

Sequuntur quaestiones eiusdem in Secundum Librum *Sententiarum*.

Eiusdem Magistri Roberti Holkot, viri longe argutissimi, circa secundum *Sententiarum* incipitur disquisitio, pro cuius declaratione praemittit sic.

Distinctione prima 2 libri *Sententiarum* agit Magister de creatione hominis et dicit hominem ideo creatum <fuisse> a Deo, ut Deo serviret et Deo frueretur. Versus autem finem primi libri agit Magister de gubernatione divina, quae sit specialiter circa naturam rationalem per praedestinationem et praescientiam. Ideo continuando quodammodo finem primi libri cum principio secundi quaero istam quaestionem.

[253b] LIBRI SECUNDI. QUAESTIO PRIMA.

Utrum creator generis humani iuste gubernet genus humanum. Quod non, quia Deus iniuste punit homines et praemiatur; ergo Deus genus humanum non iuste gubernat. Consequentia patet. Antecedens probatur primo de punitione multipliciter. Primo, pono quod sit dare summam poenam quam anima humana possit sustinere, et hoc est verisimile, cum sit potentiae finitae tam in agendo, quam in patiando. Sint ergo Sortes et Plato duo infideles aequales in naturalibus per omnia et peccet Sortes donec sibi correspondeat summa poena quam potest sustinere. Peccet similiter Plato aequaliter omnino cum Sorte, ita quod inter illos non sint differentiae in peccatis; tamen ponatur cum istis quod Sortes moriatur ante Platonem per annum. Tunc arguo sic: gravius punietur Sortes quam Plato et tamen non peccavit gravius quam Plato. Ergo iniuste punietur. Prima pars antecedentis probatur, quia Sortes punietur in inferno per annum ante mortem Platonis et semper post mortem Platonis aequaliter punietur cum Platone, ergo gravius punietur quam Plato. Praeterea, prius punietur quam Plato, et postea aequaliter cum Platone in aeternum, ergo gravius quam Plato. Item, sub hac forma: poena futura post instans mortis Platonis est sufficiens pro peccato Platonis, alioquin Plato insufficienter puniretur a Deo; ergo eadem poena est sufficiens pro peccato Sortis, ergo tota poena quae praecessit in Sorte est superflua, igitur iniusta. Nec potest dici quod Plato, quia tardius moritur quam Sortes, per aliquod tempus intensius affligetur, ut fiat aequalitas unius ad poenam alterius, quia positum est quod Sortes meruit summam poenam et Plato similiter. Ergo illa non potest intendi in Platone.

Secundo sic: accipio poenam unius parvuli decedentis in peccato originali, et sit 'a', et poenam alicuius adulti decedentis in peccato actuali mortali, sit 'b'. Tunc constat quod 'b' est maior 'a', aut ergo in infinitum, et hoc non, aut in aliqua proportionem finita, et hoc est falsum. Quia sit 'b' maior 'a' in decuplo, pono ergo quod sit aliquis viator qui in decuplo minus peccet quam iste adultus datus iam damnatus; ergo in decuplo minus punietur, ergo aequaliter punietur iste pro actuali sicut infans pro originali. Consequens est falsum, igitur.

Tertio arguitur sic: decedat Sortes in peccato veniali et mortali et puniatur in perpetuum pro utroque. Ergo plus punietur et intensius [254a] poena quam si careret veniali. Sit¹ ergo poena correspondens Sorti decedenti cum mortali et veniali <peccato> 'a'; et sit poena quae correspondeat peccato suo, scilicet mortali culpae praecise 'b'. Tunc 'a' excedit 'b', quia alias nihil

¹ sit] si

pateretur pro peccato veniali. Sit iste excessus 'c'. Tunc arguo sic: 'c' est poena certi gradus debita pro veniali, ergo 'c' aliquoties sumpta reddet poenam aequalem 'b'. Consequentia patet, quia 'b' est poena finita et 'c' est poena alicuius gradus, ergo toties posset 'c' poena multiplicari, quod rederet poenam totalem aequalem 'b'. Sit ergo, gratia exempli, quod 'c' centies replicata reddat poenam aequalem 'b' et capio unum viatorem qui sit 'd' et decedat in peccato mortali aequali peccato Sortis iam damnati et puniti poena 'b', pro suo peccato mortali cum centum venialibus aequalibus veniali eiusdem Sortis. Tunc arguitur sic: 'd' in duplo punitur gravius quam Sortes, et peccavit praecise mortaliter aequaliter cum Sorte, ergo medietas poenae sibi correspondet pro venialibus, ergo tantum punitur pro venialibus quantum pro mortali. Haec consequentia patet, quia hac tota poena punitur pro omnibus peccatis suis, et medietate pro suo mortali, ergo reliqua medietate punitur pro venialibus tantum. Sed constat quod una medietas est aequalis alteri, ergo aequaliter punitur sicut pro mortali, ergo ita grave fuit committere multa venialia sicut peccare mortaliter. Consequens est falsum. Quod autem iste 'd' punietur gravius in duplo quam Sortes pro peccato mortali, proba, quia tantum pro solo peccato mortali sicut Sortes pro suo mortali, quia sunt aequalia, et centies tantum punietur pro venialibus quantum Sortes pro uno solo veniali. Igitur iste 'd' patietur pro suis venialibus centies tantam poenam quanta est poena 'c'. Et tanta poena centies quanta 'c' est, est aequalis poene 'b', quae est poena Sortis debita pro mortali. Ergo bis tantam poenam patitur 'd' quanta Sortes pro suo mortali; ergo in duplo punietur 'd' plus quam Sortes pro suo mortali, quod est iniustum.

Quarto sic: sit Sortes in gratia, et Plato similiter, sed in maiori gratia, et peccent aequaliter et decedant. Tunc isti aequaliter peccant et inaequaliter puniuntur. Probo, quia tanta poena sensus infligitur Platoni quanta Sorti, et maior poena damni, quia maiori bono privatum gravius punitur; eo quod maiori bono privatur, patet, quia maiori gratia; igitur etc.

Quinto sic: creet Deus aliquem in puris naturalibus et volo quod vivat per aliquam horam, sic tamen quod non peccet, nec habeat gratiam, et post horam moriatur. Quo posito, quaero utrum talis salvabitur, an damnabitur, an neutrum. Ultimum non potest dari, quia non sunt nisi duo loca perpetua, scilicet coelum et infernus. Ergo [254b] oportet quod vadat ad alterum. Si ad coelum, ergo ex puris naturalibus posset mereri vitam aeternam. Si ad infernum, ergo vel ad poenam damni, vel sensus. Secundum non potest dari, quia nunquam peccavit. Si ad poenam damni, ergo peccato originali nulla correspondet poena. Probo, quia, si contraxisset peccatum originale, non plus puniretur quam modo; ergo etc. Ergo Deus iniuste puniret et insufficienter, isto casu posito.

Sexto, est dare proportionem maiorem inter poenas punitorum quod inter peccata eorumdem. Ergo poenae non iuste proportionantur. Consequentia patet, quia qualis est proportio inter culpas, talis debet esse inter poenas secundum iustitiam distributivam, 5 *Ethicorum*. Antecedens probatur, quia aliquod peccatum est in infinitum gravius quocumque alio, ergo illi deberet correspondere poena in infinitum maior quacumque alia poena. Sed nulla talis est possibilis, quia creatura non posset eam sustinere, ergo. Assumptum proba per Anselmum, 2 *Cur Deus homo?* capitulo 14, ubi vult quod peccatum factum in personam Christi per modicam violentiam est gravius quam facere omnia peccata quae cogitari possent extra personam Christi, et ita incomparabiliter superat omne peccatum etc.

Septimo, Deus pro peccato finitae malitiae infligit poenam infinitam, et pro temporali peccato poenam aeternam. Ergo iniuste, quia poena in proportionem excedit culpam. Quod autem² peccatum sit finitae malitiae, probatur per Anselmum, libro 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 11: „peccare non est aliud nisi non reddere Deo honorem debitum”. Sed honor debitus Deo ab homine non est infinitus, quia talem non posset homo solve, ergo finitus tantum. Igitur non reddere Deo illum honorem est malum finitum. Sed pro peccato temporali infligitur a Deo poena aeterna sive infinita patet <per> *Matthaeum*, 25 capitulo: *ibunt in supplicium aeternum etc.*

Octavo, accipio duas animas aequaliter puniendas in purgatorio, et sint 'a' et 'b'. Et debeatur 'a' maior gloria in aeternum et 'b' minor. Tunc arguo sic: 'a' peccavit aequaliter cum 'b', et gravius punietur, ergo iniuste. Assumptum, quantum ad primam partem, patet. Et partem secundam proba, nam 'a' per totum tempus privatur maiori bono quam 'b', quia ista tota beatitudine quam haberet 'a', si non essent illa peccata venialia, et illa esset maior gloria quam gloria quam habebit 'b'. Igitur maiori bono privatur, ergo plus punitur.

Item, eodem casu posito, fiant orationes ab Ecclesia militante pro una anima, et non pro alia. Tunc illa pro qua preces fiunt, citius liberabitur, vel tolerabilius patietur. Sed hoc est iniustum, quia non meretur per [255a] meritum viventis plus quam alia.

Item, peccatum veniale punitum in purgatorio gravius punitur quam peccatum mortale punitum sufficienter per contritionem et satisfactionem in praesenti. Ergo iniuste ordinatur illud. Consequentia patet: minor culpa multo gravius punitur. Antecedens proba, quia impediri a fruitione per unam horam est gravior poena quam impediri a quacumque delectatione huius vitae praesentis per totam vitam hominis. Cuius probatio est quia videre Deum beatifice per unam horam est melius quam frui quacumque delectatione praesenti per centum annos. Ergo gravius punit Deus peccatum veniale quam mortale secundum legem statutam, igitur iniuste. Patet ergo prima pars antecedentis, quod Deus iniuste homines punit, quae fuit prima pars antecedentis.

Secunda pars eiusdem, videlicet quod iniuste praemiatur, etiam posset probari multipliciter.

Primo sic: Deus aequaliter praemiatur aliquem qui nunquam habuit usum liberi arbitrii, nec meruit, sicut adultum qui meruit, ergo iniuste. Consequentia patet, quia praemia debent correspondere meritis. Antecedens probatur, quia capio praemium Lini adulti, et praemium unius de innocentibus. Praemium Lini aut est maius, aut minus, aut aequale. Si minus, vel aequale, habeo propositum. Si maius, non in infinitum, constat. Sit igitur quod in triplo. Capiam ergo unum viatorem qui meretur in triplo minus quam Linus meruit, et decedat. Tunc iste praemiabitur praecise in triplo plus quam ille qui nunquam meruit, videlicet innocens. Ergo iste qui meruit et qui fuit adultus praemiabitur praecise cum illo qui nunquam meruit; quod non videtur iustum.

Secundo sic: capio duos viatores, 'l' et 'p', et sit Sortes melius et multo plus dispositus in naturalibus quam Plato, et sit 'p' maioris meriti apud Deum. Tunc arguo sic: beatitudo non destruit naturam, nec mutat substantiam hominis; ergo in beatitudine Sorte habebit meliora naturalia quam Plato. Ergo plus diligit Deum quam Plato. Ista consequentia patet, quia quilibet beatus diligit Deum ex toto corde etc., quia secundum beatum Augustinum in libro *De perfectione iustitiae*. Tunc primo impletur illud praeceptum. Sed ultra sequitur: plus diligit Deum quam Plato, igitur

² autem] aut

plus diligetur a Deo; et ultra: ergo plus recipiet de beatitudine et tamen minus meruit per casum. Igitur qui minus meruit, magis praemiabitur.

Tertio sub hac forma: capio duos aequales fideles aequalis meriti apud Deum, scilicet Sortem et Platonem. Et sit Sortes simplex, Plato sapiens, et decedant. Quaero tunc utrum praemiabuntur aequaliter, an inaequaliter? Si inaequaliter, habeo propositum. Si aequaliter, ergo aequalis beati[255b]tudo dabitur utrique, ergo et aequalis cognitio. Sed si inaequalibus addantur aequalia, quae resultant erunt inaequalia. Igitur, cum Sortes et Plato prius fuerunt inaequales, et aequalis cognitio eis addatur, erunt adhuc inaequales in cognitione sicut prius. Ergo sicut prius Plato erit sapientior quam Sortes, igitur, si praemiabuntur aequaliter, praemiabuntur inaequaliter. Item, si isti duo deberent aequaliter praemiari, ergo Sortes erit in praemio aequalis Platoni; et ultra: igitur erit aequalis in cognitione. Sit igitur gradus istius aequalitatis 'a'. Et arguo sic: Platoni non dabitur de cognitione plus, nisi quantum sibi deficit de 'a' gradu et tantum praecise, nec plus Sorti dabitur de cognitione, scilicet quantum sibi deficit de 'a' praecise. Sed plus deficit Sorti de 'a' quam Platoni. Ergo plus dabitur Sorti quam Platoni, ergo inaequaliter dabitur eis. Igitur, si praemiabuntur aequaliter, praemiabuntur inaequaliter, ergo iniuste, quod est propositum.

Quarto sic: Deus iniuste praemiat Christum igitur. Assumptum probo, quia quaero utrum tantum dabitur Christo et humano generi quantum Christus meruit, quia Christus non meruit sibi beatitudinem, sed nobis, an non dabitur tantum sibi et nobis etc. Si non, igitur sibi minus dabitur quam debetur, igitur sibi iniuriatur. Si sic, sit tota multitudo salvandorum 'a'. Tunc erit haec vera: 'tantum datur 'a' quantum Christus meruit', ex quo sequitur primo quod, si tunc aliquis eorum generaret filium qui contraheret peccatum originale, ille non posset mundari virtute sacramenti, nec virtute passionis Christi. Secundo sequeretur, si hoc sit verum, quod tot homines possent esse circa finem mundi, quod meritum Christi non sufficeret ad satisfaciendum pro eis, nec sacramenta Ecclesiae haberent efficacia. Probo consequentiam, quia sit tota multitudo consumpta 'a' praeter quinque ante finem mundi, et sint adhuc centum homines. Tunc arguitur sic: meritum Christi sufficienter praemiatur per hoc quod datur Christo in 'a'. Ergo de toto praemio Christi correspondente non deest nisi salus quinque hominem. Ergo merito Christi non debetur de iure nisi salus quinque hominem. Sed centum homines nunc sunt in mundo. Igitur de merito Christi nihil potest impertiri nisi solum illis quinque.

Quinto arguitur sic: accipio aliquem viatorem qui sit 'a' et pono quod mereatur praecise aequaliter cum anima boni latronis, quae fuit praemiata iam per mille annos. Tunc arguitur sic: si 'a' debet aequaliter praemiari cum ista anima, oportet quod ei fiat recompensatio beatitudinis et gaudii quod iste habuit iam per totum tempus praeteritum. Quia a parte durationis in posterum nihil potest addi, quia simul gaudebunt sine fine, ergo oportet quod 'a' per aliquod tempus gaudeat gaudio intensiori quam illa anima tam[256a] beata, et quod videat Deum clarius, et intensius percipiat lumen gloriae. Et post transacta illa hora, remittatur ad aequalitatem gaudii quod non habet alia anima boni latronis. Sed videtur hoc inconueniens propter multa.

Primo, quia sequeretur quod charitas beati posset minui, et sic beatus ille aut vellet diminutionem suae beatitudinis, quod non videtur possibile, vel saltem videtur multum irrationabile, vel nollet, et tunc tristaretur, si hoc conciperet. Si dicitur quod hoc lateret eum, quod

sua beatitudo diminueretur, igitur deciperetur, quia, si videt suam beatitudinem, ergo credit eam esse aeternam, et non erit, ergo decipitur.

Secundo, tunc quia postea posset recordari se fuisse beatiorem quam post, et magis dilexisse Deum, et tunc gauderet de hoc quod minus diligeret Deum, et de hoc quod sua beatitudo est diminuta. Consequentia patet, quia beatus nihil habebit unde non debeat gaudere, sicut dicit Anselmus, *De beatitudine*, capitulo 7: „tu”, inquit, „isto gaudio perfrueris, quia nihil unde gaudere non debeas habebis”.

Tertio, ex alia parte, si hoc esset verum, quod gaudium istius qui tardius meruit deberet sibi recompensari per intensionem gaudii sui, ut aequaretur totaliter praemium suum praemio alterius qui iam fuit beatus per mille vel quoscumque annos in praeterito, sequeretur quod, si Pater assumeret unam naturam humanam aequale humanitati Christi, et illa tantum mereretur sicut natura quae in Christo meruit, illa foret praemianda intensiori merito per aliquod tempus quam anima Christi. Consequentia patet, quia, cum ista tantum meruit quantum anima Christi, ergo debet aequaliter praemiari. Ergo non sufficit quod praemietur modo et deinceps aequaliter cum anima Christi, nisi fiat ei recompensatio pro beatitudine praeterita quam iam habuit anima Christi. Sed hoc fieri non posunt, nisi per intensionem gaudii, sicut dicit haec responsio. Ergo oportet quod, per aliquod tempus, intensius gaudeat quam anima Christi. Simile argumentum potest fieri de angelo: si creetur modo unus aequalis beatissimo in naturalibus, qui tantum mereatur quantum ad omnes circumstantias sicut iste meruit, talis nullo modo posset iuste praemiari.

Secundo ad principale sic: Deus non gubernat genus humanum, ergo non iuste gubernat. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia, si gubernaret genus humanum, ordinaret omnem hominem ad vitam aeternam. Consequentia patet, quia omnis gubernans alium, si sapienter gubernat, ordinat eum ad finem suum naturalem, sed finis hominis naturalis est beatitudo, secundum Anselmum, *Monologion*, 69³: „rationalis creatura ad hoc facta est, ut sine fine amet summam essentiam”; item, idem, *2 Cur Deus homo?*, capitulo 1; ergo Deus vult [256b] voluntate beneplaciti quemlibet hominem habere beatitudinem. Consequens est falsum, ergo illud ex quo sequitur. Igitur Deus non gubernat mundum seu genus humanum.

Confirmatur, quia Deus voluntate beneplaciti creat istam animam, ergo voluntate beneplaciti vult eam esse. Aut igitur vult eam esse voluntate beneplaciti propter finem, aut non. Si non, tunc Deus in agendo non attenderet finem. Si sic, aut vult animam humanam fieri beatam, vel non. Si non, igitur non fecit eam propter beatitudinem. Si sic, et ipsa non erit beata, ponatur. Igitur non gubernat eam. Item, sub alia forma sic: sub sapiente gubernatore nihil accidit praeter intentionem gubernantis, neque aliquis periclitatur sub sua gubernatione. sed multi homines periclitantur, igitur non sunt sub divina gubernatione. Item, nihil intentum a natura accidit ut in paucioribus, sed semper, vel frequenter, *2 Physicorum*, et deficit ut in paucioribus. Sed homines attingere ad beatitudinem accidit ut in paucioribus, igitur non est intentum a natura, igitur nec a Deo, ergo nec est finis naturalis hominis. Item, inconueniens est nobilissimam creaturam gubernari et frustrari fine suo in perpetuo, sed maior pars generis humani frustratur beatitudine. Ergo est sine Dei gubernatione.

³ 69] 269

Tertio principaliter sic: nullus acceptator personarum iuste gubernat personas, quarum alteram acceptat, et alteram reprobat sine merito, vel demerito. Sed Deus sic gubernat homines quod unum acceptat et alterum reprobat etc., *Malachia*, 1: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Et similis ratio in aliis. Neque valet dicere quod istum reprobavit, quia vidit eius malitiam futuram, et istum eligit, quia vidit eius merita futura, quia hoc retractavit beatus Augustinus dicens spem futuram et futuram fidem procedere ex gratia divina, libro 2, capitulo 33.

Item sic: nullus sponte et de mera sua voluntate et gratia eligens alios ad honores et praemia et reprobans alios ad poenas et supplicia iuste eos gubernat. Sed Deus non propter futuram fidem et merita elegit hos homines ab aeterno ad gloriam et alios praescivit ad poenam aeternam. Igitur non iuste, sed voluntarie eligit quos vult, et quos vult reprobat.

Item, arguitur sic: sint duo cras nascituri, unus praedestinatus, qui sit 'a', et alius praescitus, qui sit 'b'. Quaero, quando Deus creavit animam 'b', utrum ordinavit eam ad vitam aeternam, an ad poenam aeternam. Non potest dici quod ad neutrum, quia ipse ordinat quod quaelibet anima ibit ad alterum et, per consequens, quod haec anima ibit ad alterum. Et hoc [257a] ordinat non intelligendo illud, scilicet ad quod anima ordinatur hoc disiunctum vita aeterna vel poena aeterna. Immo determinate anima ordinatur et ab eo praescitur ad alteram partem disiunctive. Si dicatur quod ordinat animam 'b' ad vitam aeternam, igitur non praescit animam 'b' ad poenam, cuius oppositum ponit casus. Si dicatur quod ordinat eam ad poenam aeternam, sequuntur inconvenientia.

Primo, quod non ordinat omnem naturam rationalem ut fruatur Deo finaliter. Cuius oppositum dicit Anselmus, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 5, et *Monologion*, 69. Et sic sequitur quod vita aeterna non sit finis rationalis creaturae.

Secundo, sequitur quod libere creat istam animam, nulla necessitate coactus, neque alia bona ratione inductus, ut damnetur. Quod non videtur aliquam iustitiam importare, nec misericordiam, cum tamen dicatur quod *omnes viae eius misericordia et veritas*.

Item, arguitur sic: qui nullam proportionem attendit inter meritum et praemium quantum ad illos quos honorat, nec demeritum et supplicium quantum ad illos quos reprobat et punit, non videtur eos iuste gubernare. Sed sic videtur esse de Deo, *Ad Romanos*, 9: *cui vult miseretur, et quem vult indurat*⁴. *Sicut figulus facit vas unum in honorem, et aliud in contumeliam*⁵. Hoc est exemplum Apostoli. Et certum est quod figulus nec iuste nec iniuste gubernat vasa, sic de eis ordinando; ergo eodem modo Deus nec iuste, nec iniuste, sed mere libere videtur gubernare genus humanum.

Item, Deus ab aeterno praeparavit res, sicut contingent a creatione mundi, et continue gubernat, ita quod demonstratis omnibus beatis futuris, et nullis aliis, haec est vera: 'solum istis praeparavit vitam aeternam'. Igitur nullum alium ab istis ordinavit ad vitam aeternam. Similiter, demonstratis damnatis omnibus solum, haec est vera: 'solum istis praeparavit poenam aeternam'. Tunc arguitur sic: omnes istos praeparavit ad vitam, ergo nullum istorum potuit gubernare ad alium

⁴ *Ad Romanos* 9.18

⁵ *Ad Romanos* 9.21

finem. Patet consequentia, quia non potuit gubernare contra suam praeordinationem. Et sic sequitur quod non omnes homines ordinatur ad eundem finem.

Quarto principaliter sic: nullus iuste gubernans alios punit eos pro eisdem operibus quae vult eos facere, sed Deus facit sic, ergo. Maior patet, quia, si iuste gubernans vult eos facere aliquid, vult eos praemiari, si hoc fecerint, et non puniri. Minor probatur multipliciter.

Primo sic: omne quod Deus facit sicut causa totalis, vel partialis in homine, Deus vult fieri tale opus. Sed omne opus hominis Deus causat sicut totalis causa, vel partialis in homine, ergo tale opus vult fieri. Sed aliquod peccatum est opus hominis, sicut fu[257b]rari et occidere, ergo Deus vult istos actus fieri et pro eisdem punit hominem. Ergo pro eodem punit hominem quod vult ab homine fieri. Maior istius rationis patet, quia omne quod Deus facit, volendo facit et per electionem. Unde eligit hoc fieri, et magis vult hoc fieri, quam dimitti quod ipse facit. Minor probatur, quia Isaia, 26: *omnia opera nostra operatus es in nobis*⁶; Et Actus⁷, 17: *in quo vivimus movemur et sumus*⁸. Unde sicut est continua causa vitae nostrae, ita est causa motionum nostrarum. Unde Augustinus, 3 *De Trinitate*, capitulo 4: „voluntas Dei prima et summa causa est omnium corporalium specierum atque motionum”. Ergo motionis qua quis occiditur et motionis qua occidens vult illum occidere voluntas Dei est summa causa. Sed illa volitio peccatum est, ergo Deus est causa peccati.

Secundo ad idem: Deus vult omnes illos facere illud quod est necessarium ad finem de eis praeordinatum, et ad quodlibet quod est provisum a se mansurum in perpetuum. Sed Deus ordinavit infernum ab aeterno et in aeternum esse, ergo vult omne illud quod est ad hoc ordinatum. Sed si nemo peccaret, infernus foret frustra. Ergo vult homines peccare quibus infernum praeparavit et pro peccatis puniet eos, ergo etc. Quod autem malis praeparavit infernum dicit Fulgentius et allegat Magister 1 *Sententiarum*, distinctione 40, capitulo 4: „praeparavit”, inquit, „Deus malis ignem aeternum”. Illis utique quos iuste praeparavit ad luenda supplicia. Et *Matthaeum* 25: *ite, maledicti etc.*⁹. Et constat quod non solum illis demonibus, sed malis hominibus, istis videlicet demonstratis omnibus damnatis. Ergo istos et nullos alios vult esse tales ut ad finem istum vadant.

Tertio sic: Deus vult quicquid est ad decorem universi et ad manifestationem suae iustitiae. Sed mala fieri et peccata puniri est ad decorem universi et ad manifestationem divinae iustitiae, ergo Deus vult peccata puniri. Sed peccata puniri non possunt nisi ab hominibus committantur. Neque divina iustitia in eorum punishmente manifestari posset, nisi peccata perpetrarentur, ergo vult peccata perpetrari, ut sua iustitia manifestetur ad decorem universi. Sed minor principalis rationis patet per Augustinum in *Enchiridion*, capitulo 10: „malum bene ordinatum et suo loco positum eminentius commendat bona”; item, eodem libro: „melius ordinavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere”.

Quarto sic: illud quod Deus praelegit, illud vult magis fieri quam non fieri. Sed Deus praelegit mala fieri quam ea impedire, ergo Deus magis vult fieri mala, quam non fieri neque

⁶ *Isaiae* 26.12

⁷ Actus] Actuum

⁸ *Actus Apostolorum* 17.28

⁹ *Matthaeum* 25.41.

puniri. Quod si non, tunc quaero an melius [258a] est mala non fieri neque puniri, an mala fieri et puniri. Non potest dici primum, quia, si esset melius, illud Deus elegisset. Consequentia patet ex isto dicto Augustini, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 17: „quicquid enim tibi in illa ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tamquam bonorum omnium conditorem”. Ergo melius est mala fieri et puniri, quam illa non fieri nec puniri. Sed hoc totum est a Deo volitum, scilicet mala puniri. Si dicatur quod Deus non vult mala fieri et puniri, sed vult quod mala puniantur, si fiant, non tamen vult quod fiant, contra: aut vult absolute aliquam poenam, aut non. Si dicatur quod non, hoc non potest stare. Si sic, ergo vult peccatum fieri. Quia oportet peccatum praecedere poenam, saltem ordine aliquo.

Quinto sic: omnis poene Deus est auctor. *Amos*, 3: *non est malum in civitate quod Deus non fecerit*. Sed aliquod peccatum est poena alterius peccati, ut patet per beatum Gregorium et Augustinum et allegat Magister, 3 *Sententiarum*, distinctione 31, capitulo 6, 7 et 8, usque ad finem. dicit enim Magister, capitulo 8, quod aliqua peccata sunt poenae peccatorum, et dicit Augustinus, 1 *Retractationes*, capitulo 9, quod omnis poena peccati iusta est et a Deo infligitur. Capio ergo unum peccatum, quod sit poena alterius praecedentis peccati; sit <illud> 'a', et arguo sic: omnis poena est volita a Deo; 'a' est poena; ergo 'a' est volitum a Deo; et ultra: 'a' est volitum a Deo; 'a' est peccatum; ergo aliquod peccatum est volitum a Deo. Igitur Deus est causa peccati et auctor ipsius.

Sexto sic: Deus voluit Christum occidi a Iudeis, igitur voluit Iudeos occidere Christum. Consequentia patet, quia idem praecise significatur per antecedens et consequens, quia quicquid significatur per hanc propositionem 'Deus voluit Christum occidi a Iudeis' significatur per istam 'Deus voluit Iudeos occidere Christum'. Nec est alia differentia, nisi vocalis et gramaticalis et contradictionem includit quod ita esset sicut denotatur per consequens. Sed interfectio Christi apud Iudeos fuit maximum peccatum, igitur.

Septimo sic: opus, vel effectus instrumenti debet imputari principali agenti. Sed in persecutionibus sanctorum tyranni sunt instrumenta Dei, et dicunt sancti quod Deus per malos affligit bonos. Igitur persecutio illa est a Deo, auctore principali. Sed ista persecutio est peccatum, igitur est a Deo, auctore. Quod omnino vitari vult beatus Augustinus, libro 83 *quaestiones*, quaestio 4, et in aliis locis, sicut allegat Magister *Sententiarum*, distinctione 46. Confirmatur, quia Deus voluit aliquos, et praedestinavit eos, ut propter patientiam persecutionis et martyrii mererentur vitam aeternam. Ergo voluit patientiam illam esse medium salutis eorum et nihil aliud. Ergo voluit esse illud sine quo passio illa non habetur. Sed sine persecutione iniusta non [258b] potest esse passio iusta. Igitur voluit esse persecutionem iniustam.

Octavo sic: Deus ab aeterno voluit beatum Stephanum habere aureolam martyrii. Igitur voluit esse illud quod scivit esse medium ad illam obtinendam. Ergo voluit persecutionem malorum, igitur malam volitionem eorumdem.

Nono sic: Deus voluit diabolum vinci a Christo quando Christum tentavit. Igitur voluit eum tentari; immo plane dicitur *Matthaeo*, 4: *ductus est Iesus in desertum a Spiritu*, et exponitur de Spiritu Sancto, *ut tentaretur a diabolo*. Et constat quod diaboli tentatio fuit vitium, sicut sunt omnes suae operationes. Igitur Deus voluit illum illam vitiosam operationem exercere in Christum.

Decimo sic: Deus voluit Paulum mereri per suam conversionem et per suam poenitentiam de persecutione quam fecerat Ecclesiae, et voluit quod miraculosa eius conversio esset ad aedificationem Ecclesiae. Igitur voluit omne illud quod scivit esse medium necessarium ad illam conversionem et Ecclesiae aedificationem. Confirmatur, quia Deus vult illud esse quod est medium necessarium ad complendum effectum praedestinationis circa eosdem. Igitur etc. Minor probatur, quia quidam nunquam fuissent salvati, nisi per poenitentiam et humilitatem quam de peccatis prius commissis conceperunt, secundum illud Augustinum: „Expedit superbis cadere in aliquod peccatum etc.”.

Quinto principaliter: Deus non facit omne illud quod ad iustum iudicem pertinet. Igitur non iuste gubernat. Consequentia patet. Antecedens probatur.

Primo sic: ad iustum gubernatorem pertinet non permittere mala fieri a subditis, sed omnia debet impedire, si possit ea impedire. Sed Deus permittit gratis mala fieri a subditis, quae omnia posset impedire. Constat, et expresse habetur 1 *Sententiarum*, distinctione 46. Ergo Deus non facit omne illud quod pertinet ad iustum gubernatorem.

Confirmatur, quia maxime iustum decet cavere iniusta et impedire, si possit, quia, sicut habetur in *Decretum*, distinctione 83, capitulo *error*: „error, cui non resistitur, approbatur ut veritas, cum minime defensatur, opprimitur. Negligere quippe, cum possis perturbare perversos, nihil aliud est quam fovere. Neque scrupulo caret societatis occultae, qui manifesto facinori desinit obviare.”

Secundo, quia Deus remittit partem poene, vel forte totaliter, et semper punit citra condignum, igitur semper recedit ab aequalitate proportionis debitae inter culpam et poenam. Quod aut hoc repugnet iustitiae probatur, quia in tali casu non punitur quod puniri deberet quantum puniri deberet.

Confirmatur per illud Anselmi 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 12: „recte ordinare peccatum non est [259a] nisi punire; si non punitur, inordinatum dimittitur”. Et infra, capitulo 20: „secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse, aliter aliquatenus inordinatum manet peccatum, quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo”.

Tertio, si gubernat, nihil inordinatum relinquit in regno suo, secundum quod dicit Anselmus, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 12 et 13. Sed multa sunt inter homines deordinata, et multa peccata impunita. Igitur Deus eos non gubernat.

Quarto sic: tanta est distantia poenae temporalis ad aeternam, quanta est aeternae ad temporalem. Patet 3 *Physicorum*: „tanta est via Athenis etc.”. Sint igitur Sortes et Plato duae personae quae peccaverunt sic quod Sortes meruit poenam temporalem, quae sit 'a'; et Plato poenam aeternam, quae sit 'b'. Tunc arguitur sic: tanta est iustitia quod Plato habeat 'b', sicut quod Sortes habeat 'a', et e converso. Ergo tanta iniustitia est quod Plato habeat 'a' et non 'b', sicut quod Sortes habeat 'b' et non 'a'. Sed talia facit Deus. Nam illi cui debetur poena aeterna, facit commutationem in poenam temporalem per sacrificium poenitentiae. Igitur facit tantam iniustitiam, quantam faceret si commutaret poenam temporalem in aeternam. Consequentia patet, quia aequum est quod Plato habeat 'b', sicut quod Sortes habeat 'a', cum sit aequalitas

proportionis geometricae inter Sortem et 'a', et Platonem et 'b'. Igitur tantum recedit ab ista aequalitate dando Platoni 'a', sicut dando Sorti 'b'. Quod est propositum.

Quinto sic: ad iustum iudicem pertinet nihil praecipere nisi quod vult fieri, nec aliquid prohibere nisi quod vult non fieri, quia sic fingeret se velle quod non vult, et deciperet subditos. Sed Deus praecipit quandoque hominibus illud quod non vult eos facere, et prohibet quibusdam illud quod vult eos facere. Unde Magister, 1 *Sententiarum*, distinctione 14 et 47 in fine dicit: „quaedam praecipit Deus in nova et veteri lege, quae ab eis, quibus praecepit, fieri noluit, ut Abrae de immolatione filii, Genesis, 22, et in Evangelio quibusdam curatis, quibus praecepit ne alicui dicerent”.

Sexto principaliter sic: nullus detinens a subdito illud quod omnino sibi sufficienter debetur et meruit subditum illum iuste gubernat. Sed Deus sic se habet ad subditum. Probo: capio gaudium illud quod debetur animabus iam existentibus in coelo, et quod habebunt resumptis corporibus post diem iudicii, et sit 'a'; tunc 'a' tam pro meritis eorum quam pro meritis Christi est sufficienter comparatum; igitur est sufficienter et de iustitia eis debitum.

Confirmatur ratio ista: sub iusto gubernatore unus non debet damnari, neque luere peccatum alterius cuius nullo modo est parti[259b]ceps, nec occasio. Sed ille animae luunt propter peccata viventium damnatorum. Quia, si illi non damnarentur, foret citius iudicium et resurrectio generalis. Et per consequens impletio gaudii electorum. Ergo iste animae et etiam beati angeli modo habent culpas peccantium. Quod autem eorum gaudium et beatitudo augebitur post diem iudicii, expresse dicit beatus Augustinus, *Super Genesim*, et allegatur in fine quarti *Sententiarum*, distinctione 44 et 49.

Et confirmatur ista ratio, quia istud damnum quod sustinent sine eorum culpa, nunquam recompensabitur. Igitur fit eis iniustitia.

Septimo sic: nullus iuste gubernans subditos exigit ab eis quod non vult fieri ab eis. Sed Deus hoc facit, quia exigit a reprobis quod servant finaliter iustitiam. Ergo.

Item, quod Deus iniuste gubernat genus humanum probatur sic: duobus peccatoribus decedentibus in peccatis et damnatis, Deus plus remittit de poena peiori quam alteri. Ergo etc. Antecedens probo sic: sint duo, Sortes et Plato, et ponatur quod Sortes peccavit in duplo plus quam Plato. Igitur poena condigna Sortis erit dupla ad poenam condignam Platonis. Sit igitur poena Sortis duodecupla, et poena Platonis sextupla. Et supponatur quod Deus semper puniat citra condignum et, per consequens, aliquid remittit de condigno. Quaero igitur an remittat istis aequaliter secundum quantitatem, an aequaliter secundum proportionem. Si primum, sit, gratia exempli, quod remittat utrique duos gradus. Ergo remittit uni tertiam partem, et alteri non nisi sextam. Et tamen aequae condigna fuit poena sextupla Platoni sicut poena dodecupla Sorti. Ergo misericordius agit cum uno quam cum alio, ergo plus de condigno remittit uni quam alteri, quia poenam unius reducit ad tertiam partem, et alteri infligit totam poenam preter sextam partem. Ergo cum eo durius agit et, per consequens, iniuste. Si detur secundum, sit igitur quod utrique remittat tertiam partem. Ergo Sorti remittit quartam et Platoni tantum secundam. Ergo minus remittit Platoni minus malo quam Sorti peiori.

Ad oppositum, *Sapientiae* 14: *tua autem, Pater, providentia ab initio cuncta gubernat*, et non nisi iuste, quia *iustus Dominus in omnibus viis suis*. Ergo iuste gubernat genus humanum.

Item, Augustinus, 1 *De libero arbitrio*, capitulo 4: „optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium, nec quisquam optime de Deo existimat, qui non eum omnipotentem atque ex nulla parte commutabilem credit, bonorum omnium creatorem et quibus ipse praestantior est, [260a] rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit”. Ergo est omnium creator et omnium iustissimus. Ergo est creator generis humani et eiusdem gubernator, et hoc tota Scriptura sacra sonat.

Circa istam quaestionem, in cuius titulo non est magna difficultas, primo expono terminos quaestionis. Et intelligo per 'creatorem' generis humani Deum. Non quod omnes homines creat, quia nullum hominem creat, sed animas tantum. Unde ad formam quaestionis dici debet negative quod est falsa, quia implicativa falsi. Sed dicitur vulgariter 'creator generis humani', quia creat animas, et quia creavit animam primi hominis. Similiter corpus, id est prima materia, unde fecit corpus. Si tamen nihil esset in homine nisi materia prima et anima intellectiva et totum esset suae partes, deberet concedi, quocumque homine demonstrato: iste homo fuit creatus a Deo, ut videtur. Sed de hoc modo non curo.

Similiter per 'genus humanum' non intelligo aliquam intentionem secundam, quae tamen vocari possit genus humanum. Sed intelligo per 'genus humanum' idem quod omnes homines.

Tertio, distinguo de isto adverbio 'iuste'. Potest enim Deus tripliciter dici iuste gubernare. Primo modo, ideo quia gubernat sicut debet, et sicut tenetur. Sic enim in quibusdam locutionibus exponimus istum terminum 'iuste': iste homo iuste se habet quando facit illud quod debet et ad quod ex officio obligatur et tenetur. Et sic multipliciter loquitur Anselmus, *De veritate*, capitulo 12, ubi dicit quod duo sunt necessaria voluntati ad iustitiam, scilicet velle quod debet, et nolle quod non debet; et *Prosologion* 10: „denique quod non iuste fit, neque debet fieri, et quod non debet fieri, non iuste fit”. Secundo modo potest intelligi quod Deus iuste gubernat, quia aequaliter gubernat, sic videlicet quod in dando praemia et poenas, quod pertinet ad iustitiam distributivam, servat aequalitatem proportionis inter meritum et praemium, et similiter inter culpa et supplicium, ita quod aequè bonum sit praemium sicut meritum, et econverso, et aequè malum poena sicut culpa, et econtrario. Et sic videtur iustitia accipi communiter apud loquentes de iustis iudiciis, quia videlicet commensurate et aequaliter adaequant poenas culpis et praemia meritis. Tertio modo potest dici Deus iuste gubernare creaturam, si ly 'iuste' exponatur, id est sicut decet Deum et convenit creaturae. Et hoc est generaliter sicut ipse vult. Unde isti termini convertuntur: 'hoc est iustum' et 'Deus vult hoc'. Et sic accipit Anselmum 'iustum', *Prosologion* 11: „vere”, inquit, „*universae viae Domini misericordia et veritas*, et tamen *iustus Dominus in omnibus viis suis*. Et utique sine repugnantia; quia quos vis punire, non est iustum salvari, et quibus vis parcere, non [260b] est iustum damnari. Nam illud solum est iustum quod vis, et non iustum quod non vis”. Igitur, secundum eum, 'Deum velle hoc', et 'hoc esse iustum', convertuntur. Exponendo igitur diversimode istam determinationem 'iuste', diversimode dicendum est ad quaestionem. Exponendo primo modo: Deus iuste gubernat, id est sicut debet et quia debet, quia in quibusdam operationibus divinis circa homines facit iuste, in quibusdam non iuste ad illum intellectum. Facit autem iuste

primo modo, id est quod debet et quia debet, certe quando punit hominem pro culpa, et praemiatur hominem pro bono opere; similiter quando infundit gratiam se bene disponenti et quando auget gratiam bene operanti et quando subtrahit peccanti, quia omnia ista Deus debet et ad ista tenetur. In quibusdam autem operationibus non facit iuste illo modo, sicut quando creavit mundum, quando instituit homini tales leges sicut modo habemus, quando ordinavit ista sacramenta fore media ad nostram salutem, et ad nihil eorum tenebatur. Et nihil istorum iuste facit.

Ad istum intellectum datum, quod alicui non sit inconueniens isto modo loqui de Deo, dicendo Deum debitorem creaturae, et quod Deus facit quod debet et sicut debet, probatur sic: hoc est verum de Deo, igitur non est inconueniens Deo. Consequentia patet, quia medium inconueniens Deo est impossibile, secundum Anselmum. Antecedens probatur sic: omne communicans alteri communicatione politica debet alteri quod sibi promittit. Sed Deus communicat hominibus communicatione civili, sicut Dominus servis, et eis multa promittit. Igitur post promissionem est vere debitor.

Confirmatur ratio, quia non est inconueniens ponere in Deo illud sine quo fidelitas seruari non potest, neque eius veritas. Sed si promisit et non est debitor, non est fidelis.

Secundo sic: homo potest mereri apud Deum, igitur potest Deum facere debitorem suum. Consequentia patet, quia mereri non est aliud quam quod aliquis faciat sibi debitum, vel quod faciat sibi idem, vel magis, vel alio modo debitum seu multiplicius debitum. Ita quod in diffinitione istius termini 'mereri' includitur 'facere aliquod debitum'. Ergo homo, merendo apud Deum, facit aliquem sibi debitorem, et non nisi Deum. Igitur etc.

Tartio patet idem 1 *Sententiarum*, ubi sic dicitur: „multiplicem et involutam intelligentiam tenet, nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis nisi forte ex promisso”. Ex quo arguitur sic: si non est nobis proprie debitor nisi ex promissa, ergo est nobis proprie debitor. Consequentia tenet ab exceptiva ad suam affirmativam ex[261a]ponentem. Sic dico ad quaestionem exponendo ly 'iuste' primo modo, videlicet quod in quibusdam Deus iuste gubernat, et in quibusdam non, quia quandoque facit quod debet et sicut debet, quando scilicet circa nos implet illud quod promisit, et quandoque facit illud quod nullo modo debet, exponendo ly 'iuste debet' obligatorie. Exponendo vero ly 'iuste gubernare' secundo modo, sic dico similiter quod quandoque iuste gubernat, et quandoque non. Nam aliquando maxime de malis hominibus, qui nullum praemium recipiunt nisi in praesenti, forte posset contingere quod aliquis praecise tantum bonum recipit quantum meruit de bonis temporalibus; similiter forte aliquando contingit in praesenti quod homo aequaliter punitur sicut culpa requirebat, licet hoc non servetur communiter. Et certe, sic loquendo de iustitia isto secundo modo, est difficile nimis salvare, immo impossibile est in omnibus operationibus divinis servare iustitiam, quamvis etiam isto secundo modo sit credenda quaedam ratio iustitiae in divinis operationibus nobis incomprehensibilis.

Tertio modo, exponendo ly 'iuste' absolute, dico quod sic, quia Deus sic gubernat sicut decet et sicut convenit hominibus.

Ad primum principale dico pro materia argumenti istius quod assignare maximam poenam quam natura humana possit sustinere potest intelligi dupliciter. Uno modo simpliciter et absolute. Alio modo sub certis circumstantiis et dispositionibus. Dico igitur, loquendo absolute, quod non

est dare summam poenam quam natura humana possit sustinere, quia quocumque afflictivo dato, Deus potest creare maius et activius. Similiter quacumque apprehensione poenae Deus potest creare maiorem, et sic de quibuscumque causis ipsius poenae. Et sic Deus intendendo causas bene potest, quacumque data, causare maiorem. Dico tamen quod est summa poena quae potest causari in hac natura existente sub istis dispositionibus ab objecto tali et cum talibus circumstantiis. Tunc ad formam argumenti admitto totum casum. Et quando arguitur quod Sortes gravius punitur Platone, potest negari, quia Deus potest Sorte intensius punire Platonem, qui tardius obiit ad certam mensuram donec fiat aequalis recompensatio poenae quam sustinuit Sortes ante mortem Platonis; et sic aequaliter puniretur. Vel negetur possibilitas casus, quia Plato per annum non stabit indifferenter, quia aut merebitur, aut demerebitur, et tunc punietur plus, vel minus. Si autem argueretur sic: Sortes punitur plus quam Plato, et post aequaliter cum Platone, igitur diu[261b]tius, consequentia non valet. Concedo tamen quod, si Plato non puniretur intensius per aliquod tempus, sed semper aequaliter cum Sorte ab instanti suae mortis, tunc puniretur minus graviter quam Sortes et, si hoc fieret, negaretur tamen quod hoc iniuste fit.

Ad secundum, quando dicitur quod poena parvuli decedentis, quae sit 'a', et adulti damnati, quae sit 'b', dico quod 'a' et 'b' non sunt poenae eiusdem rationis, cum una sit damni tantum, et alia sit damni et sensus. Et ideo 'b' excedit 'a' in infinitum, sicut corpus superficiem, vel linea punctum. Et ideo licet 'a' infinities replicaretur, quod tamen fieri non posset, cum sit quaedam privatio, quod nihil est dictum etc.

Ad tertium, quando arguitur de decedente cum peccato mortali et veniali etc., concedo quod veniale coniunctum mortali punietur poena perpetua, quia nulla poenitentia potest illud peccatum diluere, cum desit gratia sine qua nullum peccatum remitti potest. Et quando dicitur quod gravius punitur pro mortali et veniali quam pro mortali solo, concedo. Et quando capitur ille excessus, et sit 'c', casum admitto. Et quando arguitur: 'c' est aliquanti gradus, igitur aliquoties replicata reddet 'b', vel maius, nego consequentiam, quia iste excessus nulla multiplicatione replicatus reddet 'b', nam aeternitas poenae infligitur pro mortali, et ideo concedo quod intensius patitur per excessum 'c', qui excessus notat gradum intensiorem. Et iste gradus non foret aeternus nisi propter mortale peccatum, et ideo, si per considerationem distinguamus illud quod infligitur praecise pro veniali ab illo quod praecise infligitur pro mortali, non sunt eiusdem rationis, nec comparabilia adinvicem, sic quod 'c' aliquoties replicata reddat 'b', sicut neque linea infinities replicata redderet superficiem. Et ideo nunquam tantum punitur quis pro venialibus sicut pro mortali, etiam si haberet infinita venialia.

Ad quartum, cum dicitur quod peccent Sortes et Plato aequaliter, sit tamen Sortes in maiori gratia etc., admitto casum et concedo quod Sortes gravius punitur, quia maiori bono privatur. Et quando infertur: 'igitur iniuste', nego consequentiam, quia punitur sicut Deus statuit et vult hominem privari gratia quantumcumque intensa in eo per quodcumque mortale.

Ad quintum, quando arguitur de homine creato sine originali etc., nihil habemus dicere secundum legem statutam nunc. Deus tamen posset multipliciter ordinare sicut sibi placeret, vel adnihilando ipsum, vel conservando sibi vitam aeternam sine meritis. Et non valet: 'Ponitur in coelo sine meritis'; igitur homo potest mereri coelum ex puris naturalibus, sicut patet. Et posset

eum ponere [262a] in inferno, si vellet, vel posset eum manutenere extra pro semper, sicut vellet. Et quicquid faceret, iuste fieret, tertio modo exponendo ly 'iuste'.

Ad sextam, quando arguitur: 'Deus non attendit proportionem inter culpas et poenas malorum et praemia et merita iustorum, igitur iniuste', nego istam consequentiam, nam si statim ab initio hominem creasset et eum in coelo sine merito posuisset, nullius iniustitiae reus esset. Similiter, si eum in perpetuo supplicio posuisset et pari ratione non obligaretur ad attendendum proportionem inter poenas et culpas, vel inter praemium et meritum, aliter potest dici negando assumptum, quia illud quod ipse rependit pro culpa est proportionatum, eoipso quod vult quid sit pro tali culpa repensum. Et quando probatur antecedens, videlicet quod sit aliqua culpa quae quamlibet earum improportionabiliter excedit, puta quaelibet malitia commissa contra personam Christi, secundum Anselmum, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 14, ad istud potest dici quod unum peccatum esse gravius altero potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod duo peccata comparabilia et eiusdem speciei sic se haberent quod unum excederet aliud sine proportionem. Alio modo, quod unum quod est minus infinities replicatum non redderet aliud, et tamen aliud foret finitum. Et hoc includit contradictionem.

Ad septimum, quando dicitur: 'pro peccato finitae malitiae Deus infligit poenam infinitam, et pro peccato temporali poenam aeternam', ad difficultatem istius argumenti respondet quidam doctor ponendo tres conclusiones. Prima est quod peccatum est malum in se finitum. Secunda, quod peccatum in damnatis manet perpetuum, sicut dilectio Dei manet in sanctis perpetua. Et ideo debetur peccato poena perpetua seu infinita in duratione, quia peccatum manet, et damnati manent, et peccans aeternaliter in infinitum durabit. Tertia, quod peccato mortali finiti temporis non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum.

Prima conclusio probatur sic: tantum est peccatum praecise quantus est honor debitus Deo per peccantem subtractus. Sed honor debitus Deo ab homine est tantum finitus, igitur et peccatum quod est eius subtractio est finitum. Maior patet per Anselmum, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 11, quia peccare non est aliud quam non reddere Deo debitum honorem. Minor probatur, quia, si honor debitus Deo a natura finita foret infinitus, sequitur quod tantum teneretur ista creatura natura honorare Deum sicut Deus seipsum vel Filius Patrem. Et si honor debitus Deo sit infinitus, tunc aliqua creatura teneretur ad operationem quae excedit in infinitum naturam [262b] operantem.

Secundo arguitur sic: si peccatum foret infinitae malitiae intensive, tanta esset malitia voluntatis, quanta est bonitas Dei, quod non bene capit intellectus.

Tertio arguitur sic: quia nisi sic, Deus non posset punire sufficienter illud peccatum, quia non per poenam finitam, quia tunc esset debita proportio inter peccatum et poenam, quia velle peccare per unum diem mereretur poenam infinitam intensive. Sed velle peccare per tempus infinitum in infinitum maius malum est quam velle peccare per unum diem, ergo velle peccare per tempus infinitum mereretur poenam infinitam intensive. Sed hanc non potest natura tolerare. Igitur etc.

Secunda conclusio probatur sic: voluntas rationalis remanet obligata ad diligendum Deum super omnia post mortem, sicut in vita. Sed damnati hoc nunquam facient, igitur continue peccabunt. Maior patet, quia aliter homo in patria non teneretur Deum diligere super omnia.

Consequens est falsum, quia, secundum Augustinum, *De perfectione iustitiae*, illud praeceptum de diligendo Deum super omnia non impletur nisi in patria, ergo in patria beati tenebuntur implere.

Secundo sic: peccatum est auferre a Deo honorem qui sibi debetur in via, ergo peccatum maius est auferre sibi maiorem honorem. Sed maior honor debetur Deo in patria, quam in via, quia impletio totalis illius praecepti, sicut dicit Augustinum, erit in patria. Ergo damnati gravius peccant in morte quam in vita. Et hoc confirmatur per Magistrum *Sententiarum*, 4 libro, distinctione 6, ubi dicit: „sane tenebrae exteriores intelligi possunt quaedam malignitas odii et voluntas quae tunc excrescit in mentibus reproborum”. Vult dicere quod in mentibus reproborum maior est malignitas post mortem, quam in vita fuit.

Tertia conclusio asseritur ad evacuationem istius argumenti. Peccato mortali finito secundum tempus debetur poena infinita secundum tempus, ergo peccato mortali in duplo secundum tempus debetur in duplo poena maior. Et non in duplo maior secundum tempus, quia alteri debetur infinita secundum tempus, igitur maior in duplo intensive. Igitur maiori in quadruplo secundum tempus debetur maior intensive. Igitur infinito peccato secundum tempus debetur poena infinita intensive. Igitur, pari ratione, gaudium infinitum beatis et, per consequens, tantum gaudet quilibet beatus sicut Deus. Ad istam rationem respondetur negando illud cui totum argumentum innititur, scilicet quod peccato finito secundum tempus debetur poena infinita secundum tempus.

Contra hanc opinio, et primo contra primam conclusionem, quae tamen apparet magis rationabilis, arguitur probando quod peccans sit infinitae malitiae intensive sic: tantae malitiae est peccatum quanta bonitatis foret illud pro quo non deberet fieri peccatum, si esset. Sed pro infinitis mundis salvandis non deberet fieri peccatum, [263a] secundum Anselmum *Cur Deus homo?*, capitulo 14. Ergo tantae malitiae est peccatum, quanta bonitatis forent infiniti mundi. Sed illi forent infinitae bonitatis intensive. Igitur, secundum auctoritatem Anselmi, peccatum mortale est infinitae malitiae intensive. Praeterea, si peccatum non sit maioris malitiae quam honor subtractus est bonus, igitur non est gravius peccatum occidere quam ille honor est bonus quem homo facit Deo quando non occidit. Sed servando hoc negativum praeceptum parvum honorem faciet Deo. Igitur etc.

Tertia conclusio videtur magis periculosa, quia videtur esse directe contra intentionem sanctorum, nam Augustinus, 21 *De civitate Dei*, per totum hoc intendit probare quod pro peccato mortali et momentaneo secundum tempus debetur poena aeterna, spiritualiter autem, capitulo 11, ubi inquit: „octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius etc.” Confirmatur, nam leges humanae quae dicuntur iustae, pro peccato momentaneo infligunt poenas perpetuas, sicut patet de exilio perpetuo, quod perpetuum foret, si persona perpetuo maneret. Similiter de mutilatione et morte. Ergo non est contra rationem sentire hoc de divino iudicio. Item, probat Gregorius, 4 libro *Dialogus*: „Ad magnam iustitiam iudicis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato”.

Contra secundam conclusionem, si damnati continue peccarent, ergo beati mererentur continue. Et oporteret sic imaginari quod beatitudo essentialis augebitur continue et sic nullus esset perfecte beatus. Similiter arguo contra eum sic: ipse ponit quod est dare maximum gradum quem Deus potest dare illi naturae; sit iste gradus 'a'. Tunc quaero utrum habet 'a' an non. Si habet, ergo

non potest plus mereri. Si non habet 'a', tunc arguo sic: Linus continue meretur, ergo pro una die sibi debetur aliquod praemium, sit 'b'; ergo pro secunda die debetur sibi tantumdem, quia non est verisimile quod minus haberet pro die secundo, quam pro primo; ergo 'a' gradus non distat in infinitum a praemio quod modo habet. Aliquando etiam erit verum dicere quod Linus habet 'a', ergo post illud instans non poterit mereri. Eodem modo arguo de damnato: sit summus gradus poene quam Iudas potest sustinere 'a'; et capio peccatum diurnum Iudae et poenam correspondentem, quia, sicut continue peccat, ita oportet quod continue poena sua intendatur. Ergo erit devenire necessario in aliquo tempore finito ad gradum poene 'a'. Si dicatur quod punitur per aeternitatem, non per intensionem, contra: tunc periret differentia doctorum inter veniale et mortale, quia mortali correspondet poena perpetua, quia manet semper usque ad mortem, veniali temporalis. Si dicatur quod ideo mortali corresponderet poena perpetua, quia manet semper usque ad [263b] morte, contra: eadem ratione veniali debetur poena perpetua, si manet sine mortali usque ad mortem. Praeterea, si sic, tunc nunquam aliquis sanctus commisit peccatum mortale, quia in nullo sancto permansit peccatum usque ad mortem.

Praeterea, qui confiteretur de peccato mortali et contereretur, et diceret se peccasse mortaliter, mentiretur. Nam sequitur: conteritur, ergo non est in mortali; et ultra: ergo non manet in eo usque ad mortem; et ultra: ergo non fuit mortale. Et scivit se contritum et, per consequens, scivit peccatum suum dimissum cum ceteris circumstantiis. Ergo mentiretur confitendo.

Praeterea, contra hoc quod dicit actum peccati manere, pono viatorem damnatum propter voluntarium homicidium. Quaero quis actus semper manet. Non velle occidere, manifestum est. Nec velle occidisse, quia tristabitur de hoc quod voluit, licet non virtuose poenitebit. Propterea, qua ratione unum peccatum maneret, et aliud. Et sic omnes malae voluntates manerent continue in peccantibus. Consequens falsum est, igitur nihil est dicere quod peccatum non manet quantum ad actum, ed solum quantum ad reatum, sicut dicit Magister *Sententiarum*, libro 2, distinctione 42, capitulo 5.

Praeterea, si aliquis homo nimis diligat socium deordinate fruendo eo et eundem postea odiat, sicut convenit aliquando, quia secundum Senecam idem est exitus odii et amoris insani, iste damnatur propter illa peccata tantum. Ergo isti actus perpetue manebunt in eo et sic eundem nimis odiet et nimis diligit in aeternum.

Praeterea, damnetur aliquis, quia Deum non dilexit propter se. Iste actus est peccatum mortale. Damnetur igitur propter hoc. Tunc, secundum eandem opinionem, iste actus diligendi Deum summe propter seipsum manebit in aeternum et sic idem odibit Deum, quia constat quod omnes damnati odibunt Deum. Et diligit Deum intensive et sub eadem intentionem apprehensum.

Praeterea, sunt quaedam peccata omissionis quae nullum actum requirunt. Ponatur ergo quod aliquis damnetur propter talem omissionem. Igitur nihil in perpetuum remanet. Si dicatur quod damnatus approbat quod omisit, hoc non videtur, tum quia ista approbatio est novum peccatum, tum quia dolebit de ista omissione, licet non virtuose.

Ad rationes, quando arguitur pro prima conclusione: 'taetae malitiae est peccatum quantaee bonitatis est honor subtractus Deo a peccante', nego istam propositionem super quam fundatur totum argumentum, quia vel ipsa est una universalis, et tunc in casu est falsa, vel est una indefinita,

et sic argumentum peccat in forma. Quod autem [264a] possit esse falsa patet, nam quis minus peccando potest substrahere Deo maiorem honorem, et magis peccando minorem. Verbi gratia, esto quod teneor sub poena peccati venialis celebrare hodie unam missam, ita quod peccem venialiter, si non celebravero. Et similiter quod teneor dicere orationem Dominicam sub poena peccati mortalis. Tunc simul pono quod omittam utrumque. Tunc arguitur sic: magis pecco omittendo orationem Dominicam quam omittendo missam, igitur maior honor est subtractus Deo per hanc omissionem. Consequens est falsum, quia sic maior honor esset Deo quod aliquis diceret unam orationem Dominicam, quam quod celebraret missam.

Si dicatur ad istud quod ex casu concedendum est quod maior honor sit Deo obediendo eius praecepto de levando, scilicet festucam, quam faciendo quodcumque opus bonum de consilio, puta de aedificando Ecclesiam, contra: igitur beatus Petrus plus honoravit Deum quando servavit sabbatum in iudaismo, quam quando obtulit se sponte ad moriendum pro fide Ecclesiae. Consequentia patet, quia unum fecit de praecepto, alterum de consilio. Forte aliter posset dici quod honor subtractus Deo est infinitus, saltem duratione, nam homo tenetur ex praecepto servare charitatem in aeternum, et Deum diligere in sempiternum. Et ideo qui privat se charitate, privat se bono infinito saltem secundum durationem. Et ideo subtractio illius est infinitum malum intensive, eo modo quo privatio potest dici malum infinitum. Et ideo quando arguitur in argumento quod honor Deo debitus a creatura non est infinitus intensive, conceditur et tunc nego istam consequentiam: 'igitur subtractio illius honoris non est malum infinitum intensive', et concedo quod privatio cuiuslibet boni perpetui potest dici malum infinitum intensive veraciter; et ultra, ad argumentum, quando arguitur quod, si homo tenetur ad infinitum honorem, tenetur tantum honorare Deum sicut Filius Patrem in divinis, dici potest quod nusquam legitur quod Filius tenetur honorare Patrem, nec Spiritus Sanctus, cum sint unus Dominus. Unde non tenetur Filius honorare nisi secundum humanitatem assumptam, sed est impropria vel falsa locutio.

Ad secundam, quando arguitur: 'si malitia peccati foret infinita intensive, ergo foret tanta quanta est bonitas Dei', dici potest, distinguendo consequens: tanta est haec malitia quanta est Dei bonitas secundum amphibologiam, eo quod potest accipi proprie, et tunc est falsa. Denotatur enim quod malitia peccati sit aliquid, et bonitas Dei aliquid et neutrum istorum maius alio. Et hoc est falsum, quia malitia est terminus negativus. Et non est magis res in anima, ubi deberet esse bonitas, quam in lapide, sic[264b]ut dicit Anselmus, *De conceptu virginali*, capitulo 5. Alio modo potest accipi ista propositio improprie, prout ista et consimili termino utimur quando bene respondemus ad quaestionem factam per quanta est de bonitate, per quantum est de peccato mortali, et per quanta est de bonitate Dei, et hoc est verum. Dicimus enim quod utraque est infinita intensive, sed diversimode, quia bonitas Dei est infinita intensive, peccati malitia est privatio boni infiniti secundum durationem. Ideo aliquo modo duratio est infinita intensive.

Ad tertium, quando arguitur: 'si peccatum foret infinitae malitiae, Deus non posset sufficienter punire illud', nego consequentiam. Et ad probationem, quando arguitur: 'velle peccare per unum diem meretur poenam infinitam intensive, sed velle peccare per tempus infinitum est in infinitum maius malum quam velle peccare per unum diem tantum; igitur velle peccare per tempus infinitum meretur poenam infinitam intensive, sed talem non potest natura tolerare', ad istud potest dici,

negando minorem, quia impossibile est quod aliquis ita graviter peccet volendo peccare per unum diem tantum, sicut ille qui vult peccare per tempus infinitum. Ponatur enim pro exemplo quod hic sint duo homines, quorum unus statuatur penes se 'hodie volo occidere Christum', vel 'hodie volo destruere Ecclesiam Dei', et alius penes se statuatur similiter 'volo odire Sortem in aeternum'. Non est dubium quin peccatum primi foret gravius. Nam circumstantia quaedam est a parte voliti in volitione primi, quae praeponderat circumstantiis de infinitis temporibus in volitione secundi, et ideo potest dici quod minor accepta est falsa. Et si arguatur sic contra: velle odire Deum per diem meretur poenam infinitam secundum tempus; et velle odire Deum per duos dies meretur maiorem; et velle odire Deum per tres adhuc maiorem; ergo velle odire Deum per tempus infinitum meretur poenam infinitam intensive, dici potest quod consequentia de forma non valet, quia, si fiat processus in augendo secundum eadem proportionem et secundum aequalem quantitatem, erit processus in infinitum. Et ideo non sequitur infinita quantitas, sicut patet dividendo unum lignum pedale secundum tres partes proportionabiles et, apponendo alteri continuo pedali, erit processus apponendi in infinitum; et tamen nunquam illud cui fit additio erit duorum pedum, quia nunquam totum de quo fit appositio totum consumetur. Et ideo forma illa arguendi non valet.

Si vero arguitur sic: 'velle peccare per unum diem est malitiae aliquantae, et velle peccare per duos dies est duplae malitiae, et per tres triplae, et sic de ceteris. Igitur velle peccare per tempus infinitum est infinitae malitiae intensive', potest dici quod antecedens est [265a] falsum, quia sicut alias dictum fuit, nullum peccatum est in duplo gravius alio simpliciter loquendo, et pensando quantitatem peccati secundum poenam correspondentem de lege ordinata. Nam sint 'a' et 'b' duae poenae aeternae; tu dicis quod 'a' est dupla ad 'b'. Tunc arguo sic: omne duplum ad aliud est divisibile in duo, quorum utrumque est aequale illi cui est duplum. Sed 'a' est duplum ad 'b'. Ergo 'a' potest dividi in duo, quorum utrumque est aequale ipsi 'b'. Igitur 'a' componitur ex duobus infinitis. Nec valet ista consequentia: 'a' est in duplo intensior 'b', ergo est in duplo maior 'b', sicut non sequitur: 'Sortes est in duplo longior Platone, ergo est in duplo maior Platone', quia stat cum hoc quod Plato sit simpliciter maior, quia lator et spissior.

Praeterea, 'a' est aequalis 'b' in aeternitate poenae, quae sit 'c', et utraque est aeterna. Ergo, si 'a' sit dupla ad 'b', oportet imaginari quod in 'a' sit adhuc aliud 'a', 'c' aequale 'c', quia in 'c' aequantur. Ergo aliqua intensio poenae vel gradus foret, quae aequaretur aeternitati poenae 'a' alius ab aeternitate 'c'. Et sic non foret aeternitas poenae 'c' potissima portio poenae 'a'. Consequens falsum.

Contra istud arguitur sic: omne quod est in infinitum maius alio est plus quam duplum ad illud, et plus quam triplum ad illud, et sic in infinitum. Sed unum peccatum est in infinitum maius alio, secundum Anselmum, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 14. Omne peccatum commissum in personam Christi est in infinitum gravius quocumque alio peccato alterius generis. Ergo tale peccatum est plus quam in duplo gravius et plus quam in triplo gravius, licet non praecise quocumque alio.

Ad istud potest dici negando minorem, quae est Anselmi, sicut allegant. Et potest dici quod Anselmus loquitur hyperbolice, ad insinuandum summum honorem quem homo debet illi personae, et quod non omne peccatum illatum immediate illi personae sit in infinitum maius

quolibet alio. Patet, quia possibile esset quod aliquis per errorem occideret Christum. Et tunc, si error iste foret invincibilis, nullum foret peccatum. Si vero error foret peccatum veniale, talis molestia illata Christo iniuste foret veniale peccatum solum. Similiter potest dici et exponi sic Anselmus, quod per istam categoricalam 'hoc peccatum est incomparabile cuilibet alteri' intelligit istam propositionem hypotheticam: 'si tota gravitas peccati esset ex circumstantia nobilitatis obiecti contra quod immediate et corporaliter peccatur, et aliquis tunc peccaret corporaliter molestando Christum, suum peccatum foret incomparabile cuilibet alteri peccato distincto secundum speciem, quo quidem peccato iniuria[265b]tur cuilibet alteri personae corporaliter'. Et hoc est verum. Modo non sequitur: 'hoc est in infinitum gravius illo secundum hanc circumstantiam, ergo hoc in infinitum est gravius illo', sed est fallacia secundum quid ad simpliciter, sicut non sequitur: 'a' est in infinitum longius 'b', ergo 'a' est in infinitum maius 'b' simpliciter secundum omnem dimensionem'. Unde sit 'b' una quantitas bipedalis longitudine et latitudine, et 'a' quantitas pedalis in latitudine ex una extremitate extensa, ponendo partem proportionabilem iuxta partem, ita quod sequens semper sit aequalis praecedenti immediate in longitudine, subdupla in latitudine, sicut contingit imaginari quantitatem pedalem extendi in infinitum. Et sic 'a' est in infinitum longius 'b', et tamen aequale in magnitudine. Similiter aliud exemplum: sit 'b' una linea infinita, et 'a' unum corpus pedale. Non sequitur: 'a' est in infinitum longius 'b', ergo est in infinitum maius 'b', immo stat quod 'b' sit in infinitum maius 'a'.

Quantum ad quantitatem peccati mortalis, de qua est tota difficultas argumenti principalis, videtur probabiliter posse dici quod omne peccatum mortale sit infinitae malitiae intensive, eo modo quo infinitas intensiva ponit privationem. Cuius causa potest sic assignari: possumus privationem commensurare ex habitu, et malum secundum bonum quod privat; privat autem peccatum gratiam quam in perpetuum homo tenetur in se servare; item, privat peccantem beatitudine quae foret perpetua; et ideo, cum peccatum privat tot bona infinita, oportet peccatum aliquo modo esse malitiae infinitae et non extensive. Probo, quia non manet in infinitum. Similiter, si privat in infinitum bono infinito extensive, foret malum infinitum extensive. Ergo, si privat modo hominem bono infinito intensio, videtur quod sit malum infinitum intensive.

Contra: si hoc esset verum, nullum peccatum esset gravius alio. Consequens falsum, quia hoc dicere est haereticum. Consequentia patet per Commentatorem in *De coelo*, commento 134, ubi deducit ad hoc tanquam ad inconveniens quod unum in infinitum esset maius alio.

Ad illud respondeo quod non est imaginandum quod peccatum sit infinitum intensive, sed quia hoc nomen 'peccatum' significat privative vel negative multa, quorum aliqua sunt finita, aliqua infinita duratione. Unde quando dico: 'iste peccat mortaliter', denotatur quod facit, vel omittit aliquid de novo alio modo quam sibi est praeceptum, et quod ideo privat se bonis infinitis secundum tempus, et ideo dicitur quod suum peccatum est infinitum intensive, non extensive, nisi quantum ad reatum. Et esse infinitum intensive in proposito non est aliud nisi quod intrinseca ratione, hoc est in descriptione exprimente quantitatem istius peccati, debet poni iste terminus 'infinitum'. Et ideo istud peccatum est quodam modo infinitum, et non extensive, quia non manet actus, sed transit. Et ideo dicitur quod est intensive infinitum. Ad formam igitur argumenti nego consequentiam, sicut si hic esset una linea infinita et una superficies infinita,

superficies foret in infinitum maior linea. Similiter, si foret hic una superficies pedalis latitudinis, et longitudinis infinitae, quae sit 'b', et alia bipedalis, et longitudinis, et latitudinis infinitae, quae sit 'a', manifestum est quod ista secunda foret maior simpliciter, et tamen non foret longior. Et tamen non sequitur: 'a' est aequalis 'b' in longitudine, ergo est aequalis 'b'. Eodem modo dico de peccatis: hoc est infinitum intensive, et illud est infinitum intensive, ergo neutrum est maius alio. Nego consequentiam, quia potest esse maius malum, quia plura mala includitur, vel quia contra maius praeceptum est. Ad Commentatorem dico quod vult dicere quod unum tempus infinitum non est maius alio. Hoc probat ibi: nec una linea infinita maior alia, nec unum corpus infinitum maius alio. Similiter equivocatio est de intensione, quando probatur de peccato et de re positiva et ideo non est simile.

Ad primum argumentum pro secunda conclusione, quando arguitur quod voluntas hominis est obligata diligere etc., concedo similitudinem, non tamen in omnibus. Et quando dicitur: 'damnatus nunquam diligit Deum, igitur continue peccabit', nego consequentiam. Potest tamen dici quod ista propositio 'Sortes peccat', et quaelibet consimilis potest dupliciter exponi. Uno modo sic: 'Sortes non fecit sicut debet, et deberet aliquid facere vel omittere'. Alio modo sic: 'Sortes non se habet sicut se habere deberet, et ideo meretur poena'. Et sic omnis qui demeretur, peccat. Sed non omnis qui peccat illo modo demeretur. Primo modo concedi potest quod damnatus continue peccat, quia continue omittit illud ad quod obligatur, quia omnis natura quae diligere potest, continue debet diligere Deum, hoc est tenetur vitare omnem actum oppositum. Secundo, non peccat damnatus, quia Deus non vult quod ille actus deformis imputetur sibi ad demeritum, nec quod pro illo actu poena habeat, sicut si Deus hominem poneret in naturalibus, nec approbando facta ad beatitudinem, nec reprobando ea ad poenam, talis nec mereretur nec demereretur, illo modo loquendo quo nunc schola loquitur de merito et de demerito. Et sic animae damnatae non demerentur. Et tamen usque ad diem iudicii demones demerentur, sicut dicit Augustinus.

Ad octavum principalis, quando arguitur: 'sint 'a' et 'b' duae animae aequaliter puniendae in purgatorio, sic tamen quod 'a' debetur maior gloria et 'b' minor, cum transierit purgatorium', ad istud [266b] potest dici quod animae punitae in purgatoris duplici poena puniuntur, scilicet poena sensus et poena damni. Loquendo de poena sensus, 'a' et 'b' aequaliter puniuntur intensive et extensive. Loquendo de poena damni, aequaliter extensive puniuntur, et non intensive, hoc est per tantum tempus punitur 'a' sicut 'b' et aequali poena damni, hoc est per tantum tempus punitur, hoc est ita diu retardatur 'a' ne videat Deum sicut 'b', sed non punitur poena damni aequaliter intensive, hoc est non a tanto bono retardatur 'b' sicut 'a'. Nec est simpliciter ita malum retardari per aequale tempus a gloria debita 'b' sicut a gloria debita ipsi 'a'. Et tunc, quando arguitur: 'ergo iniuste puniuntur', nego consequentiam, quia antecedens est verum et consequens falsum, quia Deus vult quod habentes aequalia purganda aequaliter puniuntur poena sensus tantum.

Tunc ad aliud, quando arguitur quod oretur pro 'a' et non pro 'b', tunc 'a' citius liberabitur, concedo consequentiam. Contra, 'non meretur plus quam 'b'', dico, sicut credunt catholici, quod alius viator meretur pro eo. Et ita est lex statuta quod viatores mereri possunt pro iis qui sunt in purgatorio et etiam in via, quia illi qui sunt in purgatorio sunt viatores. Hic nota quod nunquam fuit aliqua lex per quam aequaliter peccantibus potest aequalis poena infligi, pro duplo dupla, et

sic consequenter, quia natura peccans non est capax poenarum in ista proportione, et tamen forte sic potest homo mortaliter peccare. Ponatur quod hic sint duo, quorum unus commisit voluntarium homicidium unius personae, alius mille personarum. Tunc tanta poena millies debetur secundo quanta primo. Et tamen per nullum potest tanta poena sibi infligi temporalis, et ideo iustitia punitiva plus relinquit impunitum.

Ad aliud dico quod Deus habet duo fora ad punienda peccata: unum in vita ista, aliud in futuro, et concedo quod multo gravius puniat in futuro veniale peccatum, quia in infinitum, quam peccatum mortale in vita ista. Et quando arguitur: 'ergo iniuste', neganda est consequentia et omnis consimilis. Quia autem multo gravius puniat in futuro veniale etc., satis bene ostendit argumentum.

Ad illud, pro alia parte, quando arguitur: 'Deus aequaliter praemiat unum qui meruit et alium qui non meruit; probatur, quia praemium Lini non excedit in infinitum praemium innocentis etc.', potest dici concedendo quod praemium Lini adulti excedit incerta proportione praemium innocentis, qui nunquam habuit usum liberi arbitrii, et detur proportio, gratia exempli, multipliciter maior, vel suppartialiter, non curo. Sed dico quod impossibile est, si detur quod sit tripla, quod aliquis viator mereatur [267a] subtripulum praemium ad praemium Lini. Nam praemium datum innocenti tali confertur sibi propter meritum Christi, cuius iste parvulus efficitur particeps, et per sacramenta Ecclesiae idem Christi meritum uniformiter participatur ab ipso adulto. Unde si habeat ultra aliquod meritum proprium, illud erit per gratiam, et ab homine habente usum liberi arbitrii, et ita necesse est quod plus mereatur quam subtripulum praemium ad praemium Lini in casu argumenti.

Ad secundum, quando arguitur de duobus viatoribus, quorum unus est alio excellentior in naturalibus etc., potest dici, quantum nunc occurrit, quod ille qui plus meruit, plus diligit. Et secundum opinionem quae ponit actum beatificum fruitionis totaliter causari a Deo, et non ab intellectu, facile est evadere. Sed quia hoc non teneo, dico quod partialiter causatur actus beatificus, non quod una pars eius causetur a Deo, et alia a creatura, sed quia Deus et creatura concurrunt ad causandum istum actum, sicut celum et homo concurrunt ad causandum hominem. Unde dico quod Deus illi qui debiliora habet naturalia efficacius coagit, vel maius lumen gloriae infundendo, vel per media alia nobis ignota, vel immediate intensiorem actum causando.

Ad tertium, quando arguitur de literato et simplice, conceditur quod aequaliter praemiantur et non sequitur Sortes et Plato praemiantur aequaliter, ergo Sortes et Plato recipient aequaliter de cognitione. Nam posset dici quod Plato sapiens minus reciperet de cognitione, quia plus habuit de cognitione hic in via, sed sit sibi recompensatio in dilectione. Unde plus recipit de dilectione et minus de cognitione. Et sic aequaliter meruerunt cognoscentes et diligentes Deum. Unde beatitudo non solum consistit in cognitione, sed etiam in multis aliis, cum sic status omnium bonorum aggregatione perfectus.

Aliter potest dici quod quantumcumque Plato sit sapiens, nullam partem habet cognitionis beatificae, quae est cognitio intuitiva Dei. Et ideo tantum potest recipere de cognitione beatifica sapientissimus sicut simplicissimus. Argumentum autem procedit ac si cognitio quam homo habet hic in via, vel alia consimilis foret pars cognitionis beatificae. Quod non est verum.

Ad quartum, quando arguitur: 'Deus iniuste praemiatur Christum, ergo iniuste gubernat', nego antecedens. Ad probationem, quando quaeritur, dabitur Christo et humano generi tantum quantum Christus meruit per sufficientiam infinitis hominibus, si essent credituri in eum quod possent salvari, licet tot non meruit per efficaciam. Et secundum hoc potest dici quod haec est neganda: 'Christo et humano generi dabitur tantum quantum Christus meruit per sufficientiam', quia non tot de humano genere salva[267b]buntur ad quot salvandos passio Christi sufficere potest. Quantum tamen meruit per efficaciam sibi dabitur.

Ad quintum, quando arguitur de duobus aequalis meriti, quarum unus praemiatus est ante alium, dico pro isto argumento et multis aliis negando istam consequentiam: 'iste aequaliter meruit, et inaequaliter praemiatur, ergo iniuste agitur cum eis'. Nam esto quod Sortes et Plato per aliqua opera mihi impensa meruerunt a me recipere decem. Et ego retribuendo do Sorti 15, Platoni 20. Nihil iniuste nec eis iniuriam facio, nam uterque recipit quantum meruit et plus, et in proposito sic est, quod quilibet beatus plus habebit quam meruit. Hoc videtur salvator satis innuere *Matthaeum* 20 de patrefamilias conducente operarios etc., et in fine diei dedit singulis singulos denarios, qui signant vitam aeternam unicuique tribuendam, differenter tamen, quibusdam ante, quibusdam post, quibusdam intensius, quibusdam remissius. Unde concedi potest quod ille qui est hodie ita sanctus sicut ille beatus latro, praecipue nunquam habet tantum de beatitudine extensive et intensive sicut ille, et tantum habebit quantum meruit; immo plus, quia uterque plus habebit quam meruit.

Ad secundam principale, quando arguitur: 'si Deus gubernaret genus humanum, Deus ordinaret omnem hominem ad beatitudinem etc.', dico pro materia istius argumenti quod 'Deum ordinare hominem ad beatitudinem' potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod praedestinet omnem hominem ad gloriam, conferendo ei utrumque. Alio modo potest intelligi sic quod creet naturam humanam talem, quae sit capax beatitudinis, et praebeat ei leges et statuta quibus possit pervenire ad beatitudinem, si illas leges tenuerit. Primo modo non ordinat. Secundo autem modo ordinat, hoc est, creat naturam humanam capace beatitudinis.

Sed contra: finis hominis est beatitudo. Sed maior pars hominem non consequitur illum finem, quia plures sunt mali homines quam boni, sicut dicit Magister, 2 *Sententiarum*, et patet ex Evangelio: *multi sunt vocati etc.* Ergo maior pars caret perpetuo suo fine naturali. Consequens est falsum, quia nullum violentum est perpetuum.

Praeterea, 1 *De coelo*, Commentator probat quod motus inordinatus non potest convenire rebus per tempus infinitum, quia tunc inordinatio foret naturalis rebus. Consequens falsum. Consequentia probatur, quia natura rerum est sicut dicit antiqua translatio, quod est summa ista rerum et in summa temporis ubi dicit Commentator quod res quae sunt in maiori parte subiecti et in maiori parte temporis sunt naturales, ergo illud quod convenit seu contingit pluribus suppositis humanae naturae, et in maiori parte temporis, est homini naturale. Sed hoc est carere beatitudine. Ergo beatitudo non [268a] est finis naturalis hominis.

Ad primum istorum dico, sicut dictum est, quod finis hominis est beatitudo, et quilibet homo ordinatur ad beatitudinem, hoc est talis natura quae est capax beatitudinis. Unde, sicut generans grave ordinat grave ut sit deorsum – et nihil aliud est dictum: hoc ordinat grave deorsum,

nisi quia hoc dat sibi gravitatem, vel removet prohibens –,ita Deus ideo dicitur ordinare hominem ad beatitudinem, quia creat hominem, naturam capacem beatitudinis, et removet prohibens quantum in eo est, statuendo leges convenientes homini pro tali fine consequendo. Et non sic ordinat hominem ad beatitudinem, sicut ordinatur sagitta ad metam per arcum, ut continue moveat, vel pellat hominem in beatitudinem, sed, sicut dictum est, quia fecit eum capacem beatitudinis, et quia tunc est perfectissimus, quando coniungitur Deo, ideo est Deus finis hominis. Tunc ad argumentum, quando dicitur quod maior pars caret et carebit beatitudine, concedo, quia sunt liberi arbitrii et avertunt a fine quem consequi deberent, scilicet a Deo. Et quando dicitur quod nullum violentum est perpetuum, hoc debet negari, quia in inferno erit violenta actio sine corruptione. Contra; eadem ratione possem dicere quod Deus ordinat hominem ad miseriam, quia fecit hominem talem naturam quae est capax miseriae. Nego consequentiam, tum quia beatitudo, sive Deus, cuius homo est capax, perficit naturam et ei summe convenit et ideo naturam hominis esse talis rei capacem est eam ad illam ordinari sicut ad finem, sicut, licet grave possit esse deorsum et similiter sursum, tamen magis convenit naturae suae esse deorsum, et ibi maxime salvatur; tum quia Deus non dat leges homini vel doctrina qua inclinetur ad peccandum, sed magis ad contrarium, et ideo, proprie loquendo, non ordinat hominem ad miseriam.

Ad secundam, quando arguitur: 'omne quod accidit in pluribus suppositis etc.', dico quod hoc est verum de natura non libera tantum.

Ad confirmationem secundi principalis, quando arguitur sic: 'Deus ordinat hominem ad beatitudinem, ergo voluntate beneplaciti creat istam animam, et vult eam esse vel ergo ad finem illum, vel non', concedo quod voluntate beneplaciti vult eam esse propter finem illum, quia voluntas beneplaciti est efficax causa rerum, et ideo nihil vult voluntate beneplaciti nisi illud quod efficit. Ad aliam formam, quando arguitur: 'sub sapiente gubernatore nihil accidit propter intentionem agentis', concedo illam propositionem de Deo, quia propter intentionem suam nihil accidit, quia sua voluntas vel fit de nobis, vel a nobis, secundum Augustinum, *Enchiridion* capitulo 100. Intentio sua in proposito est voluntas sua, unde non est intentio sua simpliciter et absolute quod omnes salventur, sed [268b] vult quod quicumque vixerit secundum leges statutas salvetur.

Ad tertiam, quando dicitur quod nihil intentum a natura accidit ut in paucioribus, verum est in natura intendente finem naturae solum; non autem a natura quae dupliciter potest intendere, scilicet naturaliter et libere. Nam, secundum Augustinum, 13 *De Trinitate*, capitulo 5, omnes homines volunt naturaliter esse beati, et tamen in paucioribus accidit quod aliquis sit beatus.

Ad quartam, quando arguitur: 'inconveniens est gubernatori si nobilissimum quod ei subditur perpetuo careat suo fine', nego illud. Immo inconveniens esset si nobilissima creatura contra propriam electionem cogeretur in finem.

Ad tertium principale, quando arguitur: 'nullus personarum acceptator etc.', pro materia istius argumenti oportet videre tria. Unum est an in praedestinato sit aliqua causa suae praedestinationis. Secundo, an in reprobato sit aliqua causa suae reprobationis. Tertio, quis dicendus est proprie 'acceptator personarum'.

Circa primum, primo ponam quasdam distinctiones. Prima est quod iste terminus 'praedestinatio' equivocaliter dicitur. Uno modo sonat in actionem, alio modo in passionem. Tertio

modo possumus dicere quod gloria aeterna est praedestinatio, vel gratia est praedestinatio. Et generaliter omne donum collatum homini a Deo, quando homo bene utitur ad beatitudinem, potest vocari 'praedestinatio'. Quarto modo iste terminus 'praedestinatio' pro nulla re supponit, sicut iste terminus 'aedificatio', sed est terminus quo utimur propter eloquentiam et breviloquium loco unius complexi; unde iste terminus 'aedificatio' denotat aliquem apponere et coniungere ligna et lapides et huiusmodi in certam figuram, et sic iste terminus 'praedestinatio' accipitur loco talis complexi: 'Deum velle dare alicui vitam aeternam quam ille non habet, sed habebit'.

Si igitur quaeratur an praedestinatio habeat aliquam causam in praedestinato, dici potest quod praedestinatio, primo modo loquendo, nullam causam habet, cum sit Deus. Si loquamur secundo modo, tunc sensus quaestionis est: 'nunquid praedestinatus habeat causam sui in se?', et si loquamur de homine, manifestum est quod sic, quia contraponitur ex materia et forma quae sunt esse sui, sed hoc nihil est ad propositum. Si autem loquamur tertio modo, tunc est sensus: 'an sit aliqua causa ex parte praedestinati quare ipse habebit gratiam et gloriam', et sic videtur dicendum quod aliquis effectus praedestinationis, id est praedestinatus habet causam in praedestinato, et aliquis non, sed tota multitudo effectuum praedestinationis non habet causam in praedestinato. Hoc patet, quia bona operatio hominis habet causam in hominem, et tamen est unus effectus [269a] praedestinationis. Creatio vero animae et formatio corporis et huiusmodi non habent causam in ipso homine praedestinato, nec, per consequens, tota multitudo operationum quae vocatur effectus praedestinationis. Si loquamur quarto modo, sensus est iste: 'utrum a parte praedestinati sit aliqua causa suae praedestinationis', hoc est: 'an Deus ordinaverit se alicui daturum vitam aeternam propter aliquid in praedestinato, vel propter hoc quod praescit aliquid futurum in praedestinato', hoc est an talis causalis sit vera: 'Deus praedestinavit et praeordinavit Petrum ad vitam aeternam, quia scivit Petrum crediturum in Deum et finaliter dilecturum Deum. Et iste sensus tractatur proprie ad propositum apud doctores, et dicitur quod non. Immo, econverso, est haec causalis vera, quia scilicet Deus praeordinavit Petrum ad vitam aeternam, ideo Petrus fuit crediturus in Deum, et finaliter dilecturus, ita quod, sicut ista consequentia est bona: 'terra directe interponitur inter solem et lunam, ergo est eclipsis, et non econtrario', ita ista consequentia est bona: 'Deus praeordinavit Petrum ad vitam aeternam, ergo Petrus fuit crediturus etc.'; haec tamen causalis non est vera: 'ideo Deus praeordinavit Petrum ad vitam aeternam, quia fuit crediturus etc.', sed econtrario, secundum sanctos. Sed aliter dicunt de reprobatione, nam ideo Deus praescivit Iudam damnandum, et praeordinavit se eidem daturum poenam, quia Iudas fuit peccaturus, et non econverso. Et ideo Deus, qui est reprobatio activa, non est causa quare ipse peccavit. Isto modo loquitur Anselmus, *De casu diaboli*, capitulo 2 in fine et capitulo 3 in principio, ubi quaerit quare angelus malus non habuit perseverantia et nititur solvere istud argumentum: si angelus bonus ideo non accepit, quia Deus non dedit. Respondet Anselmus: „nulla”, inquit, „est convenientia”. Et loquens ad discipulum suum ponit ei exemplum tale: „porrigo”, inquit, „tibi aliquid, et tu accipis; non ideo do, quia tu accipis; sed quia accipis, ideo ego do. Et datio est causa acceptionis. Porrigo alteri, et non accipit. Ille non ideo non accipit, quia non do ego, sed ideo non do, quia ille non accipit”. Et statim innuit distinctionem quamdam de causa, quia loquimur dupliciter de causa: aliquando de causa efficiendi rem, aliquando de causa consequendi rem. Et non omne illud quod est causa

consequendi rem etiam est causa essendi illius rei. Et ponit exemplum: sicut incendium non est causa ignis, sed ignis est causa incendii, et tamen in consequendo incendium esse infert ignem esse. Sicut dicit Anselmus est in proposito: Deum non dare gratiam bene est causa essendi istud, quia iste non accepit gratiam. Haec tamen causalis est falsa: 'ideo iste non accepit, quia Deus non dedit', sed sic debet causalis formari vera: 'ideo Deus non dedit Iudae vel [269b] diabolo gratiam, quia ille non accepit'. Videtur ergo doctores aliter loqui de praedestinatione et praedestinato, et aliter de reprobatione et reprobis. Nam de praedestinis tales causales sunt verae: 'quia Petrus est praedestinatus, Petrus salvabitur'; in reprobis autem non debent tales concedi: 'quia Deus Iudam reprobavit, ideo peccavit, et ideo damnabitur', sed econtrario: 'quia Iudas erat peccaturus, ideo Deus eum reprobavit'.

Tertio, videndum est quis sit acceptator personarum. Dici potest quod ille generaliter est acceptator personarum qui unum praeponit alteri aliter quam debet. Unde, si Sortes et Plato sint duo aequalis meriti omnino, et ego neutri istorum teneor in aliquo, volo tamen de liberalitate mea dare Sorti decem et Platoni nihil. Non ideo sum acceptator personarum, quia nihil subtraho Platoni quod sibi debetur. Isto modo dicendum est de Deo, quia, licet velit dare isti parvulo iam nato vitam aeternam, qui nunquam merebitur, si baptizabitur et morietur, et parvulo alteri eodem tempore nato qui morietur ante baptismum non vult dare vitam aeternam, ideo non est Deus acceptator personarum, quia neutri est aliquid debitum a Deo. Nec potest argui de iniustitia, quia nulli subtrahit quod ei debetur.

His visis, ad primam formam argumenti dico quod Deus praedestinat ante meritum, et reprobat ante demeritum, et tamen sine acceptione personarum, quia acceptio significat in acceptis praeponere unum alteri aliter quam debet, et sic subtrahere ab uno aliquid sibi debitum.

Ad secundum, quando arguitur: 'nullus de mera gratia eligens aliquos ad praemium et alios praeparans ad supplicia iuste eos gubernat; Deus sic facit; ergo etc.', dico ad istud per distinctionem positam in positione de ly 'iuste'. Nam tertio modo exponendo hoc adverbium 'iuste', sicut decet Deum et convenit creaturae, tunc maior est falsa. Exponendo tamen primo modo, id est sicut debet et sicut tenetur, vel secundo modo, id est aequaliter secundum aequalitatem quamdam inter meritum et praemium, inter culpam et supplicium, consequentia est vera, quia Deus in multis suis actibus non illo modo iuste gubernat, ut ibi dictum est.

Ad tertiam formam, quando arguitur sic: 'sint duo cras nascituri, unus praedestinatus 'a' et alius praescitus 'b'; quaeritur tunc quando Deus creat animam 'b' utrum ordinat eam ad vitam aeternam, an ad poenam aeternam. Si primum, ergo etc.', dico quod, admisso casu, 'b' sit praedestinatus ad vitam aeternam nasciturus cras. Quando quaeritur an Deus creando animam 'b' ordinat eam ad vitam aeternam, an ad infernum, distingo de isto termino 'ordinat', vel de ista propositione 'Deus ordinat animam 'b' ad vitam aeternam'. Ista propositio [270a] exponi potest per istam: 'Deus praescit animam 'b' ad vitam aeternam, et vult dare sibi vitam aeternam', et tunc neganda est, quia repugnat casui. Nam positum est quod 'b' sit praescitus ad poenam aeternam. Unde sua opposita est concedenda, ista videlicet: 'Deus non ordinat animam 'b' ad vitam aeternam' et ista¹⁰ similiter: 'Deus ordinat 'b' ad poenam, et vult sibi dare poenam'. Alio modo

¹⁰ ista] ita

potest ista propositio exponi: 'Deus ordinat animam 'b' ad vitam aeternam, id est facit animam 'b' naturam capacem beatitudinis, providens de mediis, quae, si servet, illa anima, salvabitur', et sic concedo istam: 'Deus ordinat animam 'b' ad vitam aeternam', et hoc in nullo est inconveniens. Similiter ista propositio: 'Deus ordinat animam 'b' ad poenam' potest dupliciter exponi. Uno modo sic: 'Deus ordinat animam 'b' ad poenam, id est Deus praescit animam 'b' ad poenam, et vult ei dare poenam, et vult esse principalis causa quare erit dignus poena', et illud est falsum. Si tamen non plus intelligatur per istam: 'Deus ordinat animam 'b' ad poenam aeternam', quam quod velit sibi dare poenam aeternam, pro parte concedo eam. Unde utraque istarum in aliquo sensu est concedenda: 'Deus ordinat animam 'b' ad vitam aeternam', et 'Deus ordinat animam 'a' ad poenam aeternam'. Prima tamen in uno sensu est contingens, et alio sensu non. Sed secunda est in vero sensu dependens a futuro contingente, et exponitur per 'praescitur'. Unde, licet Deus ordinavit 'a' ad poenam, potest tamen nunquam ordinasse 'b' ad poenam, sicut in proxima sequenti quaestione tractabitur.

Ad quartam formam, quando arguitur: 'nullam proportionem attendit etc.', ad istud concedo maiorem, et nego minorem. Nam dico quod Deus attendit proportionem aliquam inter culpam et poenam in reprobis, et inter praemium et meritum in electis, quando eos praemiatur, licet tales causales non sint vere. Si praelegit, praelegit propter merita futura vel praeterita. Et ad Apostolum videnda est intentio eius. Dicit enim *Romanos 9* sic: *cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori; sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit! Moysi enim dicit: miserebor, cuius misereor*¹¹, *et misericordiam praestabo, cui miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Et paulo post: *ergo, cuius vult, miseretur et, quem vult, indurat. Dices itaque mihi: Quid adhuc quaeritur? Voluntati enim eius quis resistit*¹²? *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicet figmentum ei, qui se finxit: quid me fecisti sic?* Et istud exemplum prosequitur, ostendens quomodo figulus ex eadem massa facit unum vas in honorem, aliud in contumeliam. Et sic Deus volens ostende[270b]re etc.¹³ Inspice glossam ibidem etc.

Ad quartum principale: 'nullus iuste gubernans aliquos punit eos pro eisdem operibus quae vult eos facere'. Pro istius argumenti materia oportet videre quatuor. Primo, quomodo iste terminus 'voluntas Dei' apud doctores distinguitur. Secundo, an voluntas beneplaciti semper impleatur. Tertio, an Deus voluntate beneplaciti velit peccatum fieri et an sit auctor peccati. Quarto, an viator teneatur quicquid credit Deum velle voluntate beneplaciti, et utrum in illa conformitate consistat rectitudo humanae voluntatis.

Circa primum sciendum quod, sicut concorditer dicunt doctores, iste terminus 'voluntas' equivoce praedicatur de Deo in diversis propositionibus in Scriptura Sacra. Nam aliquando denotat voluntatem beneplaciti et aliquando signi, hoc est signum voluntatis. Et hoc quinque modis. Unde

¹¹ cuius misereor] cui misertus ero

¹² resistit] resistit

¹³ *Ad Romanos 9.11-21*

ista propositio: 'Deus vult 'a' fieri', exponitur sex modis. Uno modo sic: 'placet Deo quod 'a' sit'. Secundo sic: 'Deus praecipit 'a' esse'. Tertio modo sic: 'Deus prohibet 'a' non esse, et ideo dicitur quod vult 'a' esse'. Quarto modo sic: 'Deus permittit 'a' esse'. Quinto: 'Deus consulit 'a' fore'. Sexto modo per istam: 'Deus operatur 'a''. Si autem ista propositio: 'Deus vult 'a' esse', verificetur per primam propositionem exponentem, videlicet per istam: 'placet Deo quod 'a' sit'. Tunc dicendum est secundum doctores quod Deus vult 'a' esse voluntate beneplaciti. Si vero verificetur ista propositio: 'Deus vult 'a' esse', per aliquam illarum quinque exponentium, tunc dicendum est secundum eos quod Deus vult hoc voluntate signi. Et dicuntur signa suae voluntatis, sicut dicit Magister, distinctione 45, capitulo 1, et retinentur communiter per hunc versum: 'vult, iubet, ac prohibet, permittit, consulit, implet'.

Secundo, sciendum quod voluntas beneplaciti apud doctores dicitur dupliciter. Nam est voluntas beneplaciti antecedens, et voluntas beneplaciti consequens. Quam distinctionem sic explanant, quia iste terminus 'voluntas beneplaciti antecedens' habet tale quid nominis. Voluntas antecedens Dei est illa quae dat alicui naturalia vel antecedentia, quibus potest aliquid consequi, cui Deus paratus est coagere, si ille velit, nec sibi contrarium manifestabit, cum praecepto vel consilio permittendi eum libere agere ad consecutionem suae salutis. Per istam particulam: 'cui Deus paratus est coagere, si alius velit, nec sibi contrarium revelabit', excluditur instantia de Abraam, quem Deus noluit immolare filium suum. Et tamen dederat ei naturalia quibus potuit eum immolasse, et praeceptum ut immolaret, sed revelavit sibi contrarium postea. Per mediam particulam excluditur instantia de malis, quia, licet Deus dederit malis antecedentia vel naturalia quibus possunt facere mala, quia tamen non praecipit nec consulit quod peccent, sed praecipit et consulit contrarium, ideo non dicitur anteceden[271a]ter velle malum, sed dicitur antecederet hominem velle mereri et bene agere. Et sic intelligitur illa auctoritas Apostoli, *1 Timotheum 2: Deus vult omnes homines salvos fieri*¹⁴, quia dat eis antecedentia, quibus possunt consequi salutem cum praecepto et consilio consequendi, et numquam eis praecipiet contrarium, et eis paratus est coagere, permittens eos libere velle agere ad consecutionem salutis sue. Per ultimam particulam excluditur instantia quae posset fieri de damnatis, quos Deus non vult salvos fieri etiam antecederet. Voluntas autem placiti consequens est illa qua Deus vult aliquid, efficaciter ponendo illud in esse. Hoc Ockam, *Super 1 Sententiarum*, distinctione 46, quaestio 1. Sed contra: hoc est dubium, quia secundum istud Deus non vult parvulos salvari voluntate antecedente, quia non dat eis naturalia vel antecedentia quibus possint consequi salutem, neque praecepta neque consilia. Igitur etc. Item, non videtur quod illa descriptio conveniat voluntati beneplaciti, sed magis voluntati signi. Unde prima particula dicit 'divinam operationem', media 'praeceptionem et prohibitionem', ultima 'permissionem', quae omnia pertinet ad voluntatem signi. Ideo potest dici quod haec propositio: 'Deus vult omnes homines salvos fieri', debet intelligi de voluntate signi, et non de voluntate beneplaciti. Sensus est iste: Deus fecit omnes homines capaces salutis et statuit praecepta quae, si omnes homines facerent, salvi forent. Et non plus importatur per illam quam per hanc copulativam. Aliter eam exponit Magister, dicens: 'Deus vult omnes homines etc.', id est nullus salvatur nisi quem Deus vult salvari.

¹⁴ *1 Timotheum 2.4*

De secundo, videlicet an voluntas beneplaciti semper impleatur, dicendum est quod sic, quia voluntas beneplaciti denotat Deum velle aliquid, proprie loquendo. Voluntas vero signi non, quia denotat Deum aliquid velle mediante signo. Probatur primum, nam si voluntas beneplaciti potest impediri, sequitur primo quod Deus non esset omnipotens, nec infinitae virtutis. Secundo, sequitur quod Deus potest tritari, quia omnis voluntas nata est tritari quando impeditur ne fiat quod ipsa vult, et sic Deus non esset beatus. Tertio, patet idem per Magistrum *Sententiarum*, 1, distinctione 45 in fine, ubi dicit sic: „consonat rerum effectibus beneplacitum Dei, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant: fit enim omne quod beneplacito vult fieri, et omne quod non vult fieri nequaquam fit”. Item, distinctione 47 in principio: „voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod non velit: quae de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Augustinus in *De libero arbitrio*, constitutum superat voluntatem Dei”. Hoc idem sonat Scriptura Sacra ubique.

Tertio, restat videre an Deus velit peccatum fieri et an sit auctor peccati. Et iste articulus, ut mihi vi[271b]detur, dependet ex duabus propositionibus, quarum prima est: an Deus sit causa et auctor omnis rei quae sit. Secunda est: an peccatum sit res aliqua, sicut communiter dicitur quod peccatum commissionis sit actus voluntatis elicited vel imperatus, et maxime primum peccatum dicitur actus elicited voluntatis.

Quantum ad primum, est sententia communis omnium theologorum, quod Deus est causa immediata omnis rei productae, sic quod omni creaturae agenti, sive sit natura, sive voluntas, Deus coagit. Et sic imaginandum est quod in omni actione creaturae, quae aliquid producit, Deus et creatura sunt duae causae partiales illius producti, non sic imaginando quod Deus producit unam partem effectus, et creatura aliam, et ob hoc dicatur causa partialis, sicut quaedam rudes imaginantur, sed ideo quia concurrunt in agendo vel causando, ut alias ostendetur. Unde tam causa universalis quam particularis dicitur communiter causa partialis. Et ideo etiam sol et homo sunt duae causae partiales hominis generandi, et similiter vir et mulier, quia ad hoc quod aliquid dicitur causa partialis, sufficit quod sit tale quod propter ipsum et quodam aliud vel quaedam alia res ponatur in esse, sic quod, illis positis, res est et, aliquo istorum ablato, res non fiet. Ad hoc adduci potest dictum Anselmi, *De concordia*, capitulo 17: „ipsa vero, id est voluntas, se suis affectionibus movet. Unde dici potest instrumentum se ipsum movens. Dico voluntatem instrumentum omnes voluntarios motus facere. Sed, si diligenter consideremus, Deus ipse verius dicitur facere omne quod facit natura aut voluntas, quia facit naturam instrumentum volendi cum affectionibus suis, sine quibus istud instrumentum nihil facit”. Ad idem, libro *De casu diaboli*, capitulo 20: quod Deus facit singulas actiones quae fiunt mera alias mala voluntate. Supponatur ergo quod haec sit vera: 'Deus agit in omni actione naturae et voluntatis'. Supponatur etiam haec propositio quod aliquod peccatum sit res, quia aliquod peccatum est actus voluntatis. Quibus suppositis, sequitur necessario quod Deus sit immediata causa peccati sub duplici forma arguendi.

Nam sequitur in darii: cuiuslibet actus voluntatis Deus est causa; aliquod peccatum est actus voluntatis; ergo alicuius peccati Deus est causa. Similiter sequitur per syllogismum expositorium: huius actus Deus est causa; hic actus est peccatum; ergo huius peccati Deus est causa. Consimili modo contingit probare quod Deus est principalior causa peccati quam voluntas

creata, quia quamcumque rem Deus et natura causant, Deus principalius causat. Ex eodem sequitur quod Deus voluntate beneplaciti vult peccatum esse et fieri, quia arguitur sic: omne illud cuius Deus est causa effectiva, Deus vult esse voluntate bene[272a]placiti; sed peccati Deus est causa effectiva; ergo peccatum Deus vult esse. Sed tunc ad istam propositionem: 'Deus est auctor peccati', quam semper negat Augustinus, quomodo erit dicendum? Investigat enim Augustinus, libro 83 *quaestiones*, quaestionibus 3 et 4, de causa peccati, et similiter quaestione 21 quaeritur utrum Deus sit auctor mali. In qua conclusione dicit plane ista duo: videlicet quod Deus est auctor omnium quae sunt rerum, et tamen non est auctor mali nec peccati. Et allegat eum Magister, 1 *Sententiarum*, distinctione 46, capitulo 14. Similiter, explanans quid ipse intelligit per 'Deum esse auctorem peccati', libro 83 *quaestiones*, quaestionibus 3, <et 4>, arguit sic: „nullo sapiente homine auctore fit homo deterior; est autem Deus omni homine sapiente praestantior; ergo Deo auctore non fit homo deterior”. Quid autem sit fieri Deo auctore deteriorem subiungit: „Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur”; unde concluditur: „Est ergo vitium volentis quo est homo deterior. Quod vitium si longe est a Dei voluntate, ut ratio docet, in quo sit quaerendum est”. Posset dici ad istud quod ideo homo peccat, quia facit contra voluntatem signi, et non contra voluntatem beneplaciti Dei. Unde, quando homo volendo aliter se habet quam Deus sibi praecipit, talis peccat. Et huic sententiae concordant communiter omnes diffinitiones quae dantur communiter de peccato, quas recitat Magistrum *Sententiarum*, libro 2, distinctione 35 in principio. Una est beati Augustini in libro *De duabus animabus*: „peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat”, ubi nota duo: unum, quod peccatum est res, quia est voluntas; secundum, quod peccatum est voluntarium. Alia est diffinitio Ambrosius, libro suo *De paradiso*: „quid est”, inquit, „peccatum, nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia mandatorum?” Tertio, diffinitur a beato Augustino, *Contra Faustum*, libro 12, quod „peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei”. Lex autem Dei dicitur Dei voluntas, quia est signum suae voluntatis. Quod autem nullus peccet volendo contra voluntatem beneplaciti, hoc est habendo volitionem quam Deus non vult eum habere voluntate beneplaciti, manifestum est quod est impossibile, nam sic haberet volitionem quam Deus non causaret, quod est contra primum suppositum. Et tunc ad Augustinum, quando probat quod Deus non est auctor peccati, per hoc quod esse auctorem peccati est vitium tantum, quod in hominem sapientem non cadit, potest dici consequenter ad dicta quod nullo modo cadit in sapientem quod statuatur malas leges, vel erroneas vel iniusta praecepta per quae homo inclinetur ad deterius. Nam si haec faceret, necessario foret insipiens, quia vel statueret ex ignorantia, vel ex malitia; et, sive sic, sive sic, sequitur insipientia, quia omnis malus est ignorans. Deus autem praestan[272b]tior est omni homine tam in bonitate, quam in sapientia. Ergo nullo modo statuit mala quibus homo sit deterior. Et quia homines statuantes leges iniquas dant aliis licentiam et auctoritatem peccandi, ideo ad mentem Augustini in proposito statuens malas leges vocatur 'auctor peccati'. Deus hoc non facit. Ideo non dicitur ad istum intellectum 'auctor peccati', quia nemini praestat licentiam et auctoritatem peccandi. Dicitur autem 'auctor poenae' secundum Magistrum 2 *Sententiarum*, distinctione 37, capitulo ultimo, et hoc potest intelligi 'quia leges statuit punitivas'.

Sic igitur ex isto articulo patent tria. Unum, quod Deus est causa omnis rei, et hoc dicit Augustinus, libro 3 *De trinitate*, capitulo 5 et 8 et 9, sicut fuit allegatum. Secundum est quod Deus est causa peccati, id est volitionis quae est peccatum. Et tertium est quod non debet dici auctor peccati quasi auctenticans leges peccandi. Sed contra hoc secundum arguitur sic: omne quod sit a Deo bonum est et bene fit et iuste; peccatum per te fit a Deo, ergo peccatum bonum est et iuste fit. Sed constat quod omne peccatum est malum et fit iniuste, ergo idem est bonum et malum, et idem fit iuste et iniuste. Et tunc ultra sequitur quod qua ratione iste actus est peccatum vel iniustitia qua fit iniuste, eadem ratione est bonum et iustitia qua fit bene et iuste. Et sic foret concedendum quod eadem res foret simul et semel iustitia et iniustitia.

Praeterea, arguo sic: sit 'a' voluntas quae Iudas vult tradere Christum. Per te 'a' causatur partialiter a Deo, ergo voluntarie. Ergo Deus vult Iudam velle tradere Christum. Et ultra: ergo Deus vult, sicut Iudas vult, eum velle. Ergo recte vult, per Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 8, et si recte vult, non peccat. Ergo, si Deus est causa peccati, Deus vult peccatorem peccare. Ergo peccans vult in peccando sicut Deus vult eum velle. Ergo peccatum non est peccatum, et peccans non est peccans.

Praeterea, nihil quod Deus vult esse displicet Deo. Peccatum Deus vult esse, ergo peccatum non displicet Deo.

Praeterea, aliquod peccatum Deus vult esse; omne peccatum Deus prohibet esse; ergo aliquid quod Deus prohibet, Deus vult esse. Item, omnis qui facit malum, est malus.

Praeterea, si sic, homo numquam poenitere deberet pro peccato commisso. Quod arguitur sic: de nullo quod Deus voluit fieri debet homo poenitere; sed peccatum commissum ab isto Deus voluit fieri; ergo de peccato commisso ab isto, iste non debet poenitere.

Ad primum istorum dicitur quod actum esse malum est ipsum male fieri, et eodem modo actum esse iustum est actum iuste fieri, actum esse iniustum est actum iniuste fieri. Quia igitur idem actus sit iuste a Deo, et ab homine iniuste, quia contra praeceptum, ideo idem actus potest vere dici bonus et malus, iustus et iniustus. Unde 'bonum' et 'malum', 'iustum' et 'iniustum' et huiusmodi non sunt termini absoluti, sed respectivi, sicut 'simile' vel 'aequale'. Alioquin haec foret impossibilis: 'omne malum [273a] est bonum', sicut ista: 'omne nigrum est album'. Quod autem haec sit vera: 'omne malum est bonum', haberi potest a beato Augustino, *Enchiridion* capitulo 12: „omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa quae mala est, natura non esset”. Ex quo arguitur sic: omnis natura est bonum, ipsa res quae est mala est natura, ergo eadem res est bona et mala. Hoc plane dicit Magister, 2 libro, distinctione 34, capitulo 6, quod in his duobus contrariis, quae sunt bonum et malum, fallit regula dialecticorum, quia eadem res est bona et mala. Quod autem eadem actio, vel idem actus sit rectum et non rectum diversis intentionibus et considerationibus, probatur ex intentione venerabilis Anselmi, *De veritate*, capitulo 8 per tria exempla: „Idem”, inquit, „debet esse et non esse. Debet”, inquit, „esse bene et sapienter. Et non debet esse quantum ab iniqua voluntate concipitur. Et ita quis audebit negare debere esse, quod tanta sapientia et bonitate permittitur? Deneget qui audet, ego non audeo”. Ergo secundum Anselmum peccatum debet esse. Et ultra: „ergo quando fit, iuste fit. Et hoc est verum, quia actus fit iuste et iniuste a diversis”. Primum exemplum Anselmi est de Christo, quod Christus debuit pati

mortem et Christus non debuit pati mortem. Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria. Secundum exemplum, eadem percussio est recta et non recta, quando reus percutitur ab aliquo cuius non interest percutere; recta est, quia ille debet percuti; non recta est, quia ille non debet percutere. Tertium exemplum, clavi ferrei debuerunt penetrare carnem Christi et non deberunt penetrare carnem Christi. Caro Christi debuit dolere, et non debuit dolere. Licet modus loquendi in istis exemplis mihi non placeat, utor tamen eis ad propositum meum.

Dico tunc ad argumentum, quando accipitur 'omne quod fit a Deo, est bonum et iuste fit': concedo, quia idem actus, puta eadem volitio, iuste causatur a Deo, et iniuste ab homine cui praecipitur ne talem actum causet. Et posset concedi quod eadem res est iustitia et iniustitia, sicut eadem res est aequalitas et inaequalitas, similitudo et dissimilitudo, propinquitas et distantia et huiusmodi. Ad secundum, quando arguitur: 'sit 'a' voluntas vel volitio qua Iudas voluit occidere Christum etc.', potest concedi quod Iudas voluit sicut Deus voluit eum velle voluntate beneplaciti, non tamen voluit sicut Deus voluit eum velle voluntate signi sive praecepti. Et ideo Iudas peccavit. Nec consistit rectitudo voluntatis creatae in hoc quod voluntas creata velit sicut Deus vult eam velle voluntate beneplaciti [273b], sed in hoc quod velit sicut Deus praecepit eum velle.

Ad tertium, conclusio est vera proprie accepta, quia nulla res displicet Deo. Dicitur tamen peccatum displicere Deo locutione tropica et impropria, quia sic se habet ad peccantem, sicut homo solet se habere ad alium qui sibi displicet, quia punit eum, si potest, et praecipit ne faciat hoc quod sibi displicet.

Ad quartum concedo conclusionem.

Ad quintum nego assumptum, quia solus ille est malus, qui male facit; et ille bonus, qui bene facit. Sic etiam non omnis qui facit iusta est iustus, sed qui facit iusta iuste, 6 *Ethicorum*.

Ad sextum concedo quod debeo dolere de illo quod Deus voluit me facere voluntate beneplaciti, quia illud idem prohibuerat mihi ne facerem per praeceptum; et quod voluit me peccare, fuit ex voluntate ex conditione, quia ego volui peccare, et non voluntate ex sua electione absoluta.

Quarto, restat videre an voluntas creata tenetur velle quicquid credit Deum velle, an rectitudo voluntatis consistat in hoc quod velit omne illud quod Deus vult eam velle. Et hic distinguo de velle, quia voluntas creata aliquid vult actualiter, et aliquid habitualiter. Similiter aliquid vult in generali, et aliquid in particulari et distincte. Possunt igitur sine assertionem hic dici tria.

Primum, quod voluntas creata non tenetur semper conformare se voluntati beneplaciti ipsius Dei, etiam quando sibi constat de ea.

Secundum est quod voluntas creata tenetur semper se conformare voluntati praecepti Dei actualiter vel habitualiter, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper exercendum actualiter ea.

Tertium est quod voluntas creata semper tenetur se conformare voluntati beneplaciti ipsius Dei agnitae, dummodo non habeat praeceptum de contrario. Primum patet sic: quando Sortes actualiter peccat, Deus vult eum voluntate beneplaciti peccare, sicut patet ex tertio articulo praecedente, quia Deus coagit secum ad peccandum, quia alias impossibile esset quod Sortes

peccaret. Igitur tunc Sortes conformat se voluntati beneplaciti Dei, quia Deus vult eum peccare, et ipsemet similiter, et per, consequens, iste voluntates sunt conformes. Et tamen Sortes non tenetur ad hanc conformitatem, quia, si teneretur, non peccaret. Peccat autem per positum, ergo vult conformari voluntati beneplaciti. Et tamen ad hoc non tenetur, ergo non semper tenetur voluntas viatoris ad conformandum se voluntati beneplaciti Dei agnitae. Quod autem Sortes credat Deum velle ipsum peccare patet, quia credit quod non potest peccare nisi Deus coagat, et scit se peccare actualiter, ergo credit Deum sibi coagere. Ergo credit quod voluntas beneplaciti ipsius Dei sit quod ipse peccet [274a]. Ergo manifeste in isto casu patet, quod homo non tenetur se conformare voluntati beneplaciti ipsius Dei et ideo posset dici quod Deus dicitur aliquid velle dupliciter. Uno modo absolute. Alio modo ex conditione, vel ex quadam conventionem cum creatura rationali.

Primo modo concurrit ad agendum cum omni natura agente naturaliter voluntarie. Illo etiam modo facit quicquid facit praecise per se ipsum. Et ideo omne tale est ab eo absolute volitum et ex electione.

Secundo modo concurrit Deus voluntarie ad coagendum cum natura rationali libera, cui tales leges statuit quod, quicquid ipsa velit, placet sibi coagere ad illam volitionem, licet non semper placeret sibi agere, sicut per illam volitionem denotatur, ita quod, si Sortes vult peccare, placet Deo coagere secum in hac volitione et non impedire eum, vel si impediatur eum, hoc facit per legem communem. Quando igitur quaeritur an voluntas creata teneatur se conformare voluntati beneplaciti ipsius Dei. dici potest quod, loquendo de voluntate beneplaciti Dei absoluta, dicendum est quod sic, quando sibi constat de ea, nisi habeat praeceptum in contrarium. Si vero loquamur de beneplacito Dei secundum quid et conditionato, non oportet quod semper.

Praeterea, ad idem potest argui de aliquo peccante. Revelet Deus Platoni quod Sortes peccat: igitur Plato scit quod Deus vult Sortem peccare voluntate beneplaciti, cui omnes effectus consonant secundum Magistrum. Praecipiat tamen Deus Platoni quod velit Sortem non peccare. Certum est quod Plato tenetur obedire praecepto, igitur tenetur se non conformare Dei beneplacito. Sic igitur sine assertionem potest dici haec conclusio: quod voluntas non obligatur ad conformandum se generaliter in omni casu omni voluntati quam scit vel credit esse voluntatem beneplaciti ipsius Dei. Dico tamen quod sancti in patria forte se conformant voluntati Dei.

Secundo, posset dici quod voluntas creata semper tenetur conformare se in volendo voluntati praecepti, et exinde surgit ipsius rectitudo. Hoc patet sic: voluntas obligatur ad cavendum peccatum, sed impossibile est eam cavere peccatum, nisi velit conformari habitualiter vel actualiter praecepto, sicut probatum fuit supra per distinctiones peccati. Ergo voluntas creata tenetur velle conformari habitualiter vel actualiter voluntati praecepti, hoc est praecepto. Unde, quando dicit Anselmus quod voluntas creata est recta quando vult sicut Deus vult eam velle, debet exponi de voluntate praecepti, non de voluntate beneplaciti. Nam quando Sortes actualiter peccat, Sortes vult sicut Deus vult eum velle voluntate beneplaciti, non tamen voluntate signi sive praecepti.

Tertio, potest dici rationabiliter quod voluntas creata semper tenetur se conformare voluntati [274b] beneplaciti cognitae, dummodo non habeat praeceptum de contrario; et hoc habitualiter vel actualiter, et hoc loquendo de iis quae Deus vult voluntate absoluta, non conditionata.

His visis, dico ad primam formam istius principalis, quando arguitur: 'nullus iuste aliquos gubernans punit eos etc.' <quod> nego istam intellectam de voluntate beneplaciti. Nam ideo iuste punit eos, quia praecipit eis ne facerent. Et quando arguitur quod esset summa causa peccati, concedo. Tamen potest dici quod non est causa peccati, quia ista causalis est vera: 'Deus vult Sortem peccare, quia Sortes vult peccare', et non econtrario. Ideo Sortes est magis causa peccati quam Deus; non tamen est maior causa, vel melior seu principalior. Vel potest concedi quod Deus est summa causa peccati et summe causat. Tamen, hoc non obstante, imputatur creaturae, quod in potestate ipsius fuit Deum esse causam istius peccati. Unde eo ipso quod homo est liber, quia Deus statuit coagendo unicuique creaturae secundum modum naturae suae, sequitur quod homo habet in sua potestate facere Deum coagere et non coagere, sicut sibi placet, quia Deus serviret hominis voluntati. Unde peccatoribus exprobat Deus: *servire me fecistis in peccatis vestris*¹⁵. Contra: Deus libere cooperatur voluntati, ergo non servit. Verum est, sed est metaphorica locutio. Sed quare non subtrahit cooperationem, tunc enim nemo peccaret? Respondeo: quia Deus non vult, tunc enim impediret liberum arbitrium.

Ad secundam formam, quando arguitur quod Deus ordinat de mediis necesse ad finem, sed multi sunt ordinati ad poenam, ergo vult eos peccare, concedo quod vult eos peccare, si velint. Et quia ipsi volunt, concedo quod, quando volunt peccare absolute, vult eos peccare. Et tamen iuste punit eos, quia faciunt contra suum praeceptum. Et quando arguitur: 'frustra fieret infernus, si nemo peccaret', falsum est, tum quia nihil est frustra quod Deus vult esse, tum quia manifestius ostenditur Dei iustitia per ipsum, licet nullum puniret, sicut patibulum non est frustra licet nunquam homo in eo damnetur. Declarat enim se iustitiae esse instrumentum ex ipso quod est.

Ad tertiam concedo quod Deus vult mala fieri, sed, quia praecipit hominibus ne mala fiant, ideo hoc relinquit in eorum dispositione. Et ideo peccant. Et eis debet imputari quod Deus causat peccatum. Quia tamen argumentum videtur niti ad probandum quod mala et peccata sunt de perfectione universi, concedo quod haec perfectio, quae nunc est, exigit mala fuisse facta et homines peccasse. Tamen, si nunquam homo peccasset, non minus fuisset universum perfectum et pulchrum, sed tum alia pulchritudine.

Ad [275a] quartam concedo quod Deus praelegit mala fieri quam ea impedire, et quod mala fieri est bonum. Non tamen est bonum male facienti, sed sibi est peccatum. Et non vult Deus impedire mala fieri, quoniam ipsi placet posse agere libere.

Ad quintam concedo quod unum peccatum est poena alterius: quia fit contra praeceptum, ideo est peccatum; quia nocet facienti, ideo est poena; et generaliter omne peccatum est poena sicut alias ostendetur.

Ad sextam cum arguitur: Deus voluit Christum occidi a Iudeis, ergo voluit Iudeos occidere Christum. Concedo consequentiam et antecedens et consequens. Nec video differentiam inter antecedens et consequens, nisi forte gramaticalem, immo forte in conceptu una mentalis eis correspondet. Et sicut frequenter replicavi, nego istam consequentiam: 'Deus voluit quod Iudei occiderent Christum, ergo ipsi non peccaverunt', quia ipsi habuerunt praeceptum de opposito. Concedo tamen quod Christus fuit iuste occisus et iniuste similiter, et iustum fuit eum mori et

¹⁵ Is 43.24

iniustum similiter, sicut declarat Anselmus, *De veritate*, capitulo 8, ut fuit in quarto articuli istius argumenti allegatum.

Ad septimam concedo quod tyrani et mali homines sunt instrumenta divinae voluntatis, non quod Deus eos necessitet ad persequendos sanctos, sed quia permittit et cooperatur eis in persecutione sanctorum, sicut ubicumque creaturae agenti cooperatur voluntarie agenti secundum positionem cui iste rationes innituntur. Quia tamen illis tyrannis praecepit oppositum, ideo non plus excusantur, quam, si omnino facerent contrarium beneplacito Dei, et Deo resisterent. Unde Augustinus, *Enchiridion* 99, de peccantibus dicit: „quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo illud facere valuerunt”. Quod verbum exponit Magister in 1^o *Sententiarum* dicens sic: „ac si diceret: 'fecerunt contra Dei praeceptum quod appellatur *Dei voluntas*, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem', quia hoc non valuerunt”. Unde dicit Magister similiter quod Deus implet voluntatem suam, hoc est praescientia et voluntatem similiter per malas hominum voluntates, distinctione 48, capitulo 2. Et nota dictum Magistri, 47 distinctione, capitulo 6: „neque”, inquit, „ideo praecepit Deus omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quod vellet ab omnibus bona quae praecepit fieri, vel mala quae prohibuit vitari – si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari vel impediri voluntas eius”.

Ad octavam concedo quod Deus voluit sanctum Stephanum coronari, quia voluit quod sanctus Stephanus voluntarie pateretur. Unde, proprie loquendo, sancti non ideo merentur, quia patiuntur propter Deum, sed quia volunt pati propter Deum. Et certe illa volitio causatur ab eis libere. Et concedo quod Deus coagat ad passionem sanctorum, quia aliter nihil paterentur. Quia nisi Deus coageret persecutoribus, ipsi nihil agerent, et si illi nihil agerent, sancti nihil paterentur. Item, ex alia parte, Deus coagit sanctis concausando volitiones quibus acceptant se pati propter Deum. Haec tamen Dei operatio non diminuit meritum, nec demeritum. Contra: si meritum martyrii consistit in volendo sic pati pro Christo, ergo qui ita intense vellet pati pro Christo, sicut fecit Laurentius sine quacumque passione illata, posset tantum mereri sicut fecit, scilicet Laurentius, dico quod conclusio est vera, non tamen haberet aureolam martyrii.

Ad nonam, de tentatione Christi a diabolo, concedo quod Deus coegit diabolo ad tentandum Christum, et hoc voluntate beneplaciti, quia tamen diabolus propter malum fecit, Deus vero propter bonum. Diabolus fecit vitiose et iniuste, Deus autem iuste.

Ad decimam, de peccatis Pauli ante conversionem, dico sicut dictum est de peccatis aliorum et concedo quod Deus praeordinavit quod illa peccata forent sibi et aliis occasio boni, sed nunquam praecipit quod ipse peccaret, nec consuluit, et ideo peccavit; nihil tamen contra placitum Dei fecit. Haec omnia dicta sint occasione exercitii sine quacumque assertionem. Exemplum potest poni: sint duo servi, Sortes et Plato. Praecipiat dominus Sorti quod trahat navem, et Platoni prohibeat idem. Trahant igitur Sortes et Plato navem. Sunt igitur duae causae partiales istius tractus, et idem opus sic sit ab utroque. Et tamen ab uno iuste et ab alio iniuste, quia Sortes fecit quod debet, et Plato quod non debet. Eodem modo est de Deo et diabolo, vel tyranno. Deus iuste coagit tyranno, vel diabolo in persecutione, quia facit quod eum decet et quod sibi placet. Illi autem iniuste agunt, quia quod non deberent.

Ad quintum principale, in quo per quinque formas arguebatur, quarum prima fuit ista: 'Deus non facit omne illud quod pertinet ad iustum iudicem, ergo etc.', potest dici quod consequentia non valet, quia ad unum iudicem pertinet facere aliquid quod alius iudex licite remittit. Unde antecedens potest concedi, quod Deus non facit omne quod pertinet ad iustum iudicem, extendendo nomen faciendi; quia Sortes tenetur facere 'a' et Plato est unus iudex ad quem nihil pertinet de 'a', et ideo, si dimittat, non sequitur: 'Sortes non facit omne quod pertinet ad iustum iudicem, ergo non iuste gubernat', quia antecedens est verum et consequens falsum. Sit ergo, exempli gratia, quod Plato iuste gubernat. Quod antecedens sit verum patet, quia sequitur: 'Sortes non facit 'a', ergo non facit omne quod pertinet ad [276a] iustum iudicem, ergo non iuste gubernat'. Consequentia patet, quia 'a' est unum de iis quae pertinent ad iustum iudicem, demonstrato Sorte, quia illa propositio: 'Deus non facit omne quod pertinet ad hoc quod ipse sit iustus iudex etc.', nego ad illum intellectum antecedens. Et quando probatur per hoc quod ipse permittit mala fieri, quae posset impedire ne fierent, concedo, sed nego ulterius consequentiam: 'ergo non facit omne quod pertinet ad hoc quod sit iustus iudex'. Nam ipse iuste permittit mala fieri, prohibet tamen ne fiant per leges et doctrinam. Non tamen impedit violenter naturam liberam, sed relinquit eam suae libertati, loquendo de adultis. Parvulos autem, qui non fuerunt participes sacrorum, iuste propter peccatum originale damnat, sicut dictum fuit in tertio articuli principali. Et ad auctoritatem illorum capitulorum decreti dico quod debent intelligi de iudicibus existentibus sub lege, non de Deo, cuius voluntas est lex et omne quod vult iustum est. Unde, si ipsi permittant mala fieri ubi possent impedire licite et iuste, ipsi peccant, sed secus est de Deo.

Ad secundam formam, quando arguitur: 'Deus semper remittit partem poenae condignae, ergo recedit ab aequalitate', dici potest quod poena dicitur condigna alicui culpae dupliciter. Uno modo, quia tam magna est poena, quam magna fuit culpa et tunc esset tanta, quantam ipse meruit qui peccavit. Alio modo dicitur poena condigna culpae, quia tanta est, quantam placet iusto iudici infligere pro ea. Primo modo, Deus punit citra condignum, secundo modo non. Contra: omnis poena posset esse condigna cuicumque culpae; ergo, si infligeret Neroni poenam Iudae, condigna esset utrique utraque. Sed tanta esset modo quanta tunc esset, et modo poena Neronis est minor, ergo Nero minus modo punitur. Dico quod omnis poena est condigna culpae secundo modo: 'quantum placet sibi infligere pro culpa', et non valet consequentia: 'ergo poena minor est diminuta', quia eo ipso quod est ab eo volita est iusta et condigna illo modo. Et ad auctoritatem Anselmi, *Cur Deus homo?*, capitulo 12, quando dicit: 'recte ordinare peccatum etc.', dico quod istud, sicut sonat, est falsum, loquendo de poena satisfactoria, vel qualis debet infligi pro satisfactione, quia multa peccata ad tempus Deus dimittit impunita, quia dissimulat peccata hominum propter poenitentiam. Et tamen non sequitur quod Deus ad tempus relinquat aliquid deordinatum in mundo. Et ideo potest intelligi sic quod ordinare peccatum est statuere leges punitivas et illas opportune executioni mandare. Opportune dico, quando Deo placet.

Ad aliam auctoritatem eiusdem libri, capitulo 20, quod secundum mensuram peccati etc., dico quod mensura peccati est uno modo attendenda secundum mensuram legis cuius est praevaricatio, et satisfactio est mensuranda mensura legis punitivae. Satisfacit autem homo Deo quando poenam subit pro peccato quam placet Deo sibi infligere. Unde omnis poena quae sibi

placet infligi pro peccato est sibi satisfactio condigna. Et ideo illa verba Anselmi et consimilia sanctorum sunt prolata ad modum iudicii humani nobis noti, et non sunt omnia propria iudici divino.

Ad tertium, quando arguitur quod multa videmus impunita in mundo, concedo, videlicet quod puniuntur aliqua, et aliqua remittuntur. Sed bene ordinantur etiam sine punitione, quia sicut Deo placet ita fit, et ideo iuste fit. Mirantur tamen homines quare Deus sic permittit, qui putant Deum obligatum ad regendum mundum suum secundum capita eorum, et tunc male iret negotium. Et ideo, quando expectat, misericorditer expectat, et quando punit, iuste punit, et quando remittit, tam misericorditer quam iuste remittit.

Ad quartum, quando arguitur: 'tanta distantia poenae etc.', concedo quod utraque distat ab alia in infinitum et nego ultra consequentiam. Ergo tantam iniustitiam faciet Deus commutando poenam aeternam in temporalem, quanta fieret commutando temporalem in aeternam.

Ad quintum, quando arguitur: 'nihil pertinet ad iustum iudicem praecipere, nisi quod velit fieri ab eis', dico quod verum est de voluntate permissionis. Unde, si praeciperet eis aliquid, et postea eos impediret, sine culpa eorum, ne illud possent implere, iniuste faceret. Potest tamen contingere quod aliqui faciant se ineptos ad exequendum praeceptum, et tamen Deus vult praeceptum suum stare. Et tamen non placet sibi quod exequantur praeceptum pro tunc, sed vult eos punire, quia fecerunt se ineptos ad exequendum praeceptum. Exemplum de servo qui se inebriat, nec potest pro tunc servire domino suo, nec ideo relaxatur praeceptum de sibi deserviendo, sed manet praeceptum, et tamen dominus pro tunc non vult suum servitium, nec illud ipse potest impendere. Ad Augustinum de praecepto Abrae facto et ceco curato, quae videntur fuisse signa falsa, quia praecepit quod non voluit fieri, dicunt quidam quod videbatur Abrae praecepisse immolationem, quod tamen non fecit. Potest dici quod praecipit sibi immolare filium, et tamen noluit hoc, sicut patuit per effectum. Et si arguitur contra, fictio videtur quod aliquis praecipiat unum et velit oppositum, quia tunc facit signum falsum. Potest dici quod non repugnat iustitiae nec sapientiae Dei fingere, hoc est facere signum quod velit aliquid fieri, et tamen quod nolit illud. Immo hoc expedit utilitati illius cui fit signum, sicut multum expediebat Abrae quod Deus praetendebat se hoc voluisse per praeceptum [277a] quod per ipsum significabatur, et tamen hoc noluit.

Contra: ergo decepit Abraam. Concedo quod ad utilitatem suam decepit eum, vel potest dici quod non deceperit eum, sed Abraam aliter intelligendo quam fuit in rei veritate decepit seipsum. Nam ista non sonant idem: 'facias hoc' et 'volo quod tu facias hoc'. Unde praeceptum Dei potest distingui, quando dicitur 'immola filium'. Uno modo accipitur pro ista: 'volo quod tu immoles'. Alio modo pro ista: 'volo quod tu facias ac si vellem te immolare filium'. Primo modo sic intellexit Abraam praeceptum, secundo modo Deus. Ad exemplum de ceco nato illuminato, credo quod Deus non praecepit sibi ne cuique diceret, licet evangelista hoc verbo 'praecipit' utatur, sed dixit sibi ne faceret ad ostentationem, appetendo Deum de hoc laudari a malis. Unde praecipit sibi ne cui deceret, id est docuit illum ne in vanam gloriam laudes hominum pro benefactis appeteret. Et sic intelligendo potest concedi quod praecipit aliquid aliud quam verba sonant, et non secundum quod verba sonant cum dicitur: 'ne dixeris alicui'. Et potuit esse quod vel

ex circumstantia aliqua, vel dictis Christi praecedentibus, vel modo loquendi seu motu aliquando sensus ille intelligeretur ab illo curato quod Deus praecipit.

Ad sextum principale, quando arguitur: 'nullus detinens de subditis etc.', dico quod Deus plus eis tribuit quam meruerunt, et ideo nullam iniustitiam eis facit. Similiter ipsi illud gaudium non meruerunt habere absolute et statim, sed quando Deo placeret. Similiter retardatio non gravat, quia volunt quod Deo placet de eis fieri. Et quando dicitur quod luunt nunc peccata nostra, quia propterea damnificantur, et hoc est iniustum, dico quod non est iniustum, quia placet Deo et non oportet quod fiat eis recompensatio, quia placet eis retardatio et recompensatum est eis in infinitum illud ultra quod mereri poterant de se ipsis.

Ad ultimum, quando arguitur: 'Deus exigit a reprobis iustitiam etc. et tamen non vult ab eis fieri', concedo; exigit ex actione praecepti, et tamen non vult voluntate beneplaciti, quia ipsi nolunt.

Ad secundam formam septimi argumenti, quando arguebatur: 'duobus peccatoribus decedentibus etc.', concedo quod minus in quantitate remittet uni quam alteri, sed aequale in proportionem, quia utrobique vel secundam, vel tertiam, vel quotannis, ut Deo placuerit, aliam partem. Et sic neutri fit iniuria, sed utrique proportionata misericordia. Et haec de praesenti quaestione.