingi inimene oleks hea, kui ta ei ole hästi proportsioonis ühisuse hüvega, ega ka tervik ei saa hästi eksisteerida, kui ei ole proportsioonis enda osadega. Seega on võimatu, et riigi üldine hüve edeneks, kui kodanikud ei ole vooruslikud, või vähemalt need, kes viivad läbi valitsemist. Üldiseks hüveks piisab aga sellest, et teised on nii vooruslikud, et alluvad valitseja käskudele. Ja seetõttu ütleb Filosoof:¹⁰⁸ “Valitseja voorus on sama, mis hea mehe voorus, aga suvalise kodaniku voorus ei ole sama, mis hea mehe voorus.”

Neljandale väitele tuleb vastata, et türanlik seadus, mis ei ole mõistusega kooskõlas, ei ole lihtsalt seadus, vaid pigem on mingi äraspidine seadus; ent niivõrd, kui omab midagi seaduse loomusest, suunab ta selle poole, et kodanikud oleksid head; see ei oma aga seaduse loomusest muud, kui on kellegi öeldu, kes valitseb alluvaid, ja suunab selle poole, et seaduse subjektid oleksid hästi alluvad; mis teeb neid headeks, mitte lihtsalt, vaid sellise valitsemise korra suhtes.

¹⁰⁶ Polit. lib. II, cap. 6, parum ante finem, et Ethic. lib. II, cap. 1.

¹⁰⁷ Confess. lib. III, cap. 8, paulo a princ.

ART. 2. Kas seaduse toimed on sobivalt määratud?

Teise artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu seaduse toimed ei oleks sobivalt määratud sellega, et öeldakse, et seaduse toimed on valitsemine, keelamine, lubamine ja karistamine. Iga seadus aga on üldine käsk, nagu jurist Papinianus ütleb.¹⁰⁹ Aga valitsemine sama on, mis käskimine. Seega ülejäänud kolm on ülearu.

2. Edasi, seaduse toime on juhtida alluvaid headuse poole, nagu on ülalpool öeldud (eeln. art). Ent otsustusvõime on paremale hüvele suunatud kui käsk. Seega pigem on seadusele omane soovitada kui käskida.

3. Edasi, nagu mingit inimest õhutatakse hea poole läbi karistuste, nii ka läbi preemiate. Seega kui karistamist peetakse seaduse toimeks, siis samuti on ka premeerimine.

4. Edasi, seadusandja tahe on inimesi heaks teha, nagu ülalpool öeldud on (eeln. art). Ent need, kes ainult karistuse hirmust seadusele alluvad, ei ole head; nimelt “orjaliku hirmuga, mis on hirm karistuse ees, kui ka midagi head tehtaks, siiski midagi hästi ei tee,” nagu Augustinus ütleb.¹¹⁰ Seega ei näi kohane olevat seadus, mis karistab.

Ent selle vastu on, mida Isidorus ütleb¹¹¹: “Iga seadus kas lubab midagi, näiteks vapper mees võib nõuda preemiat; või keelab, näiteks ei luba mitte kellelgi nõuda abiellumist pühitsetud neitsiga; või karistab, näiteks, kes mõrva sooritab, tuleb hukata.”

JÄRELDUS.- Kolme inimliku teo järgi, mida seadus suunab erinevalt, samuti nimetatakse kolme seaduse tegu: seadus valitseb mingeid vooruslikke tegusid, keelab pahelisi, lubab vahepealseid; aga neljas seaduse tegu, mis on karistamine, selle läbi kinnitatakse, et sellega juhitakse allumisele karistuse hirmu pärast.

Vastan öeldule, et nagu ütlus läbi avaldamise viisi nii ka seadus läbi käskimise viisi on mõistuse öeldu. Mõistusele on aga omane millestki millegi juurde juhtimine. Sellest nagu ka tõestavates teadustes mõistus juhib läbi mingite printsiipide järelduse kinnitamisele, nii ka juhib läbi millegi seaduse käsu kinnitamisele. Seaduse käsud aga on inimeste tegude kohta, mida seadus juhib, nagu on ülalpool öeldud (Q. 90 art. 1 ja Q. 91 art. 4). Ent on kolm inimeste tegu: nimelt nagu on ülalpool öeldud (Q. 18 art. 5 ja 8), mingid teod on olemuslikult head, need on vooruste teod; ja nende suhtes antud seaduse teod on käskivad või valitsevad; seadus ju käsib kõiki vooruste tegusid, nagu öeldakse.¹¹² Tõesti on mingid olemuslikult halvad teod, nimelt pahelisuse teod; ja

¹⁰⁸ Polit. lib. III, cap. 3

¹⁰⁹ Lib. I ff., tit. 3, De legib. et senatus cons.

¹¹⁰ Enchir. cap. 121

¹¹¹ Etymol. lib. V, cap. 19

¹¹² Ethic. lib. V, cap. 1, a med.

nende suhtes seadusel on keelavad teod. Tõesti on mingid oma olemuselt vahepealsed teod; ja nende suhtes seadusel on lubavad teod; ja võib vahepealseiks kutsuda ka neid tegusid, mis on kas ebapiisavalt head või ebapiisavalt halvad. See aga, läbi mille seadus juhib selle juurde, et allutataks ennast, on karistuse hirm; ja selle suhtes seadusel on antud karistamise teod.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et nagu halvast loobumine omab mingit head olemust, nii ka keelamine omab mingit käsu olemust; ja selle järgi, käsku laialt tõlgendades, kõiki seadusi võib käskudeks kutsuda.

Teisele väitele tuleb vastata, et soovimine ei ole seaduse tegudele omane, aga võib olla kohane üksikisikule, kes ei saa seadust luua. Samuti Apostel,¹¹³ andes mingisugust nõu, on öelnud: “Mina ütlen, mitte Issand.” Ja seega see ei ole seaduse toime.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et ka premeerimine võib olla omane kellele tahes; aga karistamine on omane ei kellelegi muule kui seaduse tädeviijale, kelle käsul karistus määratakse; ja seega premeerimine ei kuulu seaduse tegude hulka, vaid ainult karistamine.

Neljandale väitele tuleb vastata, et läbi selle, et keegi hakkab halva vältimise ja hea tegemisega harjuma karistuse hirmu tõttu, nii edasi juhitakse selle juurde, et meelsasti ja omast tahtest seda tehakse, ja selle järgi seadus ka karistades juhib edasi selle juurde, et inimesed oleksid head.

QUAESTIO 93. Igavesest seadusest

Alljärgnevalt on vaadeldud igäüht eraldi; ja esimesena igavest seadust; teiseks loomulikku seadust; kolmandana inimlikku seadust; neljandana vana seadust; viiendana uut seadust, mis on evangeelne seadus. Kuues on aga seadus, mis on lihahimu seadus, sellest aga on räägitud piisavalt (Q. 81, 82, 83), kui uuriti pärispattu. Esimese juures küsitakse kuut: 1. Mis on igavene seadus? – 2. Kas see on kõikidele teada? – 3. Kas kõik seadused tuletatakse sellest? – 4. Kas paratamatud asjad alluvad igavesele seadusele? – 5. Kas loomulikud juhused alluvad igavesele seadusele? – 6. Kas kõik inimlikud asjad alluvad sellele?

ART. 1. Kas igavene seadus on kõrgeim tüüp, mis eksisteerib Jumalas?

Esimese artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu igavene seadus ei oleks kõrgeim tüüp, mis eksisteerib Jumalas. Sest igavene seadus on ainus selline. Ent asjade liike Jumalikus meeles on palju; ütleb ju Augustinus¹¹⁴, et

Jumal on teinud iga asja vastavalt tüübile. Seega igavene seadus näib mitte olevat tüüp, mis eksisteerib Jumalikus meeles.

2. Edasi, seadusele on omane, et sõnaga välja kuulutatakse, nagu ülalpool öeldud on (Q. 90 art.

4). Aga sõna nimetatakse isikuliselt Jumaliku seaduse puhul, nagu näidatud on (I Q. 34 art. 1); tüüpi aga nimetatakse sisuliselt. Niisiis ei ole igavene seadus ja Jumalik tüüp sama.

3. Edasi, Augustinus ütleb raamatus *De vera religione*¹¹⁵: “Meie meelte üle paistab seadus olevat, mida tõeks kutsutakse.” Ent meie meelte üle eksisteeriv seadus on igavene seadus. Seega tõde on igavene seadus. Aga tõel ja tüübil ei ole sama olemus. Seega igavene seadus pole sama, mis kõrgeim tüüp.

Ent selle vastu on, mida Augustinus ütleb:¹¹⁶ “Igavene seadus on kõrgeim tüüp, millele tuleb alati alistuda.”

JÄRELDUS.- Jumaliku tarkuse tüüp omab kunsti või mudeli või idee loomust, nagu seegi, mis täielikult läbi selle loodud on; nii tuleb ka öelda, et see omab igavese seaduse olemust, mida määratud eesmärgi poole täielikult läbi selle liigutatakse.

Vastan öeldule, et nagu mistahes meistris on eelnevalt nende tüüp, mida loob kunstiga, nii peab ka mistahes valitsejas eelnevalt olema nende asjade korra tüüp, mis peavad olema tehtud nende poolt, kes valitsemisele alluvad. Ja nii asjade, mida tuleb läbi kunsti teha, tüüpi kutsutakse kunstiks või kunsti abil tehtud asjade mudeliks, nii ka alluvate tegude valitseja tüüp omab seaduse olemust, kui on järgitud neid, mida eelpool (Q. 90) oleme öelnud olevat seadusele olemuslik. Jumal aga läbi oma tarkuse on kõigi asjade looja, mille osas ta on võrreldav meistriga oma kunstiga loodud asjade osas, nagu on näidatud (Q. 14 art. 8). Ta on ka kõigi tegude ja liigutuste valitseja, mis toimuvad üksikus olendis, nagu on samuti näidatud (I Q. 103 art. 5). Seega Jumaliku tarkuse tüüp, niivõrd kui läbi selle on kõik loodud, omab kunsti või mudeli või idee loomust; nii Jumaliku tarkuse tüüp, liigutades kõiki määratud eesmärgi poole, omab seaduse loomust. Ja selle järgi igavene seadus ei ole midagi muud kui Jumaliku tarkuse tüüp, mille järgi on suunatud kõik teod ja liigutused.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et Augustinus räägib seal ideaalsetest tüüpidest, mis puudutavad üksikutele asjadele kohaseid loomuseid; ja seepärast nendes leitakse mingit erinevust ja paljusust, vastavalt erinevale suhtumisele asjadesse, nagu on näidatud (I Q. 15 art. 2 ja 3). Aga seadust öeldakse suunavat tegusid korras üldisele hüvele, nagu ülalpool on öeldud (Q.

¹¹³ I Ko. 7

¹¹⁴ Quaest. lib. 83, quaest. 46, post med.

¹¹⁵ Cap. 30, in fin., et 31, in princ.

¹¹⁶ De lib. arb. lib. I, cap. 6 circa med.

90 art. 2). Neid aga, mis on iseenesest erinevad, võib pidada üheks seetõttu, et on suunatud mingisugusele ühisele eesmärgile; ja seepärast igavene seadus on üks, sest on selle korra tüüp.

Teisele väitele tuleb vastata, et mistahes sõna juures saab kahte asja eristada, nimelt sõna ennast ja seda, mida sõnaga väljendatakse. Ent öeldud sõna on midagi inimese suust tulnut; aga selle sõnaga väljendatakse seda, mida inimeste sõnadega tähistatakse; ja sarnane olemus on inimese vaimsel sõnal, mis ei ole muu kui midagi vaimu poolt väljendatud, millega inimene väljendab vaimselt seda, millest mõtleb. Nii niisiis Jumaliku seaduse puhul kutsutakse isikuliselt sõna, mis on isaliku mõistmise väljendus, aga kõik, mis on isa teadmises, kas sisu või isikud või ka Jumala töö, väljendatakse selle sõnaga, nagu on ilmne Augustinuse järgi¹¹⁷; ja teiste hulgas, mida selle sõnaga väljendatakse, ka igavene seadus ise selles sõnas väljendub. Ent ei tulene sellest, et igavest seadust Jumalikus seaduses nimetatakse isikuliselt, et see siiski on kohane Pojale sarnasuse pärast, mis on tüübil ja sõnal.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et Jumaliku mõistmise tüüp suhtub asjadesse teisiti kui inimliku mõistmise tüüp. Inimese mõistmise tüüp on ju mõõdetud asjades, niisiis inimlik väljendus ei ole tõsi iseenese tõttu, vaid tõseks kutsutakse selle tõttu, et on asjadega kooskõlas. Seetõttu arvamus asja olemisest või mitteolemisest on tõene või väär. Tõesti Jumalik mõistmine on asjade mõõt; kuna iga asi omab niivõrd tõtt, kuivõrd jäljendab Jumalikku mõistmist, nagu on öeldud (I Q. 16 art. 1). Ja seepärast Jumalik mõistmine on tõsi iseenda järgi; ja selle tüüp on tõde ise.

ART. 2. Kas igavene seadus on kõigile teada?

Teise artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks igavene seadus kõigile teada. Kuna, nagu ütleb Apostel¹¹⁸: “Mis on Jumalas, ei tea mitte keegi peale Jumala vaimu.” Aga igavene seadus on mingisugune Jumala meeles eksisteeriv tüüp. Seega see ei ole mitte kellelegi teada peale Jumala üksi.

2. Edasi, nagu Augustinus ütleb¹¹⁹: “Igavene seadus on, millega on õige, et kõik oleks korrastatuim.” Ent mitte kõik ei tea, kuidas kõik on korrastatuim. Seega mitte kõik ei tea igavest seadust.

¹¹⁷ De Trin. lib. XV, cap. 14

¹¹⁸ 1 Ko. 2:11

¹¹⁹ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.

3. Edasi, Augustinus ütleb¹²⁰, et igavene seadus on, mille järgi inimesed ei saa kohut mõista. Ent nii öeldakse¹²¹, et igaüks mõistab hästi kohut selle kohta, mida teab. Seega igavene seadus pole meile teada.

Ent selle vastu on, mida Augustinus ütleb¹²²: “Igavese seaduse teadmine on meile sisse pandud.” JÄRELDUS.- Ehkki igavest seadust teavad nii nagu see on iseeneses ja Jumalikus meeles, vaid Jumal ja õndsad, kes Jumalat olemuslikult näevad, ometi, mingit teadmist omavaks peetakse kõiki osalejaid tüübis kui mingisuguses tões, kes omavad vähimat teadmist loomulikest printsiipidest, ka igavesest seadusest, mis on muutumatu tõde.

Vastan öeldule, et midagi võib teada kahel moel: ühel moel iseeneses ja teisel moel selle mõjus, milles selle mingit sarnasust leitakse; nagu keegi, kes ei näe päikest selle olemasolus, teab seda selle kiirguses. Nii seega tuleb öelda, et keegi peale Jumala ja õndsate, kes Jumalat olemuslikult näevad, ei või teada igavest seadust nagu see on iseeneses; aga kõik mõistuslikud olendid teavad seda selle mingisuguse suurema või väiksema kiirguse järgi. Ent iga tõe teadmine on mingisuguse igavese seaduse, mis on muutumatu tõde, kiirgus ja osalemine, nagu Augustinus ütleb¹²³; tõtt aga kõik teavad mingil määral, vähemalt loomuliku seaduse üldiseid printsiipe; ja teised tõesti kas rohkem või vähem osalevad tõe teadmises ja selle kohaselt ka rohkem või vähem teavad igavest seadust.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et neid, mis on Jumalas, neis endis meil ei ole võimalik teada, aga siiski nende mõjudes meile ilmutatakse, vastavalt Ro. 1:20: “Jumala nähtamatuid asju läbi selle, mis tehtud on, nähakse mõistetavatena.”

Teisele väitele tuleb vastata, et kuigi igavest seadust teab igaüks vastavalt oma võimetele, eelpool öeldu kohaselt seda siiski mitte keegi ei saa mõista, sest ei saa täielikult ilmseks teha läbi selle mõjude. Ja seetõttu tuleneb, et keegi, kes teab igavest seadust eelöeldu kohaselt, ei tea asjade täielikku korda, millega kõik oleks korrastatuim.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et millegi üle kohtumõistmist võib mõista kaht moodi: ühel moel kui kognitiivne võim otsustamas kohase objekti üle, vastavalt nagu Ii. 12:11: “Kas ei otsusta kõrv sõna üle ja suu söödava maitse üle?” Ja sellisest kohtumõistmise viisist rägib Filosoof,¹²⁴ et igaüks mõistab hästi kohut selle üle, mida teab, ja nimelt kohtumõistmisega selle üle, kas on tõene, mida esitati. Teisel moel, mille kohaselt ülem alluvate üle kohut mõistab

¹²⁰ Lib. De vera relig. cap. 31, non longe a fin.

¹²¹ Ethic. lib. I, cap. 3, a med.

¹²² De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.

¹²³ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.

¹²⁴ Ethic. lib. I, cap. 3, a med.

mingi praktilise kohtumõistmisega, ja nimelt, kas peab olema nii või mitte nii; ja sel moel mitte keegi ei saa kohut mõista igavesest seaduse järgi.

ART. 3. Kas kõik seadused tuletatakse igavesest seadusest?

Kolmanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks kõik seadused igavesest seadusest tuletatud. On ju mingi lihahimu seadus, nagu ülal öeldud on (Q. 91 art. 6). Seda aga ei tuletata Jumalikust seadusest, mis on igavene seadus; selle juurde ju kuulub liha arukus, mille kohta Apostel ütleb¹²⁵, et see ei või olla Jumala seaduse subjektiks. Seega mitte iga seadus ei tulene igavesest seadusest.

2. Edasi, igavesest seadusest ei saa tulla midagi pahatahtlikku, kuna nagu öeldud on (eeln. art. 2. väide), et “igavene seadus on, mille järgi on õige, et kõik oleks korrastatuim.” Aga mingid seadused on pahatahtlikud, ütleb ju Js. 10:1 : “Häda neile, kes teevad kõlvatuid seadusi!” Seega mitte iga seadus ei tulene igavesest seadusest.

3. Edasi, Augustinus ütleb¹²⁶: “Seadus, mis kirjutatakse inimeste valitsemiseks, tõesti lubab paljut, mida Jumaliku ettenägelikkuse läbi karistatakse.” Ent Jumaliku ettenägelikkuse tüüp on igavene seadus, nagu on öeldud (ant. Q. art. 1). Seega ka mitte iga õige seadus ei tulene igavesest seadusest.

Ent selle vastu on, mida Jumalik tarkus ütleb¹²⁷: “Läbi minu kuningad valitsevad ja seaduste loojad teevad õigust.” Jumaliku tarkuse tüüp on aga igavene seadus, nagu ülalpool öeldud on (ant. Q. art. 1). Seega kõik seadused tulenevad igavesest seadusest.

JÄRELDUS.- Kuna Augustinuse tunnistusel ajalikus seaduses miski pole õige või seaduslik, mis ei ole igavesest seadusest kaasa aidatud, on kindel, et kõik seadused niivõrd, kui osalevad õiges mõistuses, sedavõrd on tuletatud igavesest seadusest.

Vastan öeldule, et nagu ülal on öeldud (Q. 90 art. 1 ja 2), toob seadus mingi plaani, mis juhib tegusid eesmärgi poole. Aga kõikides määratud liigutajates on, et teise liigutaja voores tuletatakse esimese liigutaja voores, kuna teine liigutaja ei liigu, kui ei liigutata esimese liigutaja poolt. Seetõttu näeme kõikides valitsejates sama, et valitsemise plaan tuletatakse esimese valitseja poolt teistele; nii nagu plaan nende kohta, mida tuleb teha riigis, tuletatakse kuninga poolt läbi käskude alluvatele juhtidele; ja samuti kunstiga tehtud asjade kunstiliste tegude plaanis tuletatakse arhitekti poolt alluvatele kunstnikele, kes kätega töötavad. Seega kuna

¹²⁵ Ro. 8:7

¹²⁶ De lib. arb. lib. I, cap. 5, sub fine.

¹²⁷ Öp. 8:15

igavene seadus on ülima valitseja plaan valitsemiseks, on vajalik, et kõik valitsemise plaanid, mis on alamates valitsejates, tuletataks igavesest seadusest. Ent alamate valitsejate sellised plaanid on mingisugused teised seadused peale igavese. Seetõttu kõik seadused, niivõrd kui osalevad õiges mõistuses, sedavõrd tuletatakse igavesest seadusest; ja seetõttu Augustinus ütleb:¹²⁸ “Ajalikus seaduses miski pole õige ja seaduslik, mis ei ole inimeste poolt tuletatud igavesest seadusest.”

Esimesele väitele seega tuleb vastata, et lihahimu omab seaduse loomust inimeses niivõrd kui karistus, mis tuleneb Jumalikust õiglusest, ja selle kohaselt on ilmne, et see tuletatakse igavesest seadusest. Ent niivõrd kui see tõesti kallutab patu poole, sedavõrd on see Jumala seadusega vastuolus ning ei oma seaduse loomust, nagu ka ülalöeldust nähtub (Q. 91 art. 6).

Teisele väitele tuleb vastata, et inimlik seadus omab niivõrd seaduse loomust, kuivõrd on õige mõistuse kohane; ja selle järgi on ilmne, et tuletatakse igavesest seadusest. Ent tõesti, kui see hälbib tüübist, siis kutsutakse seda pahatahtlikuks seaduseks; ja nii ei oma see seaduse, vaid pigem mingi vägivalda olemust. Ja nii ka pahatahtlikus seaduses märgatakse midagi seadusele sarnast selle võimu tõttu, kes on seaduse teinud, mille järgi samuti tuletatakse igavesest seadusest. “Kõik võim on Issandast Jumalast,” nagu öeldakse Ro. 13:1.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et öeldakse, et inimlik seadus lubab midagi, ent ei kiida heaks, sest ei suuda neid juhtida. Ent paljut, mida ei suudeta juhtida inimliku seadusega, juhitakse Jumaliku seadusega, sest rohkem allub kõrgemale põhjusele kui madalamale. Seepärast tuleb igavese seaduse korrast see, et inimlik seadus ei sega ennast asjadesse, mida ei suuda juhtida. Ent teisiti oleks, kui kiidaks heaks seda, mida igavene seadus taunib. Seetõttu sellest ei nähtu, et inimlik seadus pole tuletatud igavesest seadusest, vaid et ei suuda täiuslikult seda järgida.

ART. 4. Kas paratamatud ja igavesed asjad alluvad igavesele seadusele?

Neljanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, et vajalikud ja igavesed asjad alluvad igavesele seadusele. Kõike ju, mis on mõistusepärane, mõistusele allutatakse. Ent Jumalik tahe on mõistusepärane, kuna on õige. Seega allub mõistusele. Ent igavene seadus on Jumalik mõistus. Seega Jumala tahe allub igavesele seadusele. Ent Jumala tahe on midagi igavest. Seega ka igavesed ja paratamatud asjad alluvad igavesele seadusele.

¹²⁸ De lib. arb. lib. I, cap. 6, ad fin.

2. Edasi, miski, mis allub kuningale, allub ka kuninga seadusele. Ent Poeg, nagu öeldakse I Ko. 15:24 ja 15:28, “alluma saab Jumalale ja Isale, kui annab talle üle kuningriigi.” Seega Poeg, kes on igavene, allub igavesele seadusele.

3. Edasi, igavene seadus on Jumaliku ettenägelikkuse tüüp. Ent paljud paratamatud asjad alluvad Jumalikule ettenägelikkusele, näiteks mittekehaliste ainete ja taevakehade püsivus. Seega igavesele seadusele alluvad ka paratamatud asjad.

4. Ent selle vastu on, et need asjad, mis on paratamatud, ei saa teisiti olla, seetõttu ei vaja piiranguid. Ent seadused pannakse inimesele, et neid piirata halvast, nagu ülalöeldust nähtub (Q. 92 art. 2). Seega neid, mis on paratamatud, seadusele ei allutata.

JÄRELDUS.- Kui igavene seadus on Jumaliku valitsemise tüüp, siis kõik loodu, mis on kas juhuslik või paratamatu, on sellele subjektiks.

Vastan öeldule, et nagu on ülalpool öeldud (ant. Q art. 1), igavene seadus on Jumaliku valitsemise tüüp. Seega kui miski allub Jumalikule valitsemisele, allub see ka igavesele seadusele; mis tõesti Jumalikule valitsemisele ei allu, ei allu ka igavesele seadusele. Ent nende eristamist võib tähele panna sellest, mis on meie ümber. Inimlikule valitsemisele alluvad aga need, mida saavad inimesed teha; mis tõesti inimeste loomusele omane on, ei allu inimlikule valitsemisele, ja nimelt, et inimene omaks hinge või käsi või jalgu. Nii seega igavesele seadusele alluvad kõik, mis on Jumala poolt loodud asjades, mis on kas juhuslikud või paratamatud; see tõesti, mis on omane Jumalikule olemusele või loomusele, ei allu igavesele seadusele, vaid on igavene seadus ise.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et kaht moodi võib Jumala tahtest rääkida: ühel moel kui tahtest endast; ja nii, kuna Jumala tahe on tema olemus ise, ei allu Jumalikule valitsemisele ega ka igavesele seadusele, vaid on sama, mis igavene seadus. Teisel moel võime rääkida Jumalikust tahtest kui sellest endast, mida Jumal tahab olendite juures; need on mingid igavese seaduse subjektid, kuivõrd nende plaan on Jumalikus tarkuses; ja seetõttu nende osas Jumalikku tarkust kutsutakse tüübikohaseks, kuigi enda osas pigem tuleks kutsuda tüübiks.

Teisele väitele tuleks vastata, et Jumala poeg ei ole Jumala poolt tehtud, vaid temast loomulikult sündinud ja seepärast ei allu Jumalikule tarkusele või igavesele seadusele, vaid pigem ise on igavene seadus läbi mingi osaluse, nagu ilmneb Augustinuse öeldust.¹²⁹ Aga öeldakse teda olevat Isale alluv inimliku loomuse tõttu, mille järgi öeldakse olevat Isa temast ka suurem.

Kolmandale väitele me alistume, kuna käib paratamatute asjade kohta, mis on loodud.

¹²⁹ Lib. De vera relig. cap. 31.

Neljandale väitele tuleb vastata, et nagu Filosoof ütleb¹³⁰: “Mingid paratamatud asjad omavad põhjust oma paratamatusele,” ja nii see ise, et võimatu on teisiti olla, tuleneb teisest; ja see ise on mingi mõjuvaim piirang. Nimelt midagi üldiselt piiratud niivõrd piiratuks kutsutakse, kui võrd ei saa teisiti teha, kui tema kohta korraldatakse.

ART. 5. Kas loomulikud juhused alluvad igavesele seadusele?

Viienda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei alluks loomulikud juhused igavesele seadusele. On ju väljakuulutamise seadusele olemuslik, nagu ülal on öeldud (Q. 90 art. 4). Ent välja kuulutada ei saa muudele kui mõistuslikele olenditele, kellele saab midagi teada anda. Seega vaid mõistuslikud olendid alluvad igavesele seadusele; seega loomulikud juhused mitte.

2. Edasi, “need, mis alluvad mõistusele, osalevad mingil määral mõistuses,” nagu öeldakse.¹³¹ Ent igavene seadus on ülim tüüp, nagu ülal on öeldud (ant. Q art. 1). Niisiis, kuna loomulikud juhused ei osale mingil määral mõistuses, vaid on täiesti mittemõistuslikud, näib, et ei allu igavesele seadusele.

3. Edasi, igavene seadus on mõjuvaim. Ent loomulikes juhustes leidub vigasid. Seega ei allu igavesele seadusele.

Ent selle vastu on, mida öeldakse Õp. 8:29: “Kui ümbritses mere selle piiridega ja seaduse pani vetele, et ei ületaks oma piire.”

JÄRELDUS.- Kui Jumal kõikidele loomulikkudele asjadele mingi sisenduse on pannud, et oma eesmärkideni jõuaks, siis on ka loomulikud juhused ilmselt allutatud igavesele seadusele.

Vastan öeldule, et inimeste seadusest tuleb rääkida teisiti kui igavesest seadusest, mis on Jumala seadus. Sest inimeste seadus ei laiene muudele kui mõistuspärastele olenditele, kes inimesele alluvad. Selle põhjus on, et kuna seadus on nende tegusid juhtiv, kes on kellegi valisemise subjektid; seetõttu õigesti öeldes mitte keegi ei määra seadust enda tegudele. Ent kui midagi tehakse inimesele alluvate mittemõistuslike asjade kasutamise osas, siis tehakse seda inimese enda teoga, mis liigutab selliseid asju: nimelt sellised mittemõistuslikud olendid ei tegutse iseenesest, vaid neid liigutatakse teiste poolt, nagu ülal on näidatud (Q. 1 art. 2). Ja seetõttu inimene ei saa määrata seadust mittemõistuslikele asjadele, kuitahes palju need talle alluvad, ent mõistuslikele asjadele, mis talle alluvad, võib seadusi määrata, niivõrd kui tema mingi käsu või nõudmisega nende meelde mingit juhust pannakse, mis on käitumise printsiip. Nii nagu inimene

¹³⁰ Metaph. lib. V, text. 6.

¹³¹ Ethic. lib. I, cap. ult.

paneb mingisuguse tegude sisemise printsiibi nõudmise endale alluvatele inimestele, nii ka Jumal paneb tervele loodusele kohaste tegude printsiibid, ja seetõttu sel moel Jumalat öeldakse käskivat kogu loodust, vastavalt L. 148:6 : “Käsu ta on andnud, et ei ületataks.” Ja seeläbi ka kogu looduse kõik teod ja liigutused alluvad igavesele seadusele. Sel moel mittemõistuslikud olendid alluvad igavesele seadusele niivõrd, kui liigutatakse Jumaliku ettenägelikkusega, ent mitte käsu mõistmisega, nagu mõistuslikke olendeid.

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et sel moel omavad sama loomust sisemise tegude printsiibi panemine loomulikesse asjadesse ja seaduse väljakuulutamine inimestele, kuna läbi seaduse väljakuulutamise pannakse inimestele mingi juhis inimeste tegude printsiibi kohta, nagu on öeldud (ant. art).

Teisele väitele tuleb vastata, et mittemõistuslikud olendid ei osale inimlikus mõistuses ja ka ei kuuletu sellele; ent osalevad siiski Jumalikle mõistusele kuuletumise läbi, sest Jumaliku mõistuse voores laieneb rohkemale kui inimliku mõistuse voores. Ja nagu inimese kehaliikmed liiguvad mõistuse käsul, siiski ei osale mõistuses, kuna ei oma mingit taipamist mõistuse korrast; nii ka mittemõistuslikke olendeid liigutatakse Jumala poolt, ilma et siiski oleksid selle pärast mõistuslikud.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et kuigi vead, mis juhtuvad loomulikes asjades, on väljaspool üksikute põhjuste korda, siiski ei ole need väljaspool üldiseid põhjuseid, ja eriti mitte väljaspool esimest põhjust, mis on Jumal, kelle ettenägelikkuse eest keegi ei saa põgeneda, nagu on öeldud (I Q. 22 art. 2). Ja kuna igavene seadus on Jumaliku ettenägelikkuse tüüp, nagu on öeldud (ant. Q art.1), seetõttu loomulike asjade vead alluvad igavesele seadusele.

ART. 6. Kas kõik inimlikud asjad alluvad igavesele seadusele?

Kuuenda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei alluks mitte kõik inimlikud asjad igavesele seadusele. Ütleb ju Apostel¹³²: “Kui teid juhatakse Jumala vaimuga, ei ole te seaduse all.” Ent õiged mehed, kes on Jumala pojad läbi adopteerimise, on juhitud Jumala vaimu poolt, vastavalt Ro. 8:14: “Kes on juhitud Jumala vaimu poolt, need on Jumala pojad.” Seega mitte kõik inimesed ei ole igavese seaduse all.

2. Edasi, Apostel ütleb¹³³: “Liha arukus on Jumala vastu, ei ole ju Jumala seaduse subjekt.” Ent palju on inimesi, kelles valitseb liha arukus. Seega, ei allu kõik inimesed igavesele seadusele, mis on Jumala seadus.

¹³² Ga. 5:18

¹³³ Ro. 8:7

3. Edasi, Augustinus ütleb:¹³⁴ “Igavene seadus on see, millega halvad õnnetust ja head õndsat elu pälvivad.” Aga inimesed, kes on juba õndsad või juba hukka mõistetud, ei ole pälvimise seisundis. Seega ei allu igavesele seadusele.

Ent selle vastu on, mida Augustinus ütleb¹³⁵: “Keegi ei saa mingil moel eirata ülima Looja ja valitseja seadusi, kelle poolt universumi rahu juhatakse.”

JÄRELDUS.- Kõik inimlikud asjad alluvad igavesele seadusele, ehkki häid inimesi valitsetakse teisiti kui halbu inimesi.

Vastan öeldule, et kahetine on moodus, millega kedagi igavesele seadusele allutatakse, nagu on ilmne ülalöeldust (eeln. art): ühel moel osaletakse igaveses seaduses läbi teadmise, teisel moel läbi teo ja kire, osaledes läbi sisemise liikumise printsiibi. Ja sel teisel moel alluvad igavesele seadusele mittemõistuslikud olendid, nagu öeldud on (eeln. art). Ent kuna mõistuslik loomus koos sellega, mis on ühine kõigil olenditel, omab midagi enesele kohast, samavõrd on mõistuslik, seetõttu allub igavesele seadusele mõlema mooduse järgi, kuna ka teadmist igavese seaduse kohta mingil moel omab, nagu ülal on öeldud (ant. Q. art. 2), ja teisest küljest on igas mõistuslikus olendis loomulik kalduvus selle poole, mis on kooskõlas igavese seadusega. “Oleme ju sündinud vooruste omamiseks,” nagu öeldakse.¹³⁶ Ja siiski mõlemad moodused on halvast kuidagi ebatäiuslikud ja mingil moel kõlvatud, kelles ka loomulik kalduvus vooruse poole paheliste harjumuste läbi rikutakse, ja teisest küljest loomulik teadmine hea kohta, mis neis on, tumendatakse läbi kirgede ja patuste harjumustega. Ent heades mõlemaid moodusi võib näha täiuslikumana; kuna ka peale loomuliku teadmise hea kohta lisandub neile teadmine usust ja tarkusest, ja peale loomuliku kalduvuse hea poole lisandub neile armu ja vooruse motiiv. Nii seega head täiuslikult alluvad igavesele seadusele, kuna käituvad alati selle järgi, aga halvad alluvad igavesele seadusele ebatäiuslikult nagu ka nende teod, just nagu ebatäiuslikult teavad hea kohta ja ebatäiuslikult suunduvad hea poole; aga see, mis puudub tegude osas, täiendatakse kire poolt, just nagu nimelt niivõrd kannatatakse, kui igavene seadus ütleb nende kohta, niivõrd kui ebaõnnestutakse tegemaks, mis on kooskõlas igavese seadusega. Seetõttu Augustinus ütleb¹³⁷: “Arvan õigeid igavese seaduse all toimivat,” ja raamatus *De catechizandis rudibus*¹³⁸ ütleb: “Jumal õigustatud viletsusest, mis on nende hingedes, kes on tema hüljanud, teab määrata sobivamaid seadusi enda loodu madalamatele osadele.”

¹³⁴ De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa med.

¹³⁵ De civ. Dei, lib. XIX, cap. 12, circa fin.

¹³⁶ Ethic. lib. II, circa princ.

¹³⁷ De lib. arb. lib. I, cap. 15, aliquant. a princ.

¹³⁸ Cap. 18, parum ante fin.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et Apostli seda ütlust võib mõista kaht moodi: esimesel moel seaduse all olemist mõistetakse selle osas, kes mitte tahtes seaduse kohustust, allutatakse sellele nagu mingile koormale: seega *Glossa*¹³⁹ samas kohas ütleb: “Seaduse all on see, kes nuhtlemise hirmu pärast, millega seadus ähvardab, mitte õigluse armastamise pärast halba tegemast hoidub,” ja sel moel vaimsed mehed ei ole seaduse all, kuna läbi hoolimise, mida Püha Vaim nende südameisse valab, vabatahtlikult täidavad seda, mis seaduses on. Teisel moel võib ka mõista, kuivõrd inimese töö, keda juhitakse Püha Vaimu poolt, öeldakse pigem olevat Püha Vaimu töö kui inimese enda oma. Seetõttu, kuna Püha Vaim ei ole seaduse all nagu ka Poeg, nagu ülal öeldud on (ant. Q. art. 4), tuleneb, et sellised tööd, niivõrd kui need on Püha Vaimu omad, ei ole seaduse all. Ja selle poolt tunnistab, et Apostel ütleb¹⁴⁰: “Kus on Issanda vaim, seal on vabadus.”

Teisele väitele tuleb vastata, et liha arukus ei või alluda Jumala seadusele teo osas, kuna kallutab tegudele, mis on Jumaliku seaduse vastu; allutatakse aga Jumala seadusele kire osas, kuna pälvitakse karistuse kandmine Jumaliku õigluse seaduse järgi. Siiski mitte üheski inimeses liha arukus nii ei valitse, et loomuse kogu headuse rikuks; ja seega jääb inimesse kalduvus käituda nii, nagu on igaveses seaduses. Sest üleval on näidatud (Q. 85 art. 2), et patt ei hävita loomuse kogu headust.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et sama on, millega midagi säilitatakse eesmärgis ja millega liigutakse eesmärgi poole; nii raske keha raskuse pärast puhkab madalamas kohas ja selle pärast ka sinna kohta liigutati. Ja nii tuleb öelda, et nagu igavese seaduse järgi keegi pälvib õndsust või viletsust, nii sama seadusega õndsuses või viletsuses säilitatakse. Ja selle järgi õndsad ja hukkamõistetud alluvad igavesele seadusele.

QUAESTIO 94. Loomulikust seadusest.

Siin tuleb vaadelda loomulikku seadust ja selle juures on kuus küsimust: 1. Mis on loomulik seadus? – 2. Millised on loomuliku seaduse käsud? – 3. Kas kõik vooruse teod on loomulikust seadusest? – 4. Kas loomulik seadus on üks kõikide juures? – 5. Kas see on muudetav? – 6. Kas seda on võimalik inimese meelest kustutada?

¹³⁹ Ordinar. August. lib. de nat. et grat., cap. 57

ART. 1. Kas loomulik seadus on harjumus?

Esimese artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu oleks loomulik seadus harjumus. Kuna nagu Filosoof ütleb¹⁴¹: “Kolm asja on hinges: võim, harjumus ja kirg.” Ent loomulik seadus ei ole mingi hinge võim, samuti mitte mingi kirg, nagu näeme üksikult üle lugedes. Seega loomulik seadus on harjumus.

2. Edasi, Basileios ütleb¹⁴², et “teadlikkus ehk *synderesis* on meie mõistmise seadus,” mida ei saa teisiti mõista kui loomuliku seaduse kohta käivana. Ent *synderesis* on mingi harjumus, nagu näidatud on (I Q. 79 art. 12). Seega loomulik seadus on harjumus.

3. Edasi, loomulik seadus jääb alati inimesesse, nagu allpool näidatakse (ant. Q. art. 5). Ent mitte alati inimese mõistus, millele seadus omane on, ei mõtle loomulikust seadusest. Seega loomulik seadus pole tegu, vaid harjumus.

Ent selle vastu on, mida Augustinus ütleb¹⁴³: “Harjumus on, millega midagi tehakse, kui on vaja.” Ent loomulik seadus ei ole selline; on ju see lastes ja hukkamõistetutes, kes ei saa läbi selle tegutseda. Seega loomulik seadus ei ole harjumus.

JÄRELDUS.- Loomulik seadus ei ole mingi harjumus täielikult, vaid mittetäielikult; harjumuseks nimetatakse seda niivõrd, kuivõrd mingid käsud selles sisalduvad, mis harjumusega mõistuses endas on.

Vastan öeldule, et midagi võib kutsuda harjumuseks kahel moel: ühtmoodi õigesti ja sisuliselt; ja nii loomulik seadus ei ole harjumus. Ent ülal on öeldud (Q. 90 art. 1 ja 2), et loomulik seadus on midagi läbi mõistuse loodut, nii ka käsk on mingi mõistuse töö. Ent ei ole sama, mida keegi teeb ja millega seda teeb; läbi mingi grammatika harjumuse ju teeb sobiva kõne. Kui niisiis harjumus on see, millega keegi teeb, ei või olla, et mingi seadus oleks õigesti ja olemuslikult harjumus. Teisel moel võib harjumuseks nimetada seda, mida harjumusega hoitakse; nii nimetatakse usuks, mida usuga hoitakse. Ja sel moel, kuna loomuliku seaduse käske mõnikord vaadeldakse mõistuse poolt tegutsemises, mõnikord on aga selles harjumuslikult niivõrd, et võib öelda, et loomulik seadus on harjumus; nii aga tõestamatud printsiibid teoreetilistes asjades ei ole printsiipide seadumused, vaid neil on printsiibid, mille seadumused nad on.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et Filosoof juhib tähelepanu seal vooruse *genus*'e uurimisele; ja kui on ilmne, et voorus on mingi tegude printsiip, seal neid nimetab, mis on inimeste tegude printsiibid, nimelt “võim, harjumused ja kired.” Ent peale nende kolme on

¹⁴⁰ 2 Ko. 3:17

¹⁴¹ Ethic. lib. II, cap. 5, in princ.

¹⁴² Damascenus, Orth. fid. lib. IV, cap. 23

¹⁴³ Lib. de bono conjugali, cap. 21, a princ.

midagi veel hinges, nagu mingid teod, nii tahtmine on tahtjas, ja ka teadmised on teadjas, ja hinge loomulikud tunnused on selles, nagu surematust ja teised sellised.

Teisele väitele tuleb vastata, et *synderesis*'t nimetatakse meie mõistmise seaduseks, kuna on harjumus, mis sisaldab loomuliku seaduse käske, mis on inimeste tööde esimesed printsiibid.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et see väide järeldeb loomulikku seadust harjumuslikult hoitavat, ja sellele me anname järele.

Ent sellele, mis vastuväites öeldakse, tuleb vastata, et seda, mis harjumuslikult on sees, mõnikord keegi ei saa kasutada mingi takistuse tõttu, nagu inimene ei saa kasutada teaduse harjumust une tõttu; ja sarnaselt laps ei saa kasutada printsiipide või ka loomuliku seaduse mõistmise harjumust, mis temas on harjumuslikult, vanuse puudulikkuse tõttu.

ART. 2. Kas loomulik seadus sisaldab paljusid käske või üht sellist?

Teise artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu loomulik seadus ei sisaldaks paljusid käske, vaid üht sellist. Seadus on ju käsu liik, nagu ülal on näidatud (Q. 92 art. 2). Nii seega, kui oleks palju loomuliku seaduse käske, järgneks, et oleks ka palju loomulikke seadusi.

2. Edasi, loomulik seadus järgib inimese loomust. Ent inimese loomus on tervikuna üks, kuigi on osadena mitmekihiline. Seega on kas üks loomuliku seaduse selline käsk vastavalt terviku ühtsusele või on palju vastavalt inimese loomuse osade paljususele; ja nii võib olla, et ka see, mis kallutab lihahimule, on omane loomulikule seadusele.

3. Edasi, seadus on midagi mõistusele omast, nagu ülalpool öeldud on (Q. 90 art. 1). Ent mõistus inimeses on üks selline. Seega ainult üks on loomuliku seaduse käsk.

Ent selle vastu on, et loomuliku seaduse käsud on inimeses samas seisundis praktiliste asjade juures, nagu esmased printsiibid on tunnetatavate asjade juures. Ent esmaseid tõendamatu printsiipe on mitmeid. Seega ka loomuliku seaduse käske on mitmeid.

JÄRELDUS. – Kuigi iseenesest on palju loomuliku seaduse käske, siiski üht esmast printsiipi, millega määratakse, et head tuleb järgida ja halvast hoiduda, võib ainsaks nimetada.

Vastan öeldule, et nagu ülal on öeldud (Q. 90 art. 1 ja Q. 91 art. 3), loomuliku seaduse käsud samal moel on praktilise mõistuse juures nagu tõestamise esmased printsiibid on teoreetilise mõistuse juures; ja mõlemad on ju mingid iseenesest teada printsiibid. Ent midagi võib iseenesest teatuks nimetada kahel moel: ühel moel enda suhtes, teisel moel meie suhtes. Nimelt mingit eeldust nimetatakse enda suhtes teatuks iseenesest, kui selle väide on subjekti teadmises; siiski juhtub, et olles ebateadlik subjekti definitsioonist, selline eeldus ei ole iseenesest teada;

näiteks selline eeldus: “Inimene on mõistuslik,” on iseenesest teada oma loomuse läbi; kuna kes ütleb “inimene”, ütleb “mõistuslik”; ja siiski, kes ei tea, mis on inimene, sellele ei ole see eeldus iseenesest teada. Ja siit tuleneb, nagu ütleb Boethius¹⁴⁴, “On mingid aksioomid või eeldused, mis on iseenesest teada üldiselt kõigile,” ja sellised on need eeldused, mille terminid on kõigile teada, nagu “Iga tervik on suurem kui tema osa”; ja “Mis ühe ja samaga on võrdsed, on vastastikku omavahel võrdsed.” Tõesti mingid eeldused on iseenesest teada üksikutele tarkadele, kes eelduste terminitest mõistavad, mida tähendavad; ja nii sellele, kes mõistab, et ingel ei ole keha, iseenesest on teada, et ta ei ole täpselt piiritletud kohas; mis aga ei ole ilmne harimatutele, kes seda mõista ei suuda. Nendes aga, mis inimeste taipamisse langevad, võib mingit korda leida. Nimelt see, mis esimesena langeb taipamisse, on olemine, mille mõistmine sisaldub kõiges, mida keegi mõistab. Ja seetõttu esimene tõendamatu printsiip on, et samaaegselt ei saa kinnitada ja eitada, mis põhineb olemise ja mitteolemise loomusel; ja sellel printsiibil põhinevad kõik muud, nagu ütleb Filosoof.¹⁴⁵ Ja nagu olemine on esimene, mis langeb taipamisse lihtsalt, nii headus on esimene, mis langeb praktilise mõistuse taipamisse, mis suunatakse tegevuse juurde. Ent iga tegija teeb eesmärgi pärast, mis omab headuse loomust. Ja seetõttu esmane printsiip praktilises mõistuses on see, mis põhineb headuse teadmisel, mis on: “Headus on see, mille poole kõik püüdlevald.” See on seega esimene seaduse käsk, et head tuleb teha ja järgida ning halba vältida; ja sellel põhinevad kõik teised loomuliku seaduse käsud, ja nimelt kõik selline tegemine või vältimine on omane loomuliku seaduse käskudele, mida praktiline mõistus loomulikult mõistab olevat inimlik headus. Tõesti, kuna hea omab eesmärgi loomust, halb aga vastupidist loomust, seetõttu on nii, et kõik selle mõistus loomulikult tunnistab heaks ja järelikut järgitavaks tegevuseks, mille poole inimesel on loomulik kalduvus, ja sellele vastupidise halvaks ja välditavaks. Niisiis loomulike kalduvuste korra kohane on loomuliku seaduse käskude kord. On ju inimeses esimene kalduvus hea poole vastavalt loomusele, milles on sarnane kõikide substantsidega, ja nimelt ka mistahes substants püüdleb enda säilimise poole, mis on tema loomusele kohane; ja selle kalduvuse järgi on omane loomulikule seadusele see, millega inimese elu säilitatakse ja vastupidist takistatakse. Teiseks on inimeses kalduvus millegi rohkem spetsiaalselt loomuse kohase poole, milles on sarnane teiste loomadega; ja selle järgi öeldakse olevat loomuliku seaduse järgi see, mis loodus kõikidele loomadele õpetanud on, nagu on mehe ja naise ühtimine, laste kasvatamine ja sarnased. Kolmandal moel on inimeses kalduvus hea poole vastavalt mõistuse loomusele, mis on talle kohane; nagu inimesel on

¹⁴⁴ In lib. De hebdomad., circa princ.

¹⁴⁵ Met. lib. IV, text. 9 et seq.

loomulik kalduvus selle poole, et teada tõe Jumala kohta, ja selle poole, et elada ühiskonnas; ja selle järgi on loomulikule seadusele omane see, mida sellise kalduvusega taodeldakse, nimelt, et inimene teadmatust väldiks, et teisi ei solvaks, kellega peab läbi käima, ja muud sellised, mida selle juures taodeldakse.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et kõik need loomuliku seaduse käsud niivõrd omavad ühe loomuliku seaduse loomust, kuivõrd vastavad ühele esimesele käsule.

Teisele väitele tuleb vastata, et kõik inimloomuse mistahes osade sellised kalduvused, ka lihahimulike ja vihastuvate, on omased loomulikule seadusele, kuna juhatakse mõistusega ja on taandatud ühele esimesele käsule, nagu on öeldud (ant. art); ja selle järgi on palju loomuliku seaduse käskusid iseeneses, mis on aga sarnased ühe päritolu tõttu.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et kuigi mõistus ise on üks iseeneses, siiski on suunav kõige osas, mis on inimesele omane; ja selle järgi on mõistuse seaduse all kõik, mida mõistusega juhtida saab.

ART. 3. Kas kõik vooruste teod on loomulikust seadusest?

Kolmanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks kõik vooruste teod loomulikust seadusest. Kuna, nagu ülal on öeldud (Q. 90 art. 2), on seadusele omane suunamine üldisele hüvele. Ent mingi vooruste tegu suunab kellegi üksikule hüvele, nagu on eriti ilmne mõõdukates tegudes. Seega mitte kõik vooruste teod ei allu loomulikule seadusele.

2. Edasi, kõik patud vastandatakse mingitele vooruslikele tegudele. Kui niisiis kõik vooruste teod oleks loomulikust seadusest, näib järgnevat, et kõik patud on loomuse vastu; ent seda öeldakse mingite üksikute pattude kohta.

3. Edasi, need, mis on loomusele kohased, on omased kõikidele. Ent vooruste teod pole mitte kõikidele omased; sest midagi on vooruslik ühes, mis on kõlvatu teises. Seega mitte kõik vooruste teod ei ole loomulikust seadusest.

Ent selle vastu on, mida Damascenus ütleb¹⁴⁶: “Voorused on loomulikud.” Seega ka vooruslikud teod alluvad loomulikule seadusele.

JÄRELDUS.- Kui loomulikult kohane mõistus kellelegi ütleb seda, et ta käituks vooruslikult; tuleb kindlasti tunnistada, et kõik vooruste teod on mingi üldise mõistuse kohased, mis vooruslikuks pidamiseks on omased loomulikule seadusele, ent mitte kõiki ei saa liikides vaadelda.

Vastan öeldule, et vooruslikest tegudest võime kaht moodi rääkida: ühel moel vooruslikkuse osas, teisel moel kuivõrd sellised teod on kohastes liikides. Nii seega räägime vooruste tegudest, kuivõrd on vooruslikud, sedavõrd kõik vooruslikud teod on omased loomulikule seadusele. On ju öeldud (eeln. art), et loomulikule seadusele on omane kõik, mis sellele suunatud, et inimest kallutatakse oma loomusele kohaselt. Loomulikult aga kallutatakse iga asja oma tegutsemisele sobivalt oma vormi järgi, nagu tuld soojendamisele. Seega, kuna mõistuspärane hing on kohane vorm inimesele, on igas inimeses loomulik kalduvus selle poole, mida tehakse mõistuse järgi; ja see on, mida tehakse vooruse järgi. Seega selle järgi kõik vooruste teod on loomulikust seadusest; ütleb ju igapäevane kohane mõistus loomulikult seda, et vooruslikult käitutaks. Ent kui räägime vooruslikest tegudest nende enda järgi, nimelt nagu on kohastes liikides, nii mitte kõik vooruslikud teod ei ole loomulikust seadusest. Palju ju voorusele kohast tehakse, millele loodus ei kalluta alguses, ent läbi mõistuse uurimise seda inimesed leiavad kui kasulikku heaks elamiseks.

Esimisele väitele tuleb seega vastata, et mõõdukus on loomuliku lihahimu juures söögi ja joogi ja suguelu järele, mis tõesti suunavad loomulikule üldisele hüvele, nagu ka muu seaduslik suunab moraalsele üldisele hüvele.

Teisele väitele tuleb vastata, et inimeste loomuse puhul võib rääkida kas sellest, mis on inimesele kohane, ja selle järgi kõik patud on niivõrd mõistusevastased, kuivõrd on ka looduse vastu, nagu on ilmne Damascenus' e järgi¹⁴⁷; või sellest, mis on inimesel ühist teiste loomadega; ja selle järgi mingeid spetsiaalseid patte nimetatakse loomusevastasteks, nii on mehe ja naise ühinemise vastu, mis on omane kõigile loomadele, meestevaheline vahekord, mida spetsiaalselt nimetatakse loomuvastaseks paheks.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et see väide on tegudest nende enda järgi vaadeldes. Nii aga inimeste erinevate seisundite tõttu tuleneb, et mingid teod on kellelegi vooruslikud, kuivõrd on talle proportsionaalsed ja sobivad, ent teistele on kõlvatud, kuivõrd ei ole proportsionaalsed.

ART. 4. Kas loomulik seadus on üks kõikide juures.

Neljanda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu loomulik seadus ei oleks üks kõikide juures. Öeldakse ju *Decreta's*¹⁴⁸, et loomulik õigus on see, mis sisaldub seaduses ja Evangeeliumis. Ent see ei ole kõikidel ühine, kuna nagu

¹⁴⁶ Orth. fid. lib. III, cap. 4, circa fin.

¹⁴⁷ Orth. fid. lib. II, cap. 30

¹⁴⁸ Dist. 1, seu in Praeludio, dist. 1

öeldakse Ro. 10:16: “Mitte kõik ei järgi evangeeliumi.” Seega loomulik seadus ei ole üks kõigi juures.

2. Edasi, “Mis on seadusega vastavuses, nimetatakse õiglasteks,” nagu öeldakse *Ethica*’s.¹⁴⁹ Ent samas¹⁵⁰ öeldakse: “Midagi ei ole õiglane kõikide juures nii, et seda ei saaks teiste juures muuta.” Seega ka loomulik seadus ei ole sama kõigi juures.

3. Edasi, loomulikule seadusele on omane see, mille poole inimest tema loomuse järgi kallutatakse, nagu ülal öeldud on (ant. Q. art. 2). Ent erinevaid inimesi loomulikult erinevate asjade poole kallutatakse; mõned kindlasti lõbude lihahimu poole, mõned au ihaldamise poole, mõned muude asjade poole. Seega ei ole üks loomulik seadus kõigi juures.

Ent selle vastu on, mida Isidorus ütleb¹⁵¹: “Loomulik õigus on ühine kõigile rahvastele.”

JÄRELDUS.- Üks on kõikide juures loomulik seadus, mis on kõigile ühine esmane printsiip, vastavalt õiglusele ja vastavalt teadmisele; võib juhtuda, et midagi kellelegi kohast, mis on tuletatud üldisest, et ei ole sama kõikide juures.

Vastan öeldule, et nagu ülal öeldud on (ant. Q. art. 2), loomulikule seadusele on omane see, mille poole inimest loomulikult kallutatakse: mille hulgas inimesele on kohane, et kallutatakse käituma mõistuse järgi. Ent mõistusele on omane üldistest üksikutele edasi liikumine.¹⁵² Siiski suhtub teoreetiline mõistus sellesse teisiti kui praktiline; kuna teoreetiline mõistus ju eelkõige tegeleb paratamatute asjadega, millel on võimatu teisiti olla, siis ilma mingi veata leitakse tõde üksikutes lõppjäreldestes, nagu ka üldistes printsiipides. Ent praktiline mõistus tegeleb juhustega, milles on inimlikud teod; ja seepärast, et üldistes printsiipides on mingi paratamatus, mida enam üksikule läheneme, seda enam leiame vigu. Nii seega teoreetilises on sama tõde kõigi juures nii printsiipides kui järeldestes, kuigi tõde mitte kõigi juures ei teata järeldestes, vaid ainult printsiipides, mida kutsutakse üldisteks väljendusteks. Ent tegudega seonduvas ei ole tõde või praktiline õigus sama kõigi juures kuivõrd puutub üksikusse, vaid ainult kuivõrd puutub üldisesse; ja kelle juures on sama õigus üksikutes asjades, ei ole siiski kõigile võrdselt teada. Nii on seega ilmne, et kas teoreetilise või praktilise mõistuse üldiste printsiipide osas on tõde või õigus sama kõigi juures ja võrdselt teada. Tõesti teoreetilise mõistuse üksikute järeldeste osas on sama tõde kõigi juures, ent siiski mitte kõigile võrdselt teada: kõigi juures on küll tõde, et kolmnurgal on kolm nurka, mis on võrdsed kahe täisnurgaga, siiski ei ole see kõigile teada. Ent praktilise mõistuse üksikute järeldeste osas ei ole ei tõde ega õigus sama

¹⁴⁹ Lib. V, cap. 1 et 2

¹⁵⁰ Lib. V, cap. 10

¹⁵¹ Etymol., lib. V, cap. 4.

¹⁵² Phys. lib. I, text. 2, 3 et 4

kõigi juures ega ka nende juures, kelle juures on sama, võrdselt teatud. Ent kõigi juures on õige ja tõene see, et käitutaks mõistuse järgi. Sellest printsiibist aga tuleneb nagu üksik järeldus, et laenatu tuleb tagastada; ja see on kindlasti tõde enamasti; ent mingis olukorras võib juhtuda, et on kahjulik ja seetõttu mõistusevastane, kui laenatu tagastatakse; näiteks kui midagi nõutakse isamaale kallaletungiks; ja seda printsiipi seda rohkem nähakse eksivat, mida rohkem üksikule läheneme: näiteks kui öeldakse, et laenatu tuleb tagastada sellise garantiiga või sel moel. Sest mida rohkem täpsustavaid tingimusi lisatakse, seda enamatel viisidel võib eksida, nii et ei ole õige kas tagastades või mitte tagastades. Nii seega tuleb öelda, et loomulik seadus on üldiste esmaste printsiipide osas sama kõikide juures nii õigluse järgi kui teadmise järgi. Ent mingite üksikute asjade osas, mis on nagu üldiste printsiipide järeldused, on samad kõikide juures ja enamikel juhtudel nii õigluse järgi kui teadmise järgi; ent üksikutel juhtudel võib eksida, nii õigluse osas mingi konkreetse takistuse tõttu (nagu ka looduse poolt loodavad ja rikutavad ebaõnnestuvad üksikutel juhtudel takistuse tõttu), ja ka teadmise osas; ja seda seetõttu, et kellelgi on mõistus kire poolt või halva harjumuse poolt või loomus halva hoiaku poolt moonutatud; nii germaanlaste juures harilikult röövimist ei peetud kõlvatuks, kuigi oli selgesti loomuliku seaduse vastane, nagu ütles Iulius Caesar.¹⁵³

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et seda lauset ei tule nii mõista, nagu kõik, mis seaduses ja Evangeeliumis sisaldub, on loomulikust seadusest, sest palju õpetavad, mis on loodusest üle; ent see, mis on loomulikus seaduses, täielikult nendes sisaldub. Kui Gratianus on selle kohta öelnud: “Loomulik õigus on see, mis sisaldub seaduses ja Evangeeliumis,” lisab ta otsekohe selgitavalt: “Millega igäüht käsitakse teisele teha, mida tahab endale tehtavat, ja keelatakse teistele teha, mida ei taha endale tehtavat.”

Teisele väitele tuleb vastata, et Filosoofi ütlust tuleb mõista nende kohta käivana, mis on loomulikult õiglased, mitte kui üldised printsiibid, vaid kui mingid neist tuletatud järeldused, mis enamasti on õiglased ja eksivad üksikutel juhtudel.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et nagu inimeses mõistus valitseb ja käsutab teisi võime; nii peab neid teisi loomulikke kalduvusi, mis on teistele võimudele omased, suunama mõistuse järgi. Seega on see kõikide juures üldiselt tunnustatud, et mõistuse järgi juhitakse kõiki inimeste kalduvusi.

¹⁵³ De bello gallico, lib. VI, circa med.

ART. 5. Kas loomulikku seadust saab muuta?

Viienda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu saaks loomulikku seadust muuta. Kuna Jeesus Siiraku raamatu 17:9' kohta "Andis neile õpetuse ja elu seaduse," ütleb *Glossa*: "Tahtis kirjutada kirjaliku seaduse, et parandada loomulikku seadust." Ent seda, mida parandatakse, muudetakse. Seega loomulikku seadust saab muuta.

2. Edasi, loomuliku seaduse vastane on süütu inimese tapmine ja ka abielurikkumine ja vargus. Ent seda nähakse muudetuna Jumala poolt: näiteks kui Jumal käsib Aabrahamil tappa süütu poeg, nagu näidatakse 1. Mo. 22's; ja kui käsib juutidel, et võtaksid hiilides egiplastelt nõusid, nagu näidatakse 2. Mo. 12; ja kui käsib Hooseal võtta hoorast naise, nagu näidatakse Ho.1's. Seega loomulikku seadust saab muuta.

3. Edasi, Isidorus ütleb,¹⁵⁴ et "kõige ühine omamine ja üks vabadus on loomulikust õigusest." Ent näeme, et seda muudetakse inimlike seadustega. Seega näib, et loomulik seadus on muudetav.

Ent selle vastu on, mida öeldakse *Decreta*'s¹⁵⁵: "Loomulik õigus pärineb mõistusliku olendi loomisest, ja ei muutu ajaga, vaid jääb muutumatuks."

JÄRELDUS.- Loomulik seadus on muutumatu loomuliku seaduse üldiste käskude osas, kuna miski ei saa seda vähendada; muutuvaks kutsutakse siiski, kuivõrd sellele saab palju kasulikku lisada; ja mitte keegi ei või vähendada selle osas, mis seaduse järgimist aegade muutumise pärast tõkestaks.

Vastan öeldule, et loomuliku seaduse muutmist võib mõista kahte moodi: ühel moel läbi selle, et sellele midagi lisatakse; ja nii mitte miski ei keela loomulikku seadust muuta; kuna paljut on lisatud kõrgemat loomulikule seadusele, mis on kasulik inimeste elule, nimelt läbi Jumaliku seaduse ja ka läbi inimlike seaduste. Teisel moel võib loomuliku seaduse muutmist mõista läbi vähendamise; nii et midagi lakkab olemast loomuliku seaduse kohane, mis varem oli loomuliku seaduse järgi; ja nii, loomuliku seaduse esmaste printsiipide osas on loomulik seadus täielikult mittemuudetav; ent teiste käskude osas, mida oleme öelnud kui mingeid esmaste printsiipide lähedasi üksikuid järeldusi, loomulik seadus ei muutu, ometi et enamasti on alati õige, mis loomulik seaduses on; siiski võib muuta nii mingil konkreetsel üksikul juhul, mingil erilisel põhjusel, mis takistab selliste käskude järgimist, nagu on öeldud (eeln. art).

¹⁵⁴ Etymol. lib. V, cap. 4.

¹⁵⁵ Dist. 5, seu in Praeludio, dist. 5

Seega tuleb esimesele väitele vastata, et kirjalik seadus öeldakse olevat antud loomuliku seaduse parandamiseks, kas sellepärast, et kirjaliku seadusega täiendatud on, mis puudub loomulikust seadusest, või sellepärast, et loomulik seadus mingite inimeste südames on mingil moel rikutud, kuivõrd hindasid heaks, mis loomult on halvad, ja selline rikutus vajab parandamist.

Teisele väitele tuleb vastata, et loomulikku surma surevad sarnaselt kõik, nii süüdlased kui süütud; ent loomulik surm kindlasti Jumaliku võimuga määratakse pärispatu pärast; vastavalt nagu 1. Ku. 2:6'le: "Issand surmab ja elustab." Ja nii ilma mingi ebaõigluseta Jumala käsu järgi võib surma määrata igale inimesele, kas süüdlasele või süütule. Sarnaselt ka abielurikkumine on ühtimine teise naisega, kes on kindlasti talle määratud Jumaliku seaduse järgi, mis on Jumalikult antud: seega pole ei abielurikkumine ega hooramine, kui mingile naisele lähenetakse Jumala käsul. Ja sama loomus on vargusel, mis on võõra asja võtmine; sest kui midagi võetakse kellelki Jumala käsul, kes on universumi isand, ei võeta ilma omaniku tahteta; mis on varastamine. Ei ole ainult inimlikes asjades kohustuslik see, mida Jumala poolt käsitakse, vaid ka loomulikes asjades see, mis Jumala poolt tehakse, on mingil moel loomulik, nagu öeldud on (I Q. 105 art. 6).

Kolmandale väitele tuleb vastata, et midagi saab kutsuda loomuliku õiguse kohaseks kahel moel: ühel moel kuna loodus selle juurde kallutab, et ei tehtaks teistele ebaõiglast; teisel moel kuna loodus ei juhi vastupidise juurde, nagu võime öelda, et loomulikust õigusest tuleneb, et inimene peaks alasti olema, kuna loodus ei andnud talle rõivaid, vaid oskustega need leiti. Ja sel moel "kõige ühine omamine ja üks vabadus" öeldakse olevat loomulikust õigusest, kuna nimelt omandi eristamine ja orjus ei ole tuletatud loodusest, vaid läbi inimeste mõistuse inimliku elu kasuks; ja nii ka selles ei ole loomulik seadus muudetav, v.a lisamise läbi.

ART. 6. Kas loomulikku seadust saab inimese südamest hävitada?

Kuuenda artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu saaks loomulikku seadust inimese südamest hävitada. Kuna Ro. 2:14'e kohta "Kui rahvad, kellel ei ole seadust *etc*," ütleb *Glossa*: "Õiglane seadus, mida patt oli kustutanud, kirjutatakse inimese sisimasse, kui läbi armu uuendatakse." Ent õigluse seadus on loomulik seadus. Seega saab loomulikku seadust kustutada.

2. Edasi, armu seadus on mõjuvam kui loomulik seadus. Ent armu seadus kustutatakse patu läbi. Seega seda enam saab loomulikku seadust kustutada.

3. Edasi, seda, mida seadusega määratakse, suunatakse kui õiglast. Ent palju on määratud inimeste poolt, mis on loomuliku seaduse vastane. Seega saab loomulikku seadust inimeste südamest hävitada.

Ent selle vastu on, mida Augustinus ütleb¹⁵⁶: “Sinu seadus on kirjutatud inimeste südameisse, mida isegi mingi pahatahtlikkus ei suuda kustutada.” Ent seadus, mis on kirjutatud inimeste südameisse, on loomulik seadus. Seega loomulikku seadust kustutada ei saa.

JÄRELDUS.- Inimeste südamest ei saa hävitada loomulikku seadust tema ühiste ja üldiste kõikidele teatud printsiipide osas, vaid ainult mingite üksikute ja väiksemate osas.

Vastan öeldule, et nagu ülalpool on öeldud (ant. Q. art. 4), loomulikule seadusele on esiteks omased mingid ühiseimad käsud, mis on kõikidele teada; teiseks ent mingid sekundaarsed rohkem üksikud käsud, mis on nagu lähedased järeldused printsiipidest. Seega nende ühiste printsiipide osas ei saa mingil moel loomulikku seadust inimeste südamest üldiselt kustutada, kustutatakse siiski üksikutes tegudes niivõrd, kui mõistusel takistatakse kohaldada üldiseid printsiipe üksikutes töodes lihahimu või mingi muu kire pärast, nagu ülal on näidatud (Q. 77 art. 2). Tõesti teiste sekundaarsete käskude osas saab loomulikku seadust kustutada inimeste südamest kas halbade keelituste tõttu (sel moel samuti teoreetilises ilmnevad vead paratamatute järelduste juures) või ka paheliste harjumuste või rikutud hoiakute tõttu, nagu nende juures, kus ei peeta röövimist patuks ega isegi loomusega vastuolus eksimuseks, nagu ka Apostel ütleb.¹⁵⁷

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et patt kustutab loomulikku seadust üksikutel juhtudel, ent mitte üldiselt; kui just juhuslikult loomuliku seaduse sekundaarsete käskude osas sel moel, nagu öeldud on (ant. art)

Teisele väitele tuleb vastata, et kuigi arm on mõjuvam kui loomus, siiski loomus on olemuslikum inimesele ja seega rohkem püsiv.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et see väide on kohane loomuliku seaduse sekundaarsete käskude osas, mille vastu mingid seadusandjad mingeid määrusi on teinud, mis on pahatahtlikud.

¹⁵⁶ Confess. lib. II, cap. 4, in princ.

¹⁵⁷ Ro. 1

QUAESTIO 95. Inimlikust seadusest.

Siinkohal tuleb vaadelda inimlikku seadust; ja esimesena kindlasti selle enda järgi seda ennast, teiseks selle võimu; kolmandaks selle muutmist. Esimese juures tuleb küsida nelja asja: 1. Selle kasulikkuse kohta.- 2. Selle päritolu kohta.- 3. Selle omaduste kohta.- 4. Selle jaotuse kohta.

ART. 1. Kas oli kasulik, et mingid seadused inimese poolt tehakse?

Jätkame siit esimese artikliga.

1. Näib, nagu ei oleks kasulik, et mingid seadused tehtaks inimese poolt. Mistahes seaduse eesmärk on ju see, et läbi selle inimesi heaks muudetak, nagu on öeldud ülalpool (Q. 92 art. 1). Ent inimesi juhitakse hea poole pigem vabatahtlikult läbi manitsuste kui vägisi läbi seaduste. Seega ei olnud vajadust seadust teha.

2. Edasi, nagu ütleb Filosoof¹⁵⁸: “Inimesed otsivad varjupaika kohtuniku kui elustatud õigluse juures.” Ent elustatud õiglus on parem kui elustamata, mis sisaldub seadustes. Seega oleks parem usaldada õigluse rakendamine kohtunike otsustada, kui selle kohta mingit seadust teha.

3. Edasi, iga seadus juhib inimeste tegusid, nagu on ilmne ülalöeldust (Q. 90 art. 1 ja 2). Ent kuna inimeste teod seisnevad üksikutes, mida on lõputult, ei saa seda, mis on omane inimlike tegude juhtimisele, piisavalt arvestada, välja arvatud kellegi targa poolt, kes kõike vaatleb. Seega oleks parem, kui inimeste tegusid juhitaks targa inimese otsusega kui antaks mingi seadus. Seega ei ole vajalik teha inimlikke seadusi.

Ent selle vastu on, mida Isidorus ütleb¹⁵⁹: “Seadused on tehtud, et nende hirmuga inimlikku jultumust vaos hoida ja et süütus oleks kõlvatute seas kaitstud ja neid kõlvatuid ohjeldataks kardetud karistusega kahju tegemise võimalusest.” Nii on need ülimalt vajalikud inimsoole. Seega on vajalik, et antaks inimlikke seadusi.

JÄRELDUS.- Inimese vaikseks ja rahulikuks eluks on vaja inimeste poolt teha mingeid seadusi, millega kõlvatud inimesed hoitakse karistuse hirmuga pahedest eemal ja lastakse saavutada voorust.

Vastan öeldule, et nagu on ilmne ülalöeldust (Q. 63 art. 1), inimeses on loomulikult mingi kalduvus vooruse poole. Ent sellise vooruse täiuslikkuseks on vaja, et inimesed läbiksid mingi õppimise. Nagu ka näeme, et läbi mingi toimekuse aidatakse inimesi nende vajadustes, näiteks toidu ja riietuse osas, mille mingid alged on loodusest pärit, nimelt mõistus ja käed; ent mitte

¹⁵⁸ Ethic. lib. V, cap. 4, circa med.

täielikult, nagu muudel loomadel, kellele loodus annab piisavalt katet ja süüa. Ent selle õppimise osas raskelt leitakse inimest endale sobivalt käitumas: kuna vooruse täiuslikkus koosneb peamiselt inimeste tagasihoidmisest ebasüüdsatest lõbustustest, milleks inimesed on eriti valmis, ja enim noored, kelle suhtes on õpetus mõjuvam. Ja sellest tuleb, et sellist õpetamist, läbi mille jõutakse vooruse juurde, saavutavad inimesed teise abil. Ja kindlasti nendele noortele, kes on valmis käituma vooruslikult loomuliku hea meelelaadi või harjumuse tõttu või koguni Jumaliku kingi tõttu, piisab isalikust läbi manitsuste õpetamisest. Ent kuna kindlasti leidub häbituid ja patustamiseks valmis olevaid, keda lihtsalt sõnadega ei saa mõjutada, oli vajalik, et neid hoitaks halvast eemal kas jõu või hirmu abil, et nad vähemalt nii kurja tegemast loobuksid ja teistel vaikset elu laseksid osaks saada, ja viimaks neid läbi sellise harjumuse selleni juhitakse, et nad vabatahtlikult teevad seda, mida varem hirmu pärast tegid, ja sel teel vooruslikeks saavad. Ja selline õpetamine, mis suunab karistuse hirmuga, on seaduste õpetus. Seega oli vajalik inimeste rahuks ja vooruseks, et seadusi tehtaks: kuna nagu Filosoof ütleb¹⁶⁰: “Nagu inimene, kes on täiuslik vooruses, on loomadest parim, nii on ta seadusest eemal olles kõigist halvim,” kuna inimene omab lihahimu ja ägeduse rahuldamiseks mõistuse relva, mida ei oma teised loomad.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et hea meelelaadiga inimesi juhitakse vooruse poole paremini vabatahtlike manitsuste kui sunniga; aga halva meelelaadiga inimesi peab kindlasti vooruse poole juhtima sundimisega.

Teisele väitele tuleb vastata, et nagu Filosoof ütleb¹⁶¹: “Parem on kõike seadusega korraldada kui kohtunike otsustada jätta,” ja seda kolmel põhjusel. Esiteks, kuna kindlasti on lihtsam leida mõned targad, kes on võimelised tegema õigeid seadusi, kui paljusid, keda on vaja õigeks kohtumõistmiseks igas üksikus asjas. Teiseks, kuna need, kes seadusi loovad, arvestavad pika ajaga, mida seaduses tuleb määrata; ent kohtumõistmine üksikutes asjades toimub ootamatult ilmnunud juhtumites. Ent inimene saab lihtsamalt näha, mis on õige, arvestades paljusid, mitte ainult ühte fakti. Kolmandaks, kuna seadusandjad otsustavad üldiselt ja tuleviku osas; ent kohtu eesistujad otsustavad oleviku osas, mille juures on mõjutatud armastusest või vihast või mingist kirest, mis nende kohtumõistmist moonutavad. Seega kuna kohtunike elustatud õiglust ei leidu paljudes ja kuna see on moonutatav, on vaja seadusega määrata niipalju kui võimalik, mille üle tuleb kohut mõista, ja minimaalselt inimeste otsustada jätta.

¹⁵⁹ Etymol. lib. V, cap. 20.

¹⁶⁰ Polit. lib. I, cap. 2, in fin.

¹⁶¹ Rhet. lib. I, cap. 1, aliquant a princ.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et mingite üksikute tegude hindamine, mida ei saa seadusega reguleerida, tuleb kohtunikule otsustamiseks jätta; ja samas kohas ütleb Filosoof:¹⁶² “Näiteks see, kas midagi on juhtunud või ei ole ja muu selline.”

ART. 2. Kas kõik inimese tehtud seadused on tuletatud loomulikust seadusest?

Teise artikliga siit jätkame.

1. Näib, nagu ei oleks mitte kõik inimese poolt antud seadused loomulikust seadusest tuletatud. Ütleb ju Filosoof:¹⁶³ “Seaduslik õiglus on see, mille puhul kindlasti ei erinenud, kas tehti nii või teisiti.” Ent nende puhul, mis pärinevad loomulikust seadusest, erineb, kas tehakse nii või teisiti. Seega need, mis on määratud inimliku seadusega, ei ole kõik tuletatud loomulikust seadusest.

2. Edasi, vastandatakse positiivne õigus loomulikule õigusele, nagu on ilmne Isidoruse järgi¹⁶⁴ ja Filosoofi järgi¹⁶⁵. Ent need, mis tuletatakse loomuliku seaduse üldistest printsiipidest kui järeldused, on omased loomulikule seadusele, nagu on ülalpool öeldud (eeln.Q. art. 3 ja 4). Seega see, mis on inimlikus seaduses, ei tulene loomulikust seadusest.

3. Edasi, loomulik seadus on sama kõigi juures; ütleb ju Filosoof:¹⁶⁶ “Loomulik seadus on see, mis omab igal pool sama jõudu.” Kui niisiis inimlikud seadused tuleneksid loomulikust seadusest, tuleneb, et needki oleksid samad kõigi juures, mis on ilmselt vale.

4. Edasi, nendele, mis loomulikust seadusest on tuletatud, saab mingi põhjuse omistada. Ent mitte kõikidele, mis ülemate poolt seadusega määratud on, ei saa põhjust anda, nagu ütleb Seadusetundja.¹⁶⁷ Seega ei ole mitte kõik inimlikud seadused loomulikust seadusest tuletatud.

Ent selle vastu on, mida ütleb Tullius oma *Rhetorica*'s¹⁶⁸: “Asjad, mida looduse poolt on soodustatud ja harjumuse poolt heaks kiidetud, on kinnitatud seaduse hirmu ja religiooniga.”

JÄRELDUS.- Kui midagi inimlikes asjades kutsutakse õigluseks, siis sellepärast, et see on korrastatud mõistuse juhise järgi; seadus tõesti ei ole see, mis pole õiglane; siis on vajalik kõik need seadused tuletada loomulikust seadusest, mis on esimene mõistuse juhise.

Vastan öeldule, et nagu Augustinus ütleb¹⁶⁹: “Näib, et see ei ole seadus, mis ei ole õiglane,” seega omab seadus jõudu sedavõrd, kuivõrd see on õiglane. Ent inimlikes asjades kutsutakse midagi õiglaseks seepärast, et on õige mõistuse juhise järgi. Ent mõistuse esimene juhise on

¹⁶² Loc. sup. cit.

¹⁶³ Ethic. lib. V, cap. 7, in princ.

¹⁶⁴ Etymol. lib. V, cap. 4

¹⁶⁵ Ethic. lib. V, loc. cit.

¹⁶⁶ Ethic. lib. V, cap. 7, in princ.

¹⁶⁷ Lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatus cons.

¹⁶⁸ De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

loomulik seadus, nagu on ilmne ülalöeldust (eeln. Q. art. 2). Seega iga inimeste poolt tehtud seadus omab sedavõrd seaduse loomust, kuivõrd see on tuletatud loomulikust seadusest. Kui see tõesti milleski on vastuolus loomuliku seadusega, siis ei ole see seadus, vaid seaduse rikutus. Ent tuleb mõista, et loomulikust seadusest saab miski tuleneda kahel moel: ühel moel kui järeldused printsiipidest, teisel moel kui mingite muude üldiste asjade piiritlemine. Esimene moodus on kindlasti sarnane sellele, millega tehakse teadustes printsiipidest tõestatud järeldusi; teine moodus on tõesti sarnane sellele, millega kunstides üldiseid vorme kujundatakse mingiks konkreetseks asjaks; nagu kunstnik peab maja üldise vormi selliseks või teistsuguseks maja kujuks määrama. Seega tuletatakse midagi loomuliku seaduse üldistest printsiipidest läbi järelduse; nii tõesti läbi mingi piiritlemise viisi võib tuletada keelu “ei tohi tappa” kui mingi järelduse keelust “kellelegi ei tohi halba teha”; nii on loomulikus seaduses määratud, et neid, kes patustavad, karistatakse; ent milline karistus või kuidas karistatakse, see on looduse seaduse mingisugune piiritlemine. Niisiis leidub mõlemaid mooduseid inimeste loodud seadustes. Ent need, mis on esimese mooduse järgi tuletatud, sisalduvad inimlikus seaduses mitte nagu oleks need ainult seadusega määratud, vaid need omavad mingit jõudu ka loomulikust seadusest. Ent need, mis on teise mooduse järgi tuletatud, omavad jõudu ainult inimlikust seadusest.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et Filosoof räägib nendest, mis on seadusega määratud mingite loomuliku seaduse käskude piiritlemise või täpsustamise kaudu.

Teisele väitele tuleb vastata, et see väide käib nende kohta, mis tuletatakse loomulikust seadusest järeldustena.

Kolmandale väitele tuleb vastata, et loomuliku seaduse üldiseid printsiipe ei saa inimlike asjade suure erinevuse tõttu kõigile samamoodi kohaldada; ja sellest tuleneb positiivsete seaduste erinevus erinevate rahvaste juures.

Neljandale väitele tuleb vastata, et Seadusetundja neid sõnu tuleb mõista nende kohta käivatena, mis on esitatud ülemate poolt loomuliku seaduse üksikute piiritlustena, selliste määratluste juures kindlasti on samas seisundis kui kogenute ja tarkade otsused mingite printsiipide juures; sedavõrd nimelt otsekohe näevad, mis on sobivaim, mida tuleb määratleda konkreetsetes asjades. Selle kohta Filosoof ütleb:¹⁷⁰ “Sellistes tuleb tähele panna kogenenumate ja vanemate või targemate otsust tõestamata ütluste ja arvamuste kohta mitte vähem kui tõestatute kohta.”

¹⁶⁹ De lib. arb. lib. II, aliquant. ante fin.

¹⁷⁰ Ethic. lib. VI, cap. 11, ad fin.

ART. 3. Kas Isidorus kirjeldab sobivalt positiivse seaduse loomust?

Jätkame siit kolmanda artikliga.

1. Näib, nagu Isidorus sobimatult kirjeldaks positiivse seaduse loomust, öeldes¹⁷¹: “Seadus on kõlbeline, õiglane, loomusele võimalik, isamaa tavale kohane, sobiv koha ja ajaga, paratamatu, kasulik, samuti avalik, mitte kedagi ebaselguse tõttu valearvamusel hoidev, mitte kellegi isiklikuks mugavuseks, vaid kodanike üldiseks heaoluks kirjutatud.” Ülal¹⁷² aga seletab seaduse loomuse kolme tunnust, öeldes: “Seadus on kõik, mis põhineb ainult mõistusel, mis sobib religiooniga, mis on kooskõlas õpetusega, mis soodustab heaolu.” Seega ta lisab pärast seda liigselt seaduse tunnuseid.

2. Edasi, õiglus on osa kõlbelisusest, nagu ütleb Tullius.¹⁷³ Seega pärast kõlbelisuse nimetamist on õigluse lisamine liigne.

3. Edasi, Isidoruse kohaselt¹⁷⁴ eristatakse kirjutatud seadust tava järgi. Seega ei ole vaja seaduse definitsioonis öelda, et see on isamaa tavale kohane.

4. Edasi, paratamatuks kutsutakse midagi kaht moodi; nimelt see, mis on paratamatu lihtsalt, sest on võimatu teisiti olla, ja see, mis on sel moel paratamatu, ei allu inimlikule kohtumõistmisele; sest selline paratamatus ei ole omane inimlikule seadusele. Samuti on miski paratamatu eesmärgi pärast; ja selline paratamatus on sama, mis kasulikkus. Seega on liigne nimetada mõlemat “vajalik ja kasulik”.

Ent selle vastu on Isidoruse enda autoriteet.¹⁷⁵

JÄRELDUS.- Kõik inimlikud ehk positiivsed seadused peavad olema õiglased, kõlbelised, loomusele võimalikud, isamaa tavale kohased, sobivad koha ja ajaga, paratamatud, kasulikud, avalikud, kirjutatud kodanike üldiseks heaoluks.

Vastan öeldule, et mistahes asjal, mis on eesmärgi tõttu, on vaja, et vorm määrataks proportsionaalselt eesmärgile; nii on sae vorm selline, et sobib tükeldamiseks.¹⁷⁶ Samuti peab mistahes juhitev ja mõõdetav asi omama vormi, mis on proportsionaalne tema juhise ja mõõduga. Ent inimlik seadus omab mõlemat: kuna see on midagi, mis on eesmärgi poole suunatud, ja on mingi juhise või mõõt, mis on juhitev või mõõdetav mingi kõrgema mõõduga; mis kindlasti on kahetine, nimelt Jumalik seadus ja loomulik seadus, nagu ilmneb ülalöeldust (eeln. art. ja Q. 91 art. 2, 3, 4 ja Q. 93 art. 3). Ent inimliku seaduse eesmärk on inimeste kasu,

¹⁷¹ Etymol. lib. V, cap 21.

¹⁷² Cap. 2.

¹⁷³ De offic. lib. I, in tit. De quatuor virtut.

¹⁷⁴ Etymol. lib. II, cap. 10, et lib. V, cap. 3.

¹⁷⁵ Cit. in arg. 1.

nagu ka Jurist ütleb.¹⁷⁷ Ja seetõttu räägib Isidorus¹⁷⁸ seaduste tunnustest esmalt kindlasti kolmest: nimelt, et see sobib religiooniga, kuivõrd on proportsionaalne Jumaliku seadusega; et see on kooskõlas õpetusega, kuivõrd on proportsionaalne loomuliku õigusega; et soodustab heaolu, kuivõrd on proportsionaalne inimeste kasuga. Ja nendele kolmele taandatakse kõik teised tunnused, millest seejärel kõneleb. Nimelt kui nimetatakse kõlbelisust, viidatakse sellele, et see sobib religiooniga; ent kui lisatakse õiglane, võimalik loomusele, isamaa tavale kohane, sobiv aja ja kohaga, siis viidatakse sellele, et see on kooskõlas õpetusega. Ent kindlasti suunatakse inimlikku õpetust esmalt mõistuse korra poole, mida näitab see, et öeldakse õiglane. Teiseks suunatakse tegijate oskuse poole; tuleb ju olla õpetusega kooskõlas igapäevast vastavalt oma võimalustele, samuti loomuse võimalusi silmas pidades. Ei pea ju samaks kohustama lapsi, milleks kohustatakse täiuslikke mehi. Ja inimese seisundi järgi; ei saa ju inimene elada ühiskonnas üksi, teiste kommetest hoolimata. Kolmandaks ütleb kohustuslike tingimuste kohta: aja ja kohaga sobiv. Millele tõesti lisatud paratamatu, kasulik ja muud viitavad sellele, et soodustavad heaolu: nii viitab paratamatus halva kõrvaldamisele, kasulikkus hea järgnemisele, avaldamine tõesti kahjustavast hoidumisele, mis seadusest endast võib tuleneda. Ja kuna, nagu on ülal öeldud (Q. 90 art. 2), suunatakse seadus üldisele hüvele, sedasama seletatakse määratluse viimases osas.

Ja läbi selle on ilmne vastus väidetele.

ART. 4. Kas Isidorus räägib sobivalt inimlike seaduste jaotusest?

Jätkame siit neljanda artikliga.

1. Näib, nagu räägiks Isidorus sobimatult inimlike seaduste või inimliku õiguse jaotusest. Sest selle õiguse alla paigutab ta *ius gentium*'i, mida sellepärast nii kutsutakse, nagu ta ise ütleb:¹⁷⁹ "Seda kasutavad peaaegu kõik rahvad." Ent nagu ta ise ütleb¹⁸⁰: "Loomulik seadus on see, mis on ühine kõigile rahvastele." Seega *ius gentium* ei sisaldu inimlikus positiivses õiguses, vaid pigem loomulikus õiguses.

2. Edasi, need, mis omavad sama jõudu, ei paista formaalselt erinevat, vaid ainult sisuliselt. Ent seadused (*lex*), rahvakoosoleku otsused (*plebiscitum*), senati määrused (*senatus consultum*) ja

¹⁷⁶ Phys. lib. II, text. 88.

¹⁷⁷ Lib. XXV, ff. tit. 3, De leg. et senatus cons.

¹⁷⁸ Etym. lib. V, cap. 3.

¹⁷⁹ Etym. lib. V, cap. 6.

¹⁸⁰ Ibid., cap. 4

teised sellised, mida nimetab¹⁸¹, omavad kõik sama jõudu. Seega näib, et need ei erine muu kui sisu poolest. Ent selline eristus kunstis ei ole vajalik, kuna võib olla lõputu. Seega eristatakse sellist inimlike seaduste jaotust sobimatult.

3. Edasi, nagu riigis on valitsejad, preestrid ja sõdurid, nii on samuti teised inimlikud ametid. Seega näib, et kui on militaarõigus ja avalik õigus, mis käib preestrite ja riigiametnike kohta, siis peaksid samuti olema teised õigused, mis kuuluvad teiste ühiskonnas eksisteerivate ametite juurde.

4. Edasi, tuleks jätta tähelepanuta need, mis toimuvad juhuslikult. Ent seaduse puhul on juhuslik, kas esitatakse selle või teise inimese poolt. Seega räägitakse sobimatult inimlike seaduste jaotusest seadusandja nime järgi, nii et mingit kutsutakse *Lex Cornelia*'ks, mingit *Lex Falcidia*'ks etc.

Vastuseks piisab Isidoruse autoriteedist.¹⁸²

JÄRELDUS.- Inimlik seadus, mis on tuletatud loomulikust seadusest, jaotatakse *ius gentium* 'iks ja *ius civile* 'ks. Mis on suunatud üldisele hüvele, jaotatakse täideviijate erinevuse järgi kas sõdurite, valitsejate või preestrite seadusteks; või valitsejate või nende erinevuse järgi, kelle kohta seadusi esitatakse; ja lõpuks nende nimede järgi, kes seadusi annavad.

Vastan öeldule, et mingit asja võib jagada osadeks vastavalt sellele, mis sisaldub selle loomuses; nii sisaldub looma olemuses hing, mis on mõistusepärane või mittemõistusepärane; ja sellepärast loom õigesti ja osadeks jaotatakse vastavalt mõistuslikuks ja mittemõistuslikuks, ent mitte vastavalt sellele, kas ta on valge või must, mis on tema loomusest täiesti väljas. Ent inimliku seaduse olemusel on palju tunnuseid, mille järgi mistahes inimlikku seadust võib jaotada kohaselt ja õigesti. On ju esiteks inimlikule seadusele omane, et see on tuletatud loomulikust seadusest, nagu on ilmne öeldust (ant. Q. art. 2), ja vastavalt sellele jaotatakse positiivne õigus *ius gentium* 'iks ja *ius civile* 'ks kahe mooduse järgi, mille abil midagi tuletatakse loomulikust õigusest, nagu on ülalpool näidatud (*ibidem*). Nimelt *ius gentium* 'ile on omane, et see tuletatakse loomulikust seadusest nagu järeldused printsiipidest; nagu õiglased ostmised, müümised ja muud sellised, ilma milleta inimesed ei saa vastastikku koos elada; see on loomulikust seadusest, kuna inimene on loomult sotsiaalne loom.¹⁸³ Mis aga tõesti tuletatakse loomulikust seadusest läbi konkreetsete määratluste mooduse, on omane *ius civile* 'le, vastavalt sellele, et mistahes riik määrab midagi endale sobivaks. Teiseks on inimlikule seadusele omane,

¹⁸¹ Ibid., cap. 10 et seq.

¹⁸² Loc. cit. in arg. 1.

¹⁸³ Polit. lib. I, cap. 2, a princ.

et on suunatud riigi üldisele hüvele; ja selle järgi saab inimlikku seadust jaotada vastavalt nende erinevusele, kes spetsialiseerunult teevad tööd üldiseks hüveks; näiteks preestrid inimeste eest Jumalat paludes, valitsejad rahvast juhtides ja sõdurid rahva heaolu eest võideldes; ja seepärast on neile inimestele antud mingid spetsiaalsed õigused. Kolmandaks on inimlikule seadusele omane, et luuakse riigi ühisuse valitseja poolt, nagu on ülal öeldud (Q. 90 art. 3); ja selle järgi eristatakse inimlikke seadusi vastavalt erinevatele riigikordadele. Nendest üks Filosoofi järgi¹⁸⁴ on monarhia, mis on nimelt ühe poolt valitsetav riik; ja selle järgi saadakse vürstlikud konstitutsioonid (*constitutio principum*). Teine riigikord on aristokraatia, s.o paremate või suursugusemate võim; ja selle järgi saadakse tarkade vastused (*responsum prudentum*) ja ka senati määrused (*senatus consultum*). Järgmine riigikord on oligarhia, s.o mõne rikka ja võimsa võim; ja selle järgi saadakse preetorite õigus (*ius praetorium*), mida ka auväärsete omaks (*honorarium*) kutsutakse. Järgmine riigikord on aga rahva võim, mida nimetatakse demokraatiaks; ja selle järgi saadakse rahvakoosoleku otsused (*plebiscitum*). Järgmine riigikord on türannia, mis on täiesti rikitud; ja seetõttu sellest ei saada mingeid seadusi. On samuti mingi kord, mis on nendest kokku pandud, mis on parim: ja selle järgi saadakse seadus “mida sünnilt vanemad ja ka lihtrahvas kinnitab,” nagu Isidorus ütleb.¹⁸⁵ Neljandaks on inimlikule seadusele tõesti omane, et see suunab inimeste tegusid; ja selle järgi vastavalt nende erinevusele, mille kohta seadused räägivad, eristatakse seadusi, mis vahel nimetatakse autori järgi, näiteks eristatakse *Lex Iulia* abielurikkumise kohta, *Lex Cornelia* salamõrvarite kohta ja nii edasi, mitte autorite pärast, vaid nende asjade pärast, mille kohta need on.

Esimesele väitele tuleb seega vastata, et *ius gentium* on kindlasti mingil moel inimesele loomulik seetõttu, et on mõistusepärane, kuivõrd tuletatakse loomulikust seadusest järeltunde moodusega, mis ei ole väga kauge printsiipidest, mistõttu lihtsalt sel moel inimesed kinnitavad: siiski eristatakse loomulikust seadusest peamiselt seetõttu, et loomulik seadus on ühine kõigile loomadele.

Teistele väidetele saab ilmse vastuse sellest, mis öeldud on (ant.art).

¹⁸⁴ Polit. lib. III, cap. 10

¹⁸⁵ Etymol. lib. V, cap. 10.

S. THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

DE RUBEIS, BILLUART ET ALIORUM

NOTIS SELECTIS ORNATA

Pars 1^a 2^æ

—
TOMUS SECUNDUS
—

Editio VI. Taurinensis.



AUGUSTÆ TAURINORUM
TYPOGRAPHIA PONTIFICIA

PETRI MARIETTI

1894

tionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* ¹.

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est (quæst. cxi, art. 2 et 3). Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. — Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est. — Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; 2. de partibus ejus. — Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda: primo quidem de essentia ipsius; secundo de differentia legum; tertio de effectibus legis. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum lex sit aliquid rationis. — 2. De fine legis. — 3. De causa ejus. — 4. De promulgatione ipsius.

ART. I. — UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS ²

De his etiam infra, quæst. xci, art. 1 corp., et quæst xcii, art. 1 corp., et qu. xciv, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ³ *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. lvii); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad recte agendum. Sed

movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (quæst. ix, art. 1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit ⁴ *Quod placuit principi, legis habet vigorem*.

Sed *contra* est quod ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quæst. xvii, art. 1). Ergo lex est aliquid rationis.

CONCLUSIO. — Cum lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.

Respondeo dicendum quod lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando ⁵ quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (qu. lxvi, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum ⁶. In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem ⁷.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante, et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Dominic. Sotus (De jure, lib. i, et just. art. 1). Juxta Isid. (Orig. lib. ii, cap. 10) dicitur a *legendo*, quia scribi solet et legi. Juxta Augustin. (quæst. xx in Levit.) dicitur ab *eligendo*, quia ostendit quid sit eligendum; Cicero hanc ex verbo *legere* derivat, quod idem sonat (De leg. lib. i, n. 19).

(6) Eth. lib. vii, cap. 8, a med.

(7) Ita Richard. (Sent. iii, dist. 37), Conrad., Medina, Valentia, Vasquez, Tannerus, Granad. et alii.

(1) Zach. i, 3.

(2) Circa hanc quæstionem tres sententia: quidam censent legem essentialiter esse actum voluntatis, alii actum intellectus, alii utriusque. Juxta D. Thomam lex est aliquid rationis, præsupponens tamen, addit Billuart, saltem in legibus positivis, actum voluntatis.

(3) Rom vii, 23.

(4) Lib. i, ff. De constit. princ.

(5) Eam derivationem tradunt Major (Sent. iv, dist. 1, quæst. iv), Gabriel (iii, dist. 37, art. 1),

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari; et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quæst. XIII, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 4), secundum quod Philosophus docet ¹, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando verò habitualmente a ratione tenentur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 1). Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata: et hoc modo intelligitur quod "voluntas principis habet vigorem legis;" alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

ART. II. — UTRUM LEX

ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE ².

De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp., et art. 6 ad 3, et quæst. XCVI, art. 1, 2, 3, 4 et 6 corp., et 2 2, qu. LVIII, art. 5 corp., et part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 103, fin.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in

particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit ³: "Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit." Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁴, quod "lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta."

CONCLUSIO. — Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (qu. I, art. 6 et 7, et quæst. II, art. 5 et 7). Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communionem politica; dicit enim ⁵, quod "legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione." Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur ⁶. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intan-

(1) Ethic. lib. VII, cap. 3.

(2) Duplex hujus articuli sensus reddi potest; unus utrum lex semper ad aliquam communitatem dirigi debeat; alter, an lex semper ordinari debeat in bonum commune tanquam in

finem; in utroque responsio est affirmativa.

(3) Etymologiarum lib. V, cap. 3.

(4) Ibid. c. 21. (5) Ethic. lib. V, c. 1, a med

(6) Polit. lib. I, cap. 1.

tum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune ¹. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad *primum* ergo dicendum quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines; et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad *secundum* dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ART. III. — UTRUM RATIO CUJUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS ².

De his etiam infra, quæst. xcii, art. 2 ad 2, et quæst. xlv, art. 4 corp., et quæst. xcvi, art. 1 et 4 corp., et 2 2, quæst. l, art. 1 ad 3, et quæst. lvii, art. 2 corp., et quæst. lx, art. 6 corp., et quæst. lxxvii, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus ³, quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit ⁴, " intentio legislatoris est ut inducat

(1) In hoc differt rex a tyranno quod rex bonum commune, tyrannus bonum privatum spectet. Hinc conc. Tolet. VIII (can. 10) statuit quod *reges nulla vi aut factione contractus a subditis erigant, neque sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti*.

(2) Hujus articuli sensus est: an quilibet legem condere possit. (3) Rom. ii, 14.

(4) Ethic. lib. ii, cap. 1, a princ.

(5) Etymol. lib. v, cap. 10. (6) Cap. i, dist. ii.

hominem ad virtutem. Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁵ et habetur in Decretis ⁶: " Lex est constitutio populi, secundum ⁷ quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. Non est ergo cujuslibet facere legem.

CONCLUSIO. — Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

Respondeo dicendum quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem ⁸ totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*.

Ad *secundum* dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum mone-re; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus di-

(7) Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis, *inquantum*. Textus Decret., *qua majores*.

(8) Quibus verbis B. Thomas non intelligit vicarium multitudinis, sed eum cui cura multitudinis commissa est, ut ex sequentibus patet.

(9) Hanc potestatem legislativam in christianos maxime justos non agnoscunt lutherani et calvinistæ, secuti in hoc Valdenses, Wicleffum et Joannem Huss damnatos in conc. Constant. (sess. vi, can. 15).

cit ¹. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicitur (2 2, quæst. LXIV, art. 3), et ideo solius ejus est leges facere.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur ². Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

ART. IV. — UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS ³.

De his etiam Sent. III, dist. 24, quæst. III, art. 3 corp., et ad 1, et IV, dist. 3, art. 5, qu. III corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia "leges futuris negotiis necessitatem imponunt," ut jura dicunt ⁴. Sed promulgatio fit ad præsentem. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis ⁵, quod "leges instituuntur, cum promulgantur."

CONCLUSIO. — Cum lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur appli-

cari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem ⁶. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quam "quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui eam communitatis habet, promulgata."

Ad *primum* ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad *secundum* dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad *tertium* dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit ⁷, quod "lex a legendo vocata est, quia scripta est."

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE ⁸, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum sit aliqua lex æterna. — 2. Utrum sit aliqua lex na-

vina positiva quandoque promulgatur per internam revelationem ut in prophetis, quandoque per externam propositionem sine solemnitate, sicut eam Christus promulgavit suis apostolis; aliquando cum solemnitate, ut lex vetus in monte Sinai, lex nova in die Pentecostes. Lex humana autem semper promulgatur cum aliqua solemnitate et sic usus obtinuit (Billuart, De leg., dissert. 1, art. 3).

(7) Etymol. lib. v, cap. 3, et lib. II, cap. 16.

(8) Quadruplicem fecit S. Doctor legem proprie dictam, scilicet æternam, naturalem, humanam et divinam.

(1) Ethic. lib. x, cap. ult.

(2) Polit. lib. I, cap. I.

(3) Consentiant omnes theologi promulgationem esse legi necessariam; sed subtilior movetur quæstio utrum promulgatio ita sit legi necessaria ut sit de ejus essentia, an tantum conditio necessario requisita ut actus obliget; sed ea parvi momenti nobis videtur controversia.

(4) Lib. I Cod., tit. De leg. et constit.

(5) Distinct. 4, in append. Grat. ad cap. In istis.

(6) Diversa requiritur promulgatio pro diversitate legum. Lex æterna et naturalis promulgatur unicuique per rationis dictamen. Lex di-

turalis. — 3. Utrum sit aliqua lex humana. — 4. Utrum sit aliqua lex divina. — 5. Utrum sit una tantum, vel plures. — 6. Utrum sit aliqua lex peccati.

ART. I. — UTRUM SIT ALIQUA LEX ÆTERNA ¹.

De his etiam infra, quæst. xciii, art. 1, per tot., et art. 3 et 4 corp. et art. 5 ad 3, et Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 115, et Rom. viii, com. 3 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit ²: " Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuiquam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. "

CONCLUSIO. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præced. art. 1 et 4), nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut habitum est (pars I, qu. xxii, art. 1 et 2), quod tota cõmmunitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Prov. viii,

(1) Lex æterna est ratio gubernationis rerum prima et originalis. Quamvis lex æterna et providentia sint realiter unum in Deo, ratione tamen differunt. Unde S. Doctor dicit (quæst. v De verit., art. 1 ad 6): *In Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuuntur actus providentiæ.*

(2) De lib. arb. lib. 1, cap. 6, parum a med.

(3) Quod magis intelligendum est secundum appropriationem quam secundum proprietatem, siquidem legem æternam ponit S. Doctor inter attributa essentialia (quæst. xciii, art. 1 ad 2 et

inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud Rom. iv, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna ³. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ART. II. — UTRUM SIT IN NOBIS ALIQUA LEX NATURALIS ⁴.

De his etiam infra, quæst. xcvi, art. 2 ad 3, et quæst. xcvi, art. 1 ad 1, et Sent. iv, dist. 33, quæst. ii, art. 1 corp., et Rom. viii, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. SuffICIENTER enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus ⁵, quod " lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. " Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

art. 4 in corp. et ad 1), dicitque Filium Dei, qui est ipsum Verbum æternum, esse legem æternam per quamdam appropriationem, in resp. ad 2. Hic liber vitæ pro divinatorum præceptorum collectione usurpatur.

(4) Legem naturalem agnoscunt omnes philosophi et theologo, ut videre est Arist. (Eth. i, v, cap. 7); Cicer. (De legib. lib. i et lib. ii); S. August. (Conf. lib. ii, cap. 4, et De serm. Dom. lib. ii, cap. 9); S. Isid. (Etym. lib. ii et iii). Sed non inter se consentiunt ad definiendum quid sit lex ista.

(5) De lib. arbit. lib. 1, cap. 6, circa fin.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed *contra* est quod Roman. II, super illud: *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa ordin., quod "si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum."

CONCLUSIO. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 ad 1), lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.), manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in ra-

tionali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset ¹: *Sacrificatio sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera subjungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna ²; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est (quæst. x, art. 1). Nam omnis ratio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1); in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ART. III. — UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA ³.

De his etiam infra, quæst. xciv, art. 1, et Sent. II, dist. 9, art. 2 corp. et ad 5, et III, dist. 40, art. 2 et art. 8 corp., et Rom. VIII, corp. et fin., et III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Met. lib. I, lect. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex

legem æternam et legem naturalem non esse leges simpliciter diversas.

(3) Quamvis lex divina positiva sit excellentior lege humana, prius tamen, ait Billuart, S. Doctor agit de lege humana, quia est nobis notior et naturæ propinquior, ideoque quasi ordine generationis prior.

(1) Psal. IV, 6.

(2) Monet Conradus ex his non esse colligendum quod lex æterna et lex naturalis non sint diversa entia, quippe sunt res diversæ sicut creator et creatura; sed vult tantum B. Thomas

enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.). Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit ¹. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut ² dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur ³. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. ix, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed *contra* est quod Augustinus ⁴ ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

CONCLUSIO. — Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. in corp. et ad 2), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ; utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. cit.) Secundum hoc ergo dicendum est quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ

pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.). Unde Tullius dicit in sua Rhet. ⁵, quod "initium juris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione ⁶ venerunt; postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit ⁷."

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo ⁸.

ART. IV. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM ⁹.

De his etiam part. I, quæst. 1, art. 2, et part. III, quæst. Lx, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 37, art. 5, et Rom. VIII, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse ali-

ralis principiis deducta vel ut illorum determinativa.

(8) Lex humana definiri potest: "Ordinatio rationis humanæ legi naturali conveniens, ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata."

(9) Lex divina positiva de qua hic agitur de-

(1) De lib. arb. lib. 1, cap. 6, circa fin. (2) Met. lib. x, text. 5. (3) Ibid. text. 3. (4) De lib. arb. lib. 1, cap. 6 et seq. (5) De invent. lib. II, aliquant. ante fin. (6) Al., *ex utilitate rationis*.

(7) Omnis lex humana derivatur a lege naturali, non quidem ut conclusio necessaria, sed ut convenienter et probabiliter ex legis natu-

quam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 2 hujus qu.), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

2. Præterea, Eccli. xv, 14 dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (quæst. xiv, art. 1). Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.). Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed *contra* est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens¹: *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum*.

CONCLUSIO. — Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

Respondeo dicendum quod præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes; primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non haberet quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanam positam quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est

finiri potest: ea lex quæ a Deo immediate procedit, seu quam Deus immediate dedit. In eo differt a lege æterna quod lex æterna sit increata, quippe Deus est ipse, dum e contra lex divina positiva sit effectus, siquidem eam in tempore tulit ac promulgavit.

(qu. v, art. 5), ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto, quia, sicut Augustinus dicit², lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam³. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur Psalmo xviii, 8, ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens: *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit: *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem

(1) Psal. cxviii, 33.

(2) De lib. arb. lib. I, cap. 5 et 6.

(3) Similibus argumentis revelationis necessitatem demonstrat S. Doctor (Cf. quæ in append. I vol. rejecimus).

supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quædam; unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp. art.), sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ART. V. — UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM 1.

De his etiam infra, quæst. cvii, art. 1, et Galat. iii, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud Psal. xlvi, 8: *Rex omnis terræ Deus*. Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud I. ad Tim. ii, 4: *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

CONCLUSIO. — Sicuti eundem dici-

mus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam (secundum imperfectum et perfectum divisam) dicimus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (pars I, quæst. xxx, art. 2 et 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui; uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus 3 comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædago: statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædago. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4). Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim 4 in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Charanæorum; et iterum bonum intelligibile, et cæleste: et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cælorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens: *Pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cælorum* 5. Et ideo Augustinus dicit 6, quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur: sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. v, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*; et ideo dicitur quod lex vetus cohibet 7 manum,

dam operis alicujus inhibitionem importat; cohibere autem importat inhibitionem cum adjunctione pœnæ; hinc ait ipse S. Doctor (Sent. ii, dist. ult., art. 2 ad 1) de veteri lege disserens: « Lex præceptis affirmativis et negativis animam ordinabat ad virtutem et a vitio retrahebat; non tamen contra transgressores hujusmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, so-

(1) Ante Moysem non fuit lex positiva divina, quod ore unanimi consentitur omnes theologi (Cf. Suarez. De leg. lib. ix, cap. 1).

(2) Hebr. 7, 12.

(3) Galat. iii. (4) Exod. iii. (5) Matth. iv, 17.

(6) Contra Faustum, lib. iv. cap. 2, in princ.

(7) Observandum est, ait Sylvius, prohibere et cohibere non esse eadem: nam prohibere nu-

lex nova animum. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum ¹, quod " brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis; ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad *secundum* dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. iv, 12: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad *tertium* dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti: et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ART. VI. — UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS.

De his etiam infra, quæst. xciii, art. 3 ad 1, et Rom. vii, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus ³, quod " lex in ratione consistit. " Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

cundum quam cohibere vel cogere dicitur: et ideo non sequitur quod animam cohiberet. *

(1) Cap. 17, aliquant. a princ.

(2) Occasionem hujus dubii dederunt ista verba Apost. (Rom. vii): *Video aliam legem in membris meis*, etc. Nam per legem fomitis bea-

2. Præterea, omnis lex obligatoria est ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2). Sed fomes non inclinatur ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁴: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

CONCLUSIO. — Ipsa sensualitas inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, in quantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore: uno modo in quantum directe suos inclinatur ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, in quantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem: ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est

tus Thomas intelligit ipsum fomitem, id est, inclinationem sensualitatis seu appetitus sensitivi ad sectandum ea quæ sensibus sunt delectabilia, etiam repugnante ratione.

(3) Etymolog. lib. ii, cap. 3.

(4) Rom. vii, 23.

autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. XLVIII, vers. 21: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate¹.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinatur ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp. art.), sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permetteretur.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad

bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel in individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum effectus legis sit homines facere bonos. — 2. Utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus dicit.

ART. I. — UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS.

De his etiam infra, art. 2 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 116, § 2, 3 et 4, et Rom. x.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ "bonum facit habentem," ut dicitur². Sed virtus est homini a solo Deo; ipse enim "eam facit in nobis sine nobis," ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. LV, art. 4). Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur iex facit bonos homines³.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2). Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet, quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica⁴. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit⁵, quod "voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos."

CONCLUSIO. — Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria

(1) Ea de re conf. conc. Trid. sess. v, De peccat. origin. circa finem illius decreti.

(2) Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.

(3) Id est, non facit ut sint boni, qui jam præsupponuntur boni ut legem servant.

(4) Lib. III, cap. 7, in fin., et lib. IV, cap. 10.

(5) Ethic. lib. I, cap. ult. circa princ.

virtus quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit: unde proprius legis effectus est, homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum "virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti, " ut Philosophus dicit ¹. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen ². Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxiii, art. 3 et 4), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam con-

servat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit ³, quod "legislatores assuefacientes ⁴ faciunt bonos."

Ad *secundum* dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pænæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxiii, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quod bñitas cujuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum; unde et Augustinus dicit ⁵, quod "turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit." Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi ⁶ proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii intantum sint virtuosus, quod principum mandatis obediunt. Et ideo Philosophus dicit ⁷, quod "eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri."

Ad *quartum* dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus præidentis in subditis ⁸, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

(1) Polit. lib. i, cap. ult.

(2) Non D. Thomæ sensus est quod lex hominem faciat bonum ex omni parte et in omni genere virtutum, hoc enim proprium est collectionis omnium legum, sed sensus est quod ipsum faciat bonum secundum aliquam veram rationem boni honesti; sic lex temperantiæ facit bonum, quia inducit ad actum temperantiæ qui est simpliciter bonus.

(3) Polit. lib. ii, cap. 6, parum ante finem, et Ethic. lib. ii, cap. 1.

(4) Nicolai, *assuefaciendo*.

(5) Confess. lib. iii, cap. 8, paulo a princ.

(6) Supple toti, ait Nicolai, quamvis etiam ut sint proportionatæ toti, debent et esse proportionatæ sibi invicem.

(7) Polit. lib. iii, cap. 3.

(8) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. Theologi: *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præidentis in subditos.*

ART. II. — UTRUM LEGIS ACTUS
CONVENIENTER ASSIGNENTUR ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare, vetare, permittere et punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit ². Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluent.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam "timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit,," ut Augustinus dicit ³. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁴: "Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur.,"

CONCLUSIO. — Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus: imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundum hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.

Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio ⁵ est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur

(1) Actus illi numerantur quatuor; scilicet præcipere, prohibere, permittere et punire. Hæc quatuor dicuntur actus, non quod a lege eliciantur: non enim lex est habitus aut potentia, sed dicuntur actus legis quasi integraliter, quia

conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1, et quæst. xci, art. 4). Sunt autem tres differentię humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est (qu. xviii, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere vel imperare*; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur ⁶. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere*; et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad *secundum* dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus ⁷, cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad *quartum* dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat, et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

quodammodo lex in communi ex istis quatuor integratur.

(2) Lib. 1 ff., tit. 3, De legib. et senatuscons.

(3) Enchir. cap. 121. (4) Etym. lib. v, cap. 19.

(5) Enuntiatio idem sonat ac propositio.

(6) Ethic. lib. v, c. 1, a med. (7) 1. Cor. vii.

QUÆSTIO XCIII.
DE LEGE ÆTERNA,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis; et primo de lege æterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii. — De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficit quod dictum est (qu. LXXXI, LXXXII et LXXXIII), cum de peccato originali ageretur. — Circa primum quærentur sex: 1. Quid sit lex æterna. — 2. Utrum sit omnibus nota. — 3. Utrum omnis lex ab ea derivetur. — 4. Utrum necessaria subjiciantur legi æternæ. — 5. Utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. — 6. Utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

ART. I. — UTRUM LEX ÆTERNA

SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS.

De his etiam supra, quæst. xci, art. 1, et infra, præsent. quæst. art. 3 et 4 corp., et Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus¹, quod "Deus singula fecit propriis rationibus." Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 4). Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut habitum est (part. I, quæst. xxxiv, art. 1); ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De vera relig.²: "Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur." Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit³, quod "lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est."

CONCLUSIO. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam

creata sint, artis vel exemplaris, vel ideæ rationem habet; ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (quæst. xc) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificata, ut habitum est (part. I, qu. xiv, art. 8). Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam habitum est (part. I, quæst. ciii, art. 5). Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam "ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum"⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut habitum est (part. I, quæst. xv, art. 2 et 3). Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una⁵, quæ est ratio hujus ordinis.

spicit bonum commune totius universi, providentia bonum particulare cujusque; 3º se habet providentia ad legem, sicut conclusio ad principium universale.

(5) Una est lex æterna, sicut una est in Deo providentia, sed ea unitas non impedit quin in lege æterna plures leges ratione distinctæ includantur, ut observat Suarez (De leg. lib. II, cap. 3).

(1) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, post med.

(2) Cap. 30, in fin., et 31, in princ.

(3) De lib. arb. lib. 1, cap. 6, circa med.

(4) Hinc, ait Billuart, lex æterna differt ab idea et a divina providentia; ab idea, quia idea divina est exemplar rerum faciendarum seu creandarum; lex æterna autem ordo rerum gubernandarum: a providentia, quia 1º lex habet vim obligandi, non providentia; 2º lex re-

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum ¹; et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut dictum est (part. I, quæst. xvi, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ART. II. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT OMNIBUS NOTA ².

De his etiam supra, quæst. xix, art. 4 ad 3, et art. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus ³, *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*. Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

(1) De Trin. lib. xv, cap. 14.
 (2) Hujus quæstionis sensus est: an omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna.
 (3) I. Cor. ii, 11.
 (4) De lib. arb., lib. i, cap. 6, circa fin.
 (5) Lib. De vera relig. cap. 31, non longe a fin.
 (6) Ethic. lib. i, cap. 3, a med.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit ⁴, "lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima." Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁵, quod "lex æterna est de qua homines judicare non possunt." Sed sicut ⁶ dicitur, "unusquisque bene judicat quæ cognoscit." Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁷, quod "æternæ legis notio nobis impressa est."

CONCLUSIO. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit ⁸; veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam ⁹.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen

(7) De lib. arb. lib. i, cap. 6, circa fin.
 (8) Lib. De vera relig. cap. 31.
 (9) Notandum tamen quod etsi omnes materialiter aliquam notitiam legis æternæ habeant, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ, non omnes tamen habent notitiam legis æternæ formaliter.

in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job cap. XII, 11: *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii Philosophus dicit¹, quod " unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, " iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege æterna².

**ART. III. — UTRUM OMNIS LEX
A LEGE ÆTERNA DERIVETUR³.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (quæst. xci, art. 6). Ipsa autem non derivatur a lege divina quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit⁴ quod *legi Dei non potest esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest; quia, sicut dictum est (art. præc., arg. 2), " lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima. " Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isai. x, 1: *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

(1) Ethic. lib. I, cap. 3, a med.

(2) Siquidem nullus Deo est supertor.

(3) Omnis lex quæcumque sit, sive humana, sive divina, a lege æterna derivatur, siquidem quædam participatio est legis æternæ, ut ex supra dictis patet.

(4) Rom. VIII, 7.

(5) De lib. arb. lib. I, cap. 5, sub fine.

3. Præterea, Augustinus dicit⁵, quod " lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. " Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed contra est quod⁶ divina Sapiencia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

CONCLUSIO. — Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum; certum est omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum a lege æterna derivari.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2), lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi; quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit⁷ quod " in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint⁸. "

(6) Prov. VIII, 15.

(7) De lib. arb. lib. I, cap. 6, ad fin.

(8) Triplici modo potest intelligi leges alias ab æterna derivari: 1^o tanquam ab exemplari; quia omnes leges ut sint justæ debent esse conformes legi æternæ; 2^o tanquam a causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est a

Ad primum ergo dicendum, quod *fo-*mes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinatur ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (quæst. xci, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est*, ut dicitur Rom. cap. xiii, l.

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobatur. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

ART. IV. — UTRUM

NECESSARIA ET ÆTERNA

SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ¹.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. ciii, art. 1 ad 3, et 22, quæst. xlix, art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationale est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationalis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est

Deo; 3^o inquantum lex æterna, mediante lumine rationis aut fidei, præcipit et approbat ut aliquæ fiant leges, eaque pro diversitate temporum, locorum, personarum, etc.

aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I. Corinth. xv, 25 et 28, *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum*. Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporearum et corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed *contra*, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet (quæst. xcii, art. 2). Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

CONCLUSIO. — Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ipsam voluntatem; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad

(1) De duobus hic quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna, et de æternis.

ipsa quæ Deus vult circa creaturas; quæ quidem subjecta ¹ sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationalis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus, et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum ². Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ³, "quædam necessaria habent causam suæ necessitatis; et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio ⁴; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ART. V. — UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI ÆTERNÆ ⁵.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2 et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 71, 72, 73, et De ver. quæst. v, art. 3 et 4; et Opusc. III, cap. 132 usque 136, et Opusc. xv, cap. 12 usque 16, et Job xi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 4). Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas racionales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ racionales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, "ea quæ obediunt rationi, participant aliquo modo ratione, et sic dicitur ⁶. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Cum igitur naturalia contin-

gentia non participant aliquo modo ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. viii, vers. 29: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

CONCLUSIO. — Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est. *

Respondeo dicendum quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas racionales, quæ homini subiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. I, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, in quantum suo præcepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia priorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psalm. cxlvi, 6: *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur a

(1) Hinc patet quod non ipsa divina voluntas legi æternæ subjecta sit, sed quod voluta isti legi sint subjecta. Dicitur tamen voluntas Dei rationalis, quia ex parte volitorum invenitur quod unum sit propter alterum, atque ita unum est ratio alterius, secundum ea quæ dicta sunt (part. I, quæst. xix, art. 3).

(2) Lib. De vera relig. cap. 31.

(3) Metaph. lib. v, text. 6.

(4) Eorum necessitas est a lege æterna.

(5) Postquam quæsit S. Doctor de necessariis, nunc quærit de contingentibus, et primo quidem de contingentibus naturalibus; articulo sequenti quæsiturus de contingentibus humanis.

(6) Ethic. lib. I, cap. ult.

divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinæ; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad *tertium* dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut dictum est (part. I, qu. xxii, art. 2). Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1 huj. qu.), ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur ².

ART. VI. — UTRUM OMNES RES HUMANÆ SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. iii, dist. 9, q. ii, art. 2 corp. et ad 5, et Cont. gent. lib. iii, cap. 1, 64, 90, 111 et 112, et De ver. q. v, art. 5 et Opusc. iii, c. 243.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ³: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri justii, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. viii, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

(1) Lex illa apparet in animalibus per instinctum quo ducuntur, et in corporibus inferioribus per leges físicas quibus subjiciuntur.

(2) Ex his colligi potest quod fortuita et casualia quæ accidunt, talia sint relata ad causas particulares, sed non relata ad Deum, quandoquidem in causis vel effectibus naturalibus ni-

2. Præterea, Apostolus dicit ⁴: *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁵, quod "lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur. „ Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁶: "Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur. „

CONCLUSIO. — Res omnes humanæ æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.): uno modo in quantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.) Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur; quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. " Sumus enim innati ⁷ ad habendum virtutes, „ ut dicitur ⁸. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et

hil contingat, præter ordinem divinæ gubernationis.

(3) Galat. v, 18.

(4) Rom. viii, 7.

(5) De lib. arb. lib. i, cap. 6, circa med.

(6) De civ. Dei, lib. xix, cap. 12, circa fin.

(7) Ita codd. et editi passim. Theologi, *nati*.

(8) Ethic. lib. ii, circa princ.

sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt¹, et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit²: "Justos sub æterna lege agere existimo;" et in libro De catechizandis rudibus³ dicit quod "Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare."

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter: uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi: unde Glossa⁴ ibidem dicit quod "sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ a malo opere abstinet;" et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), sequitur quod hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit⁵: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis⁶, quia inclinatur ad actio-

nes contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ⁷. Habitum est enim supra (quæst. LXXXV, art. 2), quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam; ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quærentur sex: 1. Quid sit lex naturalis. — 2. Quæ sint præcepta legis naturalis. — 3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ. — 4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes. — 5. Utrum sit mutabilis. — 6. Utrum possit a mente hominis deleri.

ART. I. — UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS⁸.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit⁹, "tria sunt in anima: potentia, habitus et passio." Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilius dicit¹⁰, quod "conscientia sive synderesis, est lex intellectus nostri;" quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut habitum est (p. I,

(1) Imperfecte cognoscunt bonum in particulari et practice; et imperfecte inclinantur in illud, quoad affectum et effectum.

(2) De lib. arb. lib. 1, cap. 15, aliquant. a princ.

(3) Cap. 18, parum ante fin.

(4) Ordinar. August. lib. de nat. et grat. c. 57.

(5) II. Cor. III, 17.

(6) Inquantum non inclinatur ad agendum ea quæ lex Dei jubet.

(7) Proinde habet aliquam legis æternæ participationem, ac per consequens etiam ea ratione legi æternæ subjicitur.

(8) Circa hanc quæstionem dissentiunt theologo. Quidam dicunt legem naturalem esse ipsam naturam rationalem secundum se, prout ipsi, ratione suæ essentiæ, aliqui actus conveniunt vel disconveniunt; alii volunt eam esse habitum. Sunt qui existimant dictamen esse actuale rationis naturalis. Verius videtur, juxta D. Thomam, legem naturalem nihil aliud esse quam lumen naturale ut impressum et participatum a lege seu ratione æterna.

(9) Ethic. lib. II, cap. 5, in princ.

(10) Damascenus, Orth. fid. lib. IV, cap. 23.

qu. LXXIX, art. 12). Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5 hujus quæst.). Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹, quod " habitus est quo aliquid agitur cum opus est. " Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

CONCLUSIO. — Lex naturalis proprie non est habitus aliquis, sed improprie; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (quæst. xc, art. 1 ad 2) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet " potentias, habitus et passiones. " Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima,

sicut quidam actus, ut velle est in volente, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod synderesis² dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in *contrarium* objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ART. II. — UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRÆCEPTA, VEL UNUM TANTUM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est (quæst. xcii, art. 2). Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1). Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed *contra* est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent pri-

non est habitus, sed actus, ut ex dictis patet. Synderesis tamen aliquando dicitur lex improprie, quia virtute continet legem seu præcepta legis naturalis.

(1) Lib. de bono conjugali, cap. 21, a princ.

(2) Synderesis est habitus nos inclinans ad assentiendum principiis practicis, ut dicitur (part. 1, quæst. LXXIX, art. 12). Lex vero naturæ

ma principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

CONCLUSIO. — Licet multa in seipsis sint legis naturae praecepta, ad unum tamen primum praeceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 ad 2, et quæst. xci, art. 3), praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quaedam principia per se nota¹. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignorantibus definitio- nem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale*², est per se nota secundum sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignorantibus quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius³, "quædam sunt dignitates⁴, vel propositiones per se notæ communiter omnibus; et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte*; et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia*. Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant; sicut intelligentibus quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive⁵ in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et

non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus⁶. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni: quæ est: *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem

(1) Per se nota, id est, evidentia.

(2) Nicolai, *homo est animal rationale*.

(3) In lib. De hebdomad. circa princ.

(4) Dignitates, id est, axiomata.

(5) *Circumscriptive*; hoc verbo designatur talis existendi modus rei in loco, ut partes illius respondeant partibus spatii, quod angelo repugnat, quippe qui immaterialis est.

(6) Met. lib. iv, text. 9 et seq.

spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.); et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ART. III. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURÆ.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 2), de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtutis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

(1) Hinc tres sunt gradus appetitus seu inclinationis naturalis; non autem sunt tres appetitus; una enim voluntas hominis diverso modo considerata ad hæc omnia se extendit.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit², quod "virtutes sunt naturales." Ergo et actus virtuosus subjacent legi naturæ.

CONCLUSIO. — Cum naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuose agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundum generalem quamdam rationem, qua ut virtuosus sunt considerantur, ad naturæ legem pertinere: non omnes autem ut secundum seipsos in propriis speciebus considerantur.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosus dupliciter loqui possumus: uno modo, in quantum sunt virtuosus; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.) quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosus secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad *secundum* dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est pro-

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 4, circa fin.

(3) Talia sunt jejunia, mortificationes carnis perpetua castitas et alia hujusmodi quæ ad consilia evangelica pertinent.

uria hominis; et secundum hoc omnia peccata, in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum ¹; vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosus, tamquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosus, tamquam eis non proportionati ².

ART. IV. — UTRUM LEX NATURÆ SIT UNA APUD OMNES.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis ³, quod "jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur." Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. x, 16, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, "quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur," ut dicitur in Ethic. lib. v ⁴. Sed in eodem lib. ⁵ dicitur quod "nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur." Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit ⁶:

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 30.

(2) Sicut abstinere a venereis virtuosum est soluto, votum castitatis habenti: vitiosum autem conjugato, si uxor repugnet.

(3) Dist. 1, seu in Præludio, dist. 1.

(4) Cap. 1 et 2. (5) Cap. 10.

(6) Lib. v Etymolog., cap. 4.

"Jus naturale est commune omni nationi."

CONCLUSIO. — Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus qu.), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur: inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere ⁷. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica; quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas ⁸, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ ⁹, nec est

(7) Ut patet Phys. lib. I, text. 2, 3 et 4.

(8) Ita codd. Tarrac., Alcan. aliique cum edit. passim. Al., *veritas*.

(9) Inter ea quæ ad legem naturæ pertinent distinguendum est cum theologis: 1^o principia quæ sunt per se nota: 2^o conclusiones ex his

eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ,

necessario et proxime deductas; 3^o conclusiones remotas quarum relatio cum primis principiis non evidenter patet.

(1) De bello gallico, lib. vi, circa med. — En ejus verba, quæ leguntur cap. 23 citati libri: Latrocinia nullam habent infamiam, quæ extra fines civitatis fiunt; atque ea juventutis exercendæ ac desidiæ minuendæ causa fieri prædicant.

plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod "jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur," statim explicando subjunxit: "Quisquis jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri."

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ, quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt ².

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum ³, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ART. V. — UTRUM LEX NATURÆ MUTARI POSSIT.

De his etiam supra, art. 4 corp., et ad 2, et infra quæst. xcvi, art. 1 ad 1, et Sent. iii, dist. 37, art. 3 corp. et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 1 corp. et art. 2 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccli. xvii, 9: *Addidit eis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin.: "Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit." Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes. xxi; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. xii; et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ i. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit ⁴, quod

(2) Juxta theologos ignoratio invincibilis circa conclusiones proxime deductas non admittitur apud homines qui lumine Evangelii illustrantur; sed reperiri potest apud populos omnino incultos.

(3) Ita codd. et edit. passim., Edit. Rom. *rectum*.

(4) Etymolog. lib. v, cap. 4.

“ communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. „ Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis ¹: “ Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. „

CONCLUSIO. — Lex naturæ quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest; mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quæ legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis; ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium præceptorum ², ut supra dictum est (articulo præced.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, intantum ut existimarent

(1) Dist. 5, seu in Præludio, dist. 5.

(2) Hæc verba, juxta mentem D. Thomæ, se referunt ad depositum de cujus redditione mentio est art. præc. Sed ex his patet quod lex ipsa non proprie mutetur, sed illius mutatio fit per mutationem materiæ, ita ut materia quæ est objectum legis mutetur ac proinde desinat esse rei objectum.

esse bona quæ naturaliter sunt mala ³ et talis corruptio correctione indigebat.

Ad *secundum* dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud I. Reg. II, 6: *Dominus mortificat et vivificat*. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari ⁴. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut dictum est (part. I, quæst. cv, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinatur, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo “ communis omnium possessio et una libertas „ dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura ⁵, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ART. VI. — UTRUM LEX NATURÆ POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI.

De his etiam infra, quæst. xcix, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis

(3) Quod revera fuit non tantum in ethnicis, verum etiam in Judæis, ut patet ex scribis et pharisæis quos sæpissime Christus arguit.

(4) In his et in aliis hujusmodi circumstantiis agit Deus, non tanquam legislator, sed tanquam rerum omnium supremus auctor et dominator.

(5) Ex his ergo non sequitur quod rerum ac possessionum distinctio sit contra legem na-

aboleri. Quia super illud Rom. II: *Cum gentes, quæ legem non habent, etc.*, dicit Glossa ordin., quod "in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa." Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit¹: "Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas." Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

CONCLUSIO. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalis omnia nota principia, ex cordibus hominum aboleri: sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundo autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 2). Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter

turæ, siquidem lex naturæ non prohibuit fieri hanc rerum divisionem, ubi expediret.

(1) Confess. lib. II, cap. 4, in princ.

(2) Si populorum annales consulantur, varia errorum istorum exempla reperiri poterunt apud ethnicos, priusquam doctrina Christi in mundo fuerit propagata.

(3) Rom. I.

(4) Eo cæcitatibus aliqui devenerunt ut licitum existimarent parentes senio confectos interficere, filios et filias dæmoniis vovere, latrocinia

pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam², ut etiam Apostolus dicit³.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua⁴.

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege humana; et primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate. — Circa primum quærentur quatuor: 1. De utilitate ipsius. — 2. De origine ejus. — 3. De qualitate ipsius. — 4. De divisione ejusdem.

ART. I. — UTRUM FUERIT UTILE

ALIQVAS LEGES PONI AB HOMINIBUS⁵.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 3, et Sent. II, dist. 9, art. 3 corp. ad 2 et ad 5, et III, dist. 40, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (qu. XCII, art. 1). Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus⁶, "ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum." Sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

exercere, fornicationem, aliaque abominanda luxuriæ opera committere.

(5) Leges humanæ sunt necessariæ non quidem simpliciter et absolute, sed sic, ut attentata hominum pervicacia, corruptione et pronitate in malum, sine legibus humanis, nec multitudo virtutum, nec respublica pacem habere et conservare posset (Billuart).

(6) Ethic. lib. V, cap. 4, circa med.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (qu. xc, art. 1 et 2). Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit¹: "Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas." Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœnæ a vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXIII, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui

(1) Etymol. lib. v, cap. 20.

verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit², "sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et justitia, est pessimus omnium; quia homo habet armationem ad expellendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit³, "melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicium arbitrio; et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte iudicandum de singularibus. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali et de futuris; sed homines iudiciis præsidentes iudicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo justitia animata iudicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad *tertium* dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege com-

(2) Polit. lib. 1, cap. 2, in fin.

(3) Rhet. lib. 1, cap. 1, aliquant a princ.

invo pñh alqumest

prehendi, necesse est committere iudicibus; ut ibidem Philosophus dicit ¹, puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ART. II. — UTRUM OMNIS LEX HUMANITUS POSITA A LEGE NATURALI DERIVETUR.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap 123.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus ², quod "justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat." Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum ³, et per Philosophum ⁴. Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 et 4). Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus ⁵, quod "naturale jus est quod ubique habet eandem potentiam." Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eadem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit ⁶. Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rethor. ⁷: "Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit."

CONCLUSIO. — Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex vero non sit quæ justa non fuerit;

necessum est a lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ⁸, "non videtur esse lex quæ justa non fuerit:," unde in quantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 2). Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producantur; secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum*: quædam vero per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur; sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali ⁹. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent ¹⁰.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specifi-

(1) Loc. sup. cit. - *alalmaintud kohas*
(2) Eth. lib. v, cap. 7, in princ. (3) Etymol. lib. v, cap. 4. (4) Ethic. lib. v, loc. cit.
(5) Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.
(6) Lib. 1, ff. tit. 3 De legib. et senatusc.
(7) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.
(8) De lib. arbit. lib. I, cap. 5, parum a princ.
veidi

(9) Leges humanæ quæ ita derivantur a lege naturali semper vel jubent quod secundum se seu ex natura sua bonum est, vel prohibent id quod est per se malum.
(10) Leges illæ quæ a lege naturali per modum determinationis derivantur, jubent vel prohibent ea quæ secundum se sunt indifferentia.

tionem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad *tertium* dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad *quartum* dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit ¹, quod "in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus."

**ART. III. — UTRUM ISIDORUS
CONVENIENTER QUALITATEM LEGIS POSITIVÆ
DESCRIBAT ².**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens ³: "Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta." Supra enim ⁴, in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: "Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat." Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit ⁵. Ergo postquam dixerat, *honestata*, superflue additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum ⁶, contra consuetudinem dividi-

tur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria et utilis*.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Isidori ⁷.

CONCLUSIO. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundum patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni ⁸. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est duplex, scilicet *divina lex*, et *lex naturæ*, ut ex supra dictis patet (art. præc. et qu. xci, art. 2, 3 et 4, et quæst. xciii, art. 3). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit ⁹. Et ideo Isidorus ¹⁰ in conditione legis primo quidem tria posuit: scilicet quod *religionem congruat*, in quantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplinæ conveniat*, in quantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat*, in quantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honestata*, refertur ad hoc quod *religionem congruat*; quod autem subditur: *Justa*,

(1) Ethic. lib. vi, cap. 11, ad fin.

(2) Qualitates in hoc articulo enumeratæ recipiuntur in jure canonico (dist. 4, cap. 2).

(3) Etymol. lib. v, cap. 21. (4) Cap. 2.

(5) De offic. lib. i, in tit. De quatuor virtut.

(6) Etym. lib. ii, cap. 10, et lib. v, cap. 3.

(7) Cit. in arg. 1.

(8) Ut patet Phys. lib. ii, text. 88.

(9) Lib. xxv, ff. tit. 3, De leg. et senatuscons.

(10) Etym. lib. v, cap. 3.

possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, reducitur ad hoc quod conveniat disciplinæ ¹. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa*. Secundo quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens*. Quod vero subditur: *Necessaria, utilis, etc.* refertur ad hoc quod expediat salutem: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio ² vero ad cavendum nocuum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (qu. xc, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ³ ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. IV. — UTRUM ISIDORUS
CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM
HUMANARUM LEGUM.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit ⁴, quia "eo omnes fere gentes utuntur." Sed, sicut ipse dicit ⁵, "jus naturale est quod est commune omnium nationum." Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi quæ ponit ⁶, omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte

non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In contrarium auctoritas Isidori ⁷ sufficiat.

CONCLUSIO. — Lex humana, ut a lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile; ut vero ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt.

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut ^{*} in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale, et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.), et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ, sicut conclusiones ex principiis; ut justæ em-

(1) Hinc S. Doctor docet prælatos debere a præceptorum multitudine abstinere (2 2, qu. cv, art. 1 ad 3).

(2) Lex debet esse manifestata, id est, distincte et clare concepta ut possit ab omnibus in-

telligi, ne alioquin ex obscuritate nocuum proveniat.

(3) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis*. (4) Etym. lib. v, cap. 6. (5) Ibid. cap. 4.

(6) Ibid. c. 10 et seq. (7) Loc. cit. in arg. 1.

ptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile ¹. Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat. Secundo est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis; et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut sacerdotes pro populo Deum orantes: principes populum gubernantes; et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur. Tertio est de ratione legis humanæ ut instituat a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (q. xc, art. 3); et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum secundum Philosophum ², est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, id est principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum ³: et secundum hoc sumitur lex "quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, " ut Isidorus dicit ⁴. Quarto vero de ratione legis humanæ est quod sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur, sicut distinguitur lex

Julia de adulteriis, lex Cornelia de Sicariis, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt: distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ; et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum humana lex debeat poni in communi. — 2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. — 3. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. — 4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie. — 5. Utrum omnes homines legi humanæ subdantur. — 6. Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ART. I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI MAGIS QUAM IN PARTICULARI ⁶.

De his etiam infra, quæst. xcviij, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. cxlvij, art. 3 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus ⁷, quod "legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententia, " quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2). Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.). Sed "mensura debet esse cer-

statum quibus orbis christianus subjicitur, scilicet potestas ecclesiastica et potestas civilis.

(6) In hoc articulo docet S. Thomas legem humanam generaliter respicere personas, negotia et tempora, non autem restringi in particulari ad singulas circumstantias personarum, rerum, vel temporum. (7) Ethic. lib. v, cap. 7.

(1) Ut probatur Polit. lib. i, cap. 2, a princ.

(2) Polit. lib. iii, cap. 10.

(3) Ea de re confer quæ dicuntur infra, qu. cv, art. 1 ad 1, et 2 2, quæst. l, art. 1 ad 2.

(4) Etymol. lib. v, cap. 10.

(5) Divisio communis legis humanæ est in civilem et ecclesiasticam, ratione duarum pote-