

riam consequatur per suam jactantiam: & ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulenta etiam jactantiam causat dupliciter. Uno modo occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit: unde & signanter Proverb. vii. opes dicuntur superbiæ. Alio modo per modum finis: quia, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. vii. à med.) aliqui seipsum jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsum fingunt ea ex quibus lucrari possunt; puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II. §81

Utrum jactantia sit peccatum mortale.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. xxv. *Qui se jactat, & dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale: dicitur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. vi. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud Eccl. vi. *Non te extollas in cogitatione anime tue,* dicit Glossa (interl.) „jactantiam, & superbiam prohibet.“ Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea. Jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum, vel jocosum; quod patet ex fine mendacii: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii. circ. med.) *jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ, vel honoris, quandoque autem gratia argenti:* & sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. xvi. à med.) Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum: dicit enim Gregorius (Lib. VIII. Moral. cap. xxx. à med.) *quod valde est perfectorum, sic ex ostentato opere auctoris gloriam querere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere.* Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cx. art. 4.) peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest. Uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam:

& sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei; sicut ex persona Regis Tyri dicitur Ezech. xxv. *Elevarum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum:* vel etiam contra caritatem proximi; sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. xv. de Phariseo, qui dicebat: *Non sum sicut ceteri hominum, raptorem, injuriosum, adulterum, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum.

Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiæ, vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ: & sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri; & hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem, & damnum: & ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii. à med.) *quod turpius est qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriæ, vel honoris.* Non tamen semper est peccatum mortale: quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitat, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra caritatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (Lib. IV. Ethic. cap. vii. à med.) Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret: sic enim esset contra caritatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertinet ad mendacium perniciosum.

QUÆST.

QUÆSTIO CXIII.

De ironia.

In duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de ironia: circa quam quaruntur duo, scilicet: Primo, utrum ironia sit peccatum.

Secundo, de comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I. §82

Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minoram, sit peccatum.

Sup. quæst. cx. art. 2. corp. & III. dist. xxxix. quæst. 1. art. 2. ad 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis de se fingit minoram, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minoram dicat, secundum illud Proverb. xxx. *Viso quam locutus est vir cum quo est Deus, & qui Deo secum morante confortatus ait: Stultissimus sum vivorum:* & Amos vii. *Respondit Amos. Non sum propheta.* Ergo ironia, per quam aliquis minoram de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea. Gregorius dicit in epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum (Lib. XII. Regist. epist. xxxi. interrog. x. circ. med.) *Bonarum mentium est suas sibi culpas agnoscere, sibi culpa non esse.* Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis, Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea. Eugere superbiam non est peccatum. Sed aliqui minoram de seipsum dicunt fugienter et timidum, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) Ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de verbis Apostoli (serm. cxix. parum ante med.) *Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo efficeris.*

Respondendo dicendum, quod hoc quod aliqui minoram de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo salva veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quedam vero minoram detegunt, & de se profertur, quæ tamen in se esse recognoscunt: & sic minoram de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per aliquis circumstantiam corruptionem.

Alio modo aliquis dicit minoram a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in

seipso esse: & sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia, & duplex stultitia. Est enim quedam sapientia secundum Deum, quæ humanam, vel mundanam stultitiam habet adjunc-tam, secundum illud I. ad Corinth. i. *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc seculo, stultus fit, ut sit sapiens Alia vero est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui a Deo confortatur, constituitur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia querit: unde & ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est necum:* & postea subdit: *Et novit Sanctorum scientiam.* Vel potest dici sapientia hominum quæ humana ratione acquiritur; sapientia vero Sanctorum quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse Prophetam origine, quia scilicet non erat de genere Prophetarum: unde & ibidem subditur: *Nec filius Prophetæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat: & ideo in culpam reputat, non solum si deficiat à communi justitiæ, quod vere culpa est; sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertinet.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet: & ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. xl. inter med. & fin. & habetur cap. Non ita xxii. quæst. ii.) *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur:* & Gregorius dicit (Lib. XXVI. Moral. cap. i.) *quod incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.*

ARTICULUS II. §83

Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia.

Locis sup. art. 1. inducit.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quedam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui dimittit. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea. Secundum Philosophum (Lib. IV. Ethic. cap. vii.) ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia, Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

Præ-

3. Præterea. Proverb. xxvi. 25. dicitur: *Quando submisit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitie sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) quod *irones, & minus dicentes gratiores secundum mores videntur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. ex. art. 2. & 4.) unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est gravissimum: quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. Ironia autem, & jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem persone: unde quantum ad hoc æqualia sunt.

Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri, vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem alius gravis esse: & secundum hoc Philosophus dicit (loc. citat.) quod *jactantia est gravior peccatum quam ironia.*

Contingit tamen quandoque quod aliquis mitiora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum: & tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, & jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus: sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod, duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus: alia vero in spiritualibus. Contingit autem tamen quandoque quod aliquis per verba exteriora, vel signa præterdit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, & per hoc ipsum intendit offendere aliquam excellentiam spirituales; sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. vi. 16. quod *externius facies suas, ut appareant hominibus jejunantes: unde isti simul incurritur vitium ironiæ, & jactantiæ, tamen secundum diversa, & propter hoc gravius peccant.* Unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) quod *& superabundantia, & valde defectus jactantium est.* Propter quod & de Augustino legitur, (Poisid. in ejus vita cap. xxxi.) quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. xix. 23, est qui nequit se humilitas, & interiora ejus plena sunt dolo: & secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa

humilitate nequit vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, & de vitis oppositis, quæ sunt adulatio, & litigium.

Circa amicitiam autem, seu affabilitatem quaeruntur duo.

Primo, utrum sit specialis virtus.

Secundo, utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS I.

584

Utrum amicitia sit specialis virtus.

Sup. quæst. xxxi. art. 3. ad 7. & III. dist. xxviii. quæst. 11. art. 2. ad 1. & dist. xxxiv. quæst. 1. art. 2. corp. & ver. quæst. 111. art. 5. ad 5. & quæst. 11. art. 2. ad 8.

AD primum sic proceditur. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in VIII. Ethic. (cap. 111.) quod *amicitia perfecta est quæ est propter virtutem.* Quilibet autem virtus est amicitia causa: quia *bonum omnium est amabile, ut Dionysius dicit in iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 9.)* Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi. ante med.) de tali amico, quod *non in amando, vel inimicando recipit singula ut operatur.* Sed quod aliquis signa amicitie ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea. Virtus in mediocritate constituitur, prout sapiens determinabit, sicut dicitur II. Ethic. civi. a med. Sed Eccli. vi. 15 dicitur: *Cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum ubi lætitia: unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur in II. Ethic. (cap. ult. a med.)* Hæc autem amicitia per se quidem desiderat delectare, contristare autem reveretur, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi. a med.) Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra. Præcepta legis dantur de adibus virtutum. Sed Eccli. xv. 7 dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quedam specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. cix. art. 2. & 1. 2. quæst. lxv. art. 3.) cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit

sicut supra dictum est (quæst. cix. art. 2.) Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis, quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; & hæc vocatur amicitia, sive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in Lib. Ethic. de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit: & hæc potest consequi quancumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de caritate dicta sunt (quæst. xxiii. art. 1. & art. 3. ad 1. & quæst. xxv. & xxvi.) Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis, vel factis: quæ quidem non habet perfectam rationem amicitia, sed quamdam ejus similitudinem, in quantum aliquis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. xiii. 19. quod *omne animal diligit simile sibi:* & hunc amorem representant signa amicitia, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio: non enim ostendit eis signa perfectæ amicitia: quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipsi proximo tristitiam inferant: dicit enim Apostolus ad Rom. xiv. 15. *Si propter cium frater tuus contristatur, jam non secundum caritatem ambulat: sed ut contristatis consolationem conferant, secundum illud Eccli. vii. 38. Non desis plorantibus in consolatione, & cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lætiam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Palm. cxxxii. 1. *Ecce quam bonam, & quam jucundam habitare fratres in unum!* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi.) Unde & Apostolus dicit II. ad Corinth. vii. 8. *Si contristavi vos in epistola, non me poenitet: & postea: Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.* Et ideo his qui sunt prout ad peccandum, non debemus hilarem

vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, & quodammodo peccandi audeamini ministrare. Unde dicitur Eccli. vii. 26. *Filia tibi sum? Serva corpus earum, & non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II.

585

Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter alii convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea. Secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. vi.) hujusmodi virtus consistit circa delectationem, vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lx. art. 5. & quæst. lxi. art. 3.) Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quam justitiæ.

3. Præterea. Æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. lxx. art. 1. & 2.) Sed, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi. ante med.) hæc virtus similiter ad notos, & ignotos, & consuetos, & inconsuetos operatur. Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. vii. ante med.) ponit amicitiam partem justitiæ.

Respondeo dicendum, quod hæc virtus est pars justitiæ, in quantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitiâ in hoc quod ad alterum est, sicut & justitiâ: deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debitam rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosus quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cix. art. 3. ad 1.) quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia, sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v.) *nullus potest per diem morari cum tristis, nec cum non delectabilis.* Et ideo homo tenetur ex quadam naturali debito honestatis, ut aliis delectabili-

liter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, in quantum unus ad alterum decenter se habet: & has delectationes non oportet refrenare tamquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, & convivere notis, & ignotis: quia, ut ipse ibidem subdit, non sinit iter convenie consuetos, & extraneos curare, aut contristare: sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUESTIO CXV.

De adulatione,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de visis oppositis prædictæ virtuti: & primo de adulatione; secundo de litigio.

Circa adulationem quaruntur duo.

Primo, utrum adulatio sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 586

Utrum adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibitio intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult. 28. Surrexerunt filii ejus, & beatissimam prædicaverunt, vir ejus & laudavit eam. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I. Corinth. x. 33. Per omnia omnibus placeo. Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea: Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi: Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum; quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea. Adulationis detractio contrariatur: unde Gregorius dicit (Lib. XXII, Moral. cap. v. ad med.) quod remedium contra adulationem est detractio. Sciendum est, inquit, quod ne inmoderate laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractioibus lacerari permittitur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. Sed detractio est malum, ut supra habitum est (q. LXXI).

art. 2. & 3.) Ergo adulatio est bonum.

Sed contra est quod super illud Ezech. XLIII. *Va qui consuunt pulvisibus sub omni cubito manus*, dicit Glossa (interl. Greg. Lib. XVIII, Moral. cap. iv. ad fin.) idest tuam adulationem. Ergo adulatio est peccatum.

Respondendo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. ad 3.) amicitia prædicta, vel affabilitas, est principaliter delectare intendat eos quibus convivat; tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, & ideo peccat per excessum.

Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum (Lib. IV, Ethic. cap. vi. in fin.) Si autem faciat hoc intentione alicujus lucrificandi, vocatur *blanditor*, sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit & bene, & male, prout scilicet debet circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem vellet delectare laudando, ut ex hoc eum confortetur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinet hoc ad prædictam virtutem amicitie. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psalm. ix. 3. *Laudatur peccator in desideris anime sue*: vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. xxv. 8. *Ante sermonem non laudes virum*: & iterum Eccli. xi. 2. *Non laudes virum in specie sua*: vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur: unde dicitur Eccli. xi. 30. *Ante mortem ne laudes homines*. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc est peccatum, secundum illud Psalm. LIII. 6. *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent*: & Apostolus dicit ad Galat. i. 10. *Si adhuc hominibus placeam, Christi servus non essem*.

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debite circumstantiæ, est vitiosum: & similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria: & ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contra-

tra-

trariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator querit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non querit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis querit ejus infamiam.

ARTICULUS II. 587

Utrum adulatio sit peccatum mortale.

Mal. quæst. VII. art. 1. ad 11.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Augustinum in Enchir. (cap. XII.) *malum dicitur, quia nocet*. Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Pl. ix. 3. *Quoniam laudatur peccator in desideris anime sue, & iniquus benedicitur: exacerbavit Dominum peccator: & ideo Hieronymus dicit, (epist. ad Celant. c. med.) quod nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulator: & super illud Pl. LXXIX. *Convertantur statim erubescens*, dicit Glossa (ord. Augustini:) Plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris. Ergo adulatio est gravissimum peccatum.*

2. Præterea. Quicumque verbis nocet, non minus nocet sibi quam aliis: unde dicitur in Psalm. xxxv. 15. *Gladius eorum inret in corda ipsorum*. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde super illud Psalm. cxv. 5. *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit Glossa (interl. & ord.) Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit adnoxia. Ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea. In Decretis scribitur dist. XLVI. (cap. III.) *Clericus qui adulationibus, & proditiis vacare deprehenditur, degradetur ab officio*. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est quod Augustinus in serm. de purgat. (qui est XLI. de Sanctis, inter princ. & med.) dicit peccata minuta numerat, si quis cuiquam majori persone aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxii. art. 2.) peccatum mortale est quod caritati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem caritati tripliciter. Uno modo ratione ipsius materie, puta cum aliquis laudat alienius peccatum: hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, & contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum

S. Thom. Op. Tom. IV.

mortale, secundum illud Isa. v. 20. *Va qui dicitis malum bonum*.

Allo modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter: & hoc etiam est peccatum mortale: & de hoc habetur Proverb. xxv. 6. *Mellora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis*.

Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris sit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, & qualis ruina subsequatur; si autem potest parere ex his quæ supra de scandalis dicta sunt (quæst. XLIII, art. 3. & 4.) Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquid malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra caritatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita effectiviter: quia gladius persecutoris occidit effectivè, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supradictis patet (quæst. XLIII, art. 1. ad 3. & 1. 2. quæst. LXXI, art. 8. ad 3. & quæst. LXXX, art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUESTIO CXVI.

De litigio,

in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de litigio: & circa hoc quaruntur duo.

Primo, utrum opponatur virtuti amicitie.

Secundo, de comparatione ejus ad adulationem.

G

AR-

Utrum litigium opponatur virtuti amicitie, seu affabilitatis.

AD primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitie, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut & contentio. Sed discordia opponitur caritati, sicut dicitur in quæst. xxxvii. art. 1. Ergo & litigium.

2. Præterea. Proverb. xxvi. 21. dicitur: *Homo iracundus (a) incendit litem.* Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis, five litigium.

3. Præterea. Jacobi iv. 1. dicitur: *Unde bella, & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, que militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiam. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitie, sed temperantiam.

Sed contra est quod Philosophus in IV. Ethicor. (cap. vi.) litigium opponit amicitie. Respondeo dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis: & hoc videtur ad discordiam pertinere caritati contrariam.

Quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur: & sic fit litigium, quod predictæ amicitie, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. vi.) quod illi qui ad omnia contrariantur, causis ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyfcili, & litigiosi vocantur.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum; ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa ad Rom. vii.

(a) Vulgata suscitatur rixas.

(ord. sup. illud, *Concupiscentiam nesciamus*): *Bona est lex, que dicit concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

ARTICULUS II. 589

Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditas, vel adulatio. Quanto enim aliquid peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium: dicitur enim Isa. 111. 12. *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum discipiant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea. In adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. parum ante med.) Ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea. Verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. ult.) Sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

Sed contra est quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnat statui spirituali: dicitur enim I. ad Timoth. 111. 3. quod oportet *Episcopum non litigiosum esse*: & II. ad Timoth. 11. 24. *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo considerando speciem utriusque peccati; & secundum hoc tanto aliquid vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitie principalis tendit ad delectandum quam ad contristandum: & ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus, vel adulator, qui superabundat in delectando.

Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva: & secundum hoc quandoque adulatio est gravior; puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere: quandoque vero litigium est gravius; puta quando homo

ARTICULUS I. 590

Utrum liberalitas sit virtus.

II. Cor. viii. lect. 1. & II. Eib. lect. 8.

AD primum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat: ejus contrarium pertinet ad liberalem: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 1. ante med.) *liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minoram derelinquit.* Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea. Per divitias homo suam vitam sustentat, & ad felicitatem divitiarum organice deservit, ut dicitur in I. Ethic. (cap. viii. ad fin.) Cam ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalitas non sit virtuosus: de quo Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod non est acceptivus pecunie, neque custoditivus, sed emissivus.

3. Præterea. Virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim sunt virtuosus qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant, vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxx. cir. princ.) quod in Evangelio multas doctrinas accepimus iuste liberalitatis. Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de lib. arbit. (cap. xix. à princ.) *bene uti his quibus male uti possunt, pertinet ad virtutem.*

Possumus autem bene, & male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentis, & passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vite. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius (serm. lxix. de temp.) & Basilus (serm. sup. illud, *Destruam horrea mea*) dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire

non intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut adulator potest nocere occulte decipiendo; ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dicitur in quæst. lxxvi. art. 9.

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: & ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi; quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis; cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in arg. verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviore peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate.

In sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de liberalitate, & vitis oppositis, scilicet avaritia, & prodigalitate.

Circa liberalitatem autem queruntur sex.

Primo, utrum liberalitas sit virtus.

Secundo, quæ sit materia ejus.

Tertio, de actu ipsius.

Quarto, utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat.

Quinto, utrum liberalitas sit pars justitiæ. Sexto, de comparatione ejus ad alias virtutes.

potest: & tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se, & suos despiciat. Unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxx. parum ante med.) *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.*

Ad secundum dicendum quod ad liberalem non pertinet sic divitias emitere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, & unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere: & Ambrosius dicit in Lib. I. de officio (loc. sup. cit.) quod Dominus non vult simul efficiendi operi, sed dispensari; nisi forte ut Elias, qui hoves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domesticis: quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vite, de quo infra dicitur (quæst. cxxxiv. & cxxxvi. art. 3.)

Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. cit. princ.) illi qui consumunt multas res in intemperantia, non sunt liberales, sed prodigi: & similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde & Ambrosius dicit in I. de officio (cap. xxx. parum à princ.) *Si adjuvet eam qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta est liberalitas, si jactantia causa magis quam misericordia largiatur.* Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, & habitum liberalitatis non habere; sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 1.) Similiter etiam nihil prohibet, aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) *Secundum substantiam, id est facultatem divitiarum, liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine dationum, sed in dantis habitu:* & Ambrosius dicit in I. de officio (cap. xxx. parum ante med.) quod affectus divitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de disciplina christi. (qui est tract. 1. de diversis cap. vi. à med.) *totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecuniis habebant.*

ARTICULUS II.

394

Utrum liberalitas sit circa pecunias.

Inf. art. 3. & 1. 2. quæst. lxx. art. 5. cor. & mala. quæst. xliii. art. 1. cor. & IV. Ethic. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & non circa pecunias.

2. Præterea. Ad liberalem pertinet quantumcumque divitiarum usus. Sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in I. Politic. (cap. v. & vi.) Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea. Diverfarum virtutum diversæ sunt materiæ: quia habetis distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ, & commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod liberalitas videtur esse mediæ quædam circa pecunias.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Ethic. (ibid.) ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde & alio nomine liberalitas largitas nominatur: quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinet videtur etiam nomen liberalitatis: cum enim aliquis a se emitte, quodammodo illud a sua custodia, & dominio liberat, & animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit.

Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur: & ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) liberalitas non attenditur in quantitate danti, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris, & concupiscentiæ, & per consequens delectationis, & tristitiæ ad ea quæ dantur: & ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passionis; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de disciplina christi. (qui est tract. 1. de diversis cap. vi. à med.) *totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecuniis habebant.*

Et

Et Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. cit. princ.) quod pecunias omnia dicimus, quarum dignitas non finitè mensuratur.

Ad tertium dicendum, quod justitia constituit æqualitatem in istis exterioribus rebus: non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones: unde aliter pecunia est materia liberalitatis, & aliter justitiæ.

ARTICULUS III.

392

Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.

Inf. art. 4. & quod. v. art. 2. ad 1. & IV. Ethic.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diverfarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ, & magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea. Ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere, & custodire. Sed acceptio, & custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usum pecuniæ.

3. Præterea. Usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; & sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in V. de benefic. (cap. ix. parum à princ.) *Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat.* Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. à princ.) *Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem: ergo divitiis utitur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Ille autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum, quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xviii. art. 2.)

Objectum autem, sive materia liberalitatis est pecunia, & quicquid pecunia mensurari potest, ut dictum est (art. præc. ad 2.) Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione honorum utilium: quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata: & ideo actus proprius liberalitatis est pecunia, vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, in quantum hujusmodi, eo quod divitiæ sunt pro-

pria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, id est secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expeditionem. Unde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur (quæst. cxxxiv.)

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia, vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium, & in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare, & conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 1.) propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam: & ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus; vel expensis pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis, neque à convenientibus dationibus. Unde circa dationes, & sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV.

393

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Inf. quæst. cxix. art. 1. ad 2. & 3. & IV. Ethic.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut & quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitiis conservare: unde & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) *quod illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitionem ab aliis, liberalitas eam expendunt, quia sunt in experti indigentia.* Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Præc.

2. Præterea. De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus trahatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque trahatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea. Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur iis quibus potest. Sed liberalis non est petivus, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (loc. cit.) cum per hoc possit sibi præparare facultatem alii donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat dare.

4. Præterea. Magis homo obligatur ad hoc quod providet sibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit in IV. Ethic. (loc. sup. cit.) quod liberalis est superabundans in datione.

Respondetur dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia. Ut autem pecunia est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecunie magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecunie, in quantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui.

Emisso autem aliquo rei quanto sit ad aliquid distantius, tanto à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcise tendat in id quod perfectius est: nam virtus est perfectio quedam, ut dicitur in VII. Phys. (tex. 17. & 18.) Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne furtipiat, aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentie, quam utiliter eam conservare, sed majoris: quia plura sunt attendenda circa usum pecunie, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti.

Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopie inexpectati, si propter solam hanc inexpectantiam liberaliter expendere, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiusmodi inexpectantia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopie ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquiserunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, & similiter amor quo eam amant tamquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.)

Ad secundum dicendum, quod sicut dic-

tum est (in corp. art. & arti præc.) ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, & per consequens convenienter dare; quod est quidam pecunie usus. Quilibet autem virtus trahatur de contrario sui actus, & vitat ejus impedimenta. Et autem quod est convenienter dare, duo opponuntur; scilicet non dare quod convenienter est dandum, & dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque trahatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus: impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret: non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare, & accipere se habent sicut agere, & pati. Non est autem idem principium agendi, & patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, & multo minus ad petendum. Unde verius:

Si quis in hoc mundo multis vult gratias haberi, Det, capiat, querat plurimas, pauca, nihil. Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos solite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinatur: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V. 594

Utrum liberalitas sit pars justitiæ.

Sup. quæst. LVIII. art. 12. ad 1. & quæst. præf. art. 2. ad 3. & art. 3. ad 2. & inf. quæst. CLVII. art. 1. cor. & III. dist. XXVII. q. 11. art. 4. q. 2. & mal. q. XIII.

art. 1. cor. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea. Justitia est circa operationes, ut supra habitum est (quæst. LVIII. art. 9. & 1. 2. quæst. LX. art. 2. & 3.) Sed liberalitas est præcipue circa amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionis. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

3. Præterea. Ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare, ut dictum est (art. præc. ad 2.) Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam, & misericordiam, quæ pertinent ad caritatem, ut supra dictum est (quæst. xxx. & xxxi.) Ergo liberalitas magis est pars caritatis quam justitiæ.

Sed

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxviii. in princ.) *Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet, & beneficentiam, quam eandem liberalitatem, & benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

Respondetur dicendum, quod liberalitas non est species justitiæ: quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed liberalitas exhibet id quod suum est.

Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus: primo quidem quia principaliter est ad alterum, sicut & justitia; secundo quia est circa res exteriores, sicut & justitia; licet secundum aliam rationem, ut dictum est (hic & art. 2. huj. quæst. ad 3.) & ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas est non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decencia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecunie, & delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ, & misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliquo modo affectus circa eum cui dat: & ideo talis datio pertinet ad caritatem, sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliquo modo affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI. 595

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quadam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, qui dat omnibus assuetus, & non improperat, ut dicitur Jacobi 1. 5. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea. Secundum Augustinum in VI. de Trinit. (cap. viii. parum à princ.) *in quæ non mole magna sunt idem est esse majus,*

(a) Ita communius. Cod. Alcan. cum Ambrosii textu excellentior.

quod melius. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia bonum diffusivum est, ut patet per Dionysium 1. de div. Nom. (part. 1. lect. 1.) unde & Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxviii. cir. princ.) quod *justitia conservam tenet, liberalitas bonitatem.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea. Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in Lib. II. de consolat. (prosa vi.) parum à princ.) *Largitas maxime claros facit:* & Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod *inter virtutes maxime liberales amantur.* Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxviii. in princ.) quod *justitia (a) excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gravior.* Philosophus etiam dicit in I. Rhetor. (cap. ix. non procul à princ.) quod *fortes, & justissimi maxime honorantur, & post eos liberales.*

Respondetur dicendum, quod quilibet virtus tendit in aliquid bonum. Unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquid bonum dupliciter: uno modo primo & per se; alio modo ex consequenti. Primo quidem & per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum, & usum: & sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentiam, & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & justitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: & omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum, nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano; & in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum.

Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquid bonum ex consequenti; & secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta; ex hoc enim quod homo non est amativus pecunie, sequitur quod de facili utatur ea, & ad seipsum, & ad utilitatem aliorum, & ad honorem Dei: & secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa.

Quia tamen unumquodque magis iudicatur secundum id quod primo & per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est, liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines qui-

quibus dat; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat: & ideo magis videtur perire ad caritatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod qualibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus: actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emitit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt: & etiam propter eandem causam clari redduntur.

QUÆSTIO CXVIII.

De vitio liberalitatis oppositis, & primo avaritia.

in isto articulo divisa

Deinde considerandum est de vitio liberalitatis oppositis: & primo de avaritia; secundo de prodigalitate.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum avaritia sit peccatum.

Secundo, utrum sit speciale peccatum.

Tertio, cui virtuti opponatur.

Quarto, utrum sit peccatum mortale.

Quinto, utrum sit gravissimum peccatum.

Sexto, utrum sit carnale, vel spirituale peccatum.

Septimo, utrum sit vitium capitale.

Octavo, de filiabus eius.

ARTICULUS I. 396

Utrum avaritia sit peccatum.

Inf. quest. cxix.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia, quasi *avis aviditas*, quia scilicet in appetitu pecunie consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subiecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde & substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 4.) Sed avaritia non est proprie peccatum

contra Deum: non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum: neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam; de qua Apollolus dicit I. ad Cor. vi. 18. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*: similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea. Ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, & quemlibet defectum, ut Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. aliquant. ante fin.). Ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. ult. 5. *Sint vires sine avaritia contenti præsentibus.*

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini; sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. vi. à med.). Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dicitur in quæst. præc. art. 3. & 1. 2. quæst. 11. art. 1.) Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram querit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ definitur esse *immoderatus amor habendi*. Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem: & ideo intantum vicio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo immediate quantum ad acceptionem, vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conserveat; & secundum hoc est de recte peccatum in proximum: quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad-

divitias habet; puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis: & sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia peccata mortalia inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut & omnis indigens querit suæ indigentie supplementum; non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. 397

Utrum avaritia sit speciale peccatum.

Inf. art. 5. ad 2. & I. P. quæst. lxxii. art. 2. ad 2. & II. dist. xxii. in exp. lit. f. & mal. quæst. viii. art. 1. ad 1. & q. 111. art. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in Lib. III. de lib. arb. (cap. xviii. circ. med.) *Avaritia, quæ græce (phylargitia) dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est*. Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei: quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhere, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 6. arg. 3.) Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea. Secundum Isidorum in Lib. X. Etymol. (ad lit. A) *avarus dicitur, quasi avidus aris*, id est pecunie: unde & in Græcæ avaritia *phylargitia* nominatur, id est *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum prærium potest nummulate mensurari, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2. ad 2.) Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea. Super illud ad Rom. vii. *Nam concupiscentiam nesciebant*, &c. dicit Gloss. (ord. August. Lib. de spir. & lit. cap. 1v. circ. med.) „Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.“ Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ: unde dicitur Exod. xx. 17. *Nam concupisces rem proximi tui*. Ergo con-

cupiscentia avaritiæ est omne malum; & ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est quod ad Rom. 1. 29. avaritia contraestur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Reptor omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, &c.*

Respondeo dicendum, quod peccata foriuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 1.) Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, & boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecunie designantur, ex quo sumitur avaritiæ nomen.

Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, & alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult. post prædicam.) per consequens & nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quancumque rem, sicut Gregorius dicit in quadam hom. (xvi. in Evang. inter princ. & med.) quod *avaritia est non solum pecunie, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur*. Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum: & hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecunie intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quedam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates, & honores; & alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessionum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessiones haberi possunt.

ARTICULUS III.

598

Utrum avaritia opponatur liberalitati.

Sup. quæst. cxviii. art. 2. corp. & quæst. cxviii. art. 3. ad 3. & mal. quæst. xlii. art. 2. ad 10. & IV. Ethic. lect. 4. per tot. & lect. 5. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. v. *Beati qui esuriant, & sitiunt iustitiam*, Chrysostomus dicit (hom. xv. in Matth. inter princ. & medi.) quod duplex est iustitia, una generalis, & alia specialis, cui opponitur avaritia: & idem Philo sophus dicit in V. Ethic. (cap. 11.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea. Peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed huiusmodi mensura statuitur per iustitiam. Ergo avaritia directe opponitur iustitiæ, & non liberalitati.

3. Præterea. Liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philo sophum in II. Ethic. (cap. vii.) & in IV. (cap. 1.) Sed avaritia non habet peccatum contrarium, & oppositum, ut patet per Philo sophum in V. Ethic. (implic. cap. 1. & 11.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est quod, sicut dicitur Eccli. v. *9. avarus non impletur pecunia, & qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Sed non impletur pecunia, & inordinate eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Respondetur dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter. Uno modo immediate circa ipsam acceptionem, & conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirat pecuniam ultra debitum; aliena surripiendo, vel retinendo; & sic opponitur iustitiæ: & hoc modo accipitur avaritia Ezech. xlii. 27. ubi dicitur: *Principes eius in medio eius, quasi lupi rapientes prædum ad offendendum sanguinem, & avaræ sectanda lucra*.

Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; puta cum quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena: & hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiusmodi affectiones, ut dictum est (quæst. præc. art. 2. ad 3. & art. 3. ad 3. & art. 6.) Et sic accipitur avaritia II. ad Corinth. ix. 5. *Preparent reprovissimam benedictionem hanc paratum esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam*: Glossa (interl.) „ scilicet ut do-

„ leant pro dato, & parum sit quod dent.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus, & Philo sophus loquuntur de avaritia primo modo dicta; avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philo sophus liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod iustitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, & conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum; sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per consequens in exteriori acceptione, & conservatione pecuniarum, & emissionem earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, secundum quod opponitur iustitiæ, non habet vitium oppositum: quia avaritia consistit in plus habendo quam habet secundum iustitiam; & huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppositum.

ARTICULUS IV.

599

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.

Mal. quæst. xlii. art. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte nisi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni sunt morte: cum enim apostolus ad Rom. 1. 29 præmississet, *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia, &c.* subdit *Qui talia agunt, digni sunt morte*. Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea. Minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale: dicit enim Basilus (in term. super illud, *Destruam horrea mea, vers. fin.*) *Est panis famelici, quem tu tenes, nudæ tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides: quocirca tot injurias, quot exhibere valeres*. Sed iniuriati alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullus excipitur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum (alium Audorem implie. hom. xv. in op. imperf. vers. fin.) *tenetibus animæ est pecuniarum cupiditas*. Ergo avaritia, quæ est

ARTICULUS V.

600

Utrum avaritia sit maximum peccatum.

Psalm. xxi. com. 5. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatum. Dicitur enim Eccli. x. 9. *Avaro nihil est scelerius*: & postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim & animam suam venalem habet*. Et Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Vera magnanimitas in duobus positivum sita*): *Nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam*. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatum.

2. Præterea. Tanto aliquid peccatum est gravius, quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati: dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæst. xxxvi. à princ. quod *venenum caritati est cupiditas*. Ergo avaritia est maximum peccatum.

3. Præterea. Ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile: unde & peccatum in Spiritum Sanctum dicitur gravissimum quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile: unde dicit Philo sophus in IV. Ethic. (cap. 1. à med.) quod *sanctus, & omnis impotentia avarus facit*. Ergo avaritia est gravissimum peccatum.

4. Præterea. Apostolus dicit ad Ephes. vs. 5. quod *avaritia est idolotria servitutis*. Sed idolotria computatur inter gravissima peccata. Ergo & avaritia.

Sed contra est quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. vi. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatum.

Respondetur dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicuius boni; inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur quod quanto majus est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum: & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere.

Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infinitum inter humana bona: est enim minus

est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est quod I. ad Corinth. 111. super illud, *Si quis edificaverit super hoc fundamentum, &c.* dicit Glossa (August. Lib. de fide & oper. cap. xvi. ante med.) quod „ lignum, fenem, & stipulam superedificat, cat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo: „ quod perit ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui edificat lignum, fenem, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: de eo enim dicitur, quod *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

Respondetur dicendum, quod, sicut dicitur est (art. præc.) avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod opponitur iustitiæ: & hoc modo ex genere suo est peccatum mortale: sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuste accipiat, vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 6. & 8.) Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 6. ad 3.) cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati: & secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum.

Si ergo in tantum amor divitiarum crescat, quod preferat caritati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non veretur facere contra amorem Dei, & proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amoris divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum, & proximum; sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilus loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare vel propter superfluitatem necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorem.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen caritatis, præferendo amorem divitiarum amoris divino.

quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum anime, quod excedit à bono divino. Et secundum hoc peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subijcitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem.

Quia tamen corruptio, vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subijcitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subijcitur appetitus. Unde & in Eccl. x. 10. pro ratione subditur, quod avarus suam animam habet venalem, quia videlicet animam suam, id est vitam suam, exponit periculis pro pecunia: & ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit, id est contempsit vitam suam, ut scilicet pecuniam lucraretur.* Tullius etiam addit, hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velie pecunia subijci.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia: cupiditas enim cumque temporalis boni est venenum caritatis, in quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporalis.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum Sanctum, & aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum Sanctum est insanabile ex parte contemptus; puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur: & ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura: quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum; & ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed per hoc est quodammodo periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subijcitur creature exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo, sed idololatra quidem subijcitur creature exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subijcitur creature exteriori immoderate cum concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod

avaritia habeat tantam gravitatem, quantum habet idololatria.

ARTICULUS VI. 601

Utrum avaritia sit peccatum spirituale.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea. Peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in sensibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea. Peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli I. Corinth. vi. 18. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat: unde & Chrysostomus Mat. v. comparat avarum dæmoniacum, qui in corpore vexatur (hom. xxix. in Matth. à med.) Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt. Omnes autem affectiones anime, sive passionem terminantur ad dilectionem, & tristitiam, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. v. circ. princ.) Dilectionem autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, & venerorum; delectationes vero spirituales dicuntur, quæ complentur in sola anime apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia que perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur spiritualia que perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione.

Et hujusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale obiectum non quaerit delectationem corporalem, sed solum animale, prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitiis possidet: & ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium est inter peccata pure spiritualia, que quaerunt delectationem spirituales circa obiecta spiritualia, (sicut superbia est circa excellentiam) & vitia pure car-

nalibus, quæ quaerunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum à quo: & ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniacum, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. v. se demudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. 602

Utrum avaritia sit vitium capitale.

II. dist. XLIII. quæst. 11. art. 3. & mal. quæst. VIII. art. 1. corp. & quæst. XIII. art. 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, & prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea. Gregorius dicit XV. Moral. (cap. xiv. in princ.) quod avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam desicere sibi ad sumptum necessariam asserunt, mentem ad avaritiam relaxant. Sicut aliqui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succedunt. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvii. à med.) ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (in arg. 2. huj. artic.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis: qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa scienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humane vite, ut supra habitum est (1. 2. quæst. art. 4. 7. & 8.) Et ideo quanto aliquid magis par-

icipat condiciones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime reprobantur divitiæ, ut Boetius dicit in III. de consol. (prosa 111. circ. med.) Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v.) *denario utimur, quasi fideles ad dominia habenda: & Eccl. x. 16. dicitur, quod pecunie obediunt omnia.*

Et ideo avaritia, que consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, & appetitus sensitivus: & ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quandam principiatem inter bona sensibilia, ratione jam dicta (in corp. art.) Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. à med.) quod *prodigus magis dicitur vanus quam malus.*

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem: in quantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia: & ideo habet quamdam similitudinem felicitatis; ut dicitur est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (quæst. xxxvi. art. 4. ad 1. & 1. 2. quæst. lxxxiv. art. 4.) dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. 603

Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, iniquitas, violentia, & contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filie.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod non sint avaritiæ filie, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, perjuria, iniquitas, violentia, & contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3. huj. quæst.) Proditio autem, fraus, & fallacia opponuntur prudentiæ, perjuria religioni, iniquitas spei, vel

caritati, quæ quiescit in amato, violentia opponitur iustitiæ, obduratio misericordie. Ergo huiusmodi vitia non pertinent ad aviritiam.

2. Præterea. Proditio, dolus, & fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tamquam diverse filie aviritiæ.

3. Præterea. Isidorus (comment. in Deut. cap. xvii. c. 17. med.) ponit novem filias; quæ sunt *Mendacium, fraus, furtum, perjurium & superbia, luxu appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas*. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficientis.

4. Præterea. Philosophus in IV. Ethic. (cap. 1. à med.) ponit multa genera vitiorum ad aviritiam, quæ nominat *illiberalitatem; videlicet parcos, tenaces, (a) cumini sectores, cimibices, illiberales operationes operantes, & de meretricio pastos, & usurarios, aleatores, & mortuorum spoliatores, & latrones*. Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficientis.

5. Præterea. Tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quod *tyrannus civitates desolantes, & sacra prædantes non dicitur illiberales, id est aviros*. Ergo violentia non debet poni filia aviritiæ.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) assignat aviritiæ filias prius enumeratas.

Respondeo dicendum, quod filie aviritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, & præcipue secundum appetitum finis.

Quia vero aviritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim superabundat in retinendo: & ex hac parte oritur ex aviritia obduratio contra misericordiam, quia scilicet cor ejus misericordia non emoluitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundo ad aviritiam pertinet superabundare in accipiendo: & secundum hoc aviritia potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in affectu: & sic ex aviritia oritur *ingratitude*, in quantum ingerit homini sollicitudinem, & curas superfluas: *avarus enim non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccli. v. 9. Alio modo potest considerari in affectu: & sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentiam*; quandoque autem dolo: qui quidem fit fiat in verbo, *fallacia* erit, quantum ad simplex verbum; *perjurium*, si addatur confirmatio iuramenti: si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*; ut patet de Juda, qui ex aviritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet tet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem prædicta: nam mendacium, & falsum testimonium continentur sub fallacia: falsum enim testimonium est quedam specificatio mendacii; sicut & furtum est quedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur: appetitus autem turpis pertinet ad iniquitatem: rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus: inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis, vel aviritiæ species magis quam filie. Potest enim aliquis dici illiberalis, vel avirus ex eo quod deficit in dando: & si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cumini bilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avirus, quia excedit in accipiendo: & hoc dupliciter. Uno modo quia turpiter lucratur vel vilia, & servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurariis; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia iniuste lucratur; vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut illiberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Unde tyranni, qui magna pecuniam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet tet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem prædicta: nam mendacium, & falsum testimonium continentur sub fallacia: falsum enim testimonium est quedam specificatio mendacii; sicut & furtum est quedam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur: appetitus autem turpis pertinet ad iniquitatem: rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus: inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis, vel aviritiæ species magis quam filie. Potest enim aliquis dici illiberalis, vel avirus ex eo quod deficit in dando: & si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cumini bilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avirus, quia excedit in accipiendo: & hoc dupliciter. Uno modo quia turpiter lucratur vel vilia, & servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo huiusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurariis; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia iniuste lucratur; vel vivis vim inferendo, sicut latrones; vel mortuos spoliando; vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut illiberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Unde tyranni, qui magna pecuniam auferunt, non dicuntur illiberales, sed iniusti.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet tet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud enim peccatum habere filias, & peccatum habere species.

(a) *Cod. Altav. chimibiles, scus & in solutione Edit. Rom. chimibiles, libérales (illiberales) operationes operantes.*

Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam aviritia.

ARTICULUS I. 604

Utrum prodigalitas opponatur aviritiæ.

Sup. quæst. cxviii. art. 3. ad 3. & inf. art. 2. & 3. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur aviritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi, & aviri. Ergo prodigalitas non opponitur aviritiæ.

2. Præterea. Opposita sunt circa idem. Sed aviritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur aviritiæ.

3. Præterea. Peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxxi. art. 3.) Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, & præcipue propter voluptates: unde & Luc. xv. 13. dicitur de filio prodigo, quod *disperavit substantiam suam luxuriose vivendo*. Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & insensibilitati, quam aviritiæ, & liberalitati.

Sed contra est quod Philosophus in II. Eth. (cap. vii.) & in IV. (cap. 1. à med.) ponit prodigalitem oppositam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc aviritiam dicimus.

Respondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem, & ad virtutem secundum superabundantiam, & defectum. Differunt autem aviritia, & prodigalitas secundum superabundantiam, & defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avirus superabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens. Circ. exteriora vero ad prodigalitem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo; & acquirendo: ad aviritiam autem pertinet & contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo, & retinendo.

Unde patet quod prodigalitas aviritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eisdem inesse opposita secundum diversam. Ab illis tamen aliquid magis denominatur quod inest principaliter. Sicut autem in

liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est dario, ad quam acceptio, & retentio ordinantur; ita etiam aviritia, & prodigalitas præcipue attenduntur secundum rationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avirus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando; qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. à med.) Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus; & simul cum hoc excedat in accipiendo: vel ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad aviritiam; vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque, & qualitercumque accipiat: & sic non secundum idem est prodigus, & avirus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecunie, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantiam declinant: tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quarunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in IV. Eth. (cap. 1. à med.) dicit, quod *multi prodigiorum sunt intemperati*.

ARTICULUS II. 605

Utrum prodigalitas sit peccatum.

Inf. art. 3. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, I. ad Tim. ult. 10. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Sed non est radix prodigalitati, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea. Apostolus I. ad Tim. ult. 17. dicit: *Divitiis huius sæculi præcipue facte vitiosæ; communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea. Ad prodigalitem pertinet superabundare in datione, & deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit vitis perfectis, impletibus quod Dominus