

SEQUITUR EIUSDEM UNICA QUAESTIO IN TERTIUM SENTENTIARUM

[341a] Utrum filius Dei incarnari potuit. Et videtur quod non, quia sic filius Dei posset fuisse ita similis alteri homini, qui non fuisset Deus, quod nemo potuisset sensualiter discrevisse inter eos. Consequens est falsum, quia, si sic, ponatur quod Christus ita similis fuisset Jacobo, quod Petrus in absentia Christi credidisset de Jacobo quod esset Christus, et adorasset eum adoratione latrariae. Quo posito, quaero an Petrus meruisset, an demeruisset. Non demeruisset, quia error invincibilis excusasset eum. Si dicatur quod meruisset, contra, ex hoc sequuntur duo inconvenientia: unum, quod meruit in credendo falsum et vovendo impossibile, quia credidit Jacobum esse Christum; aliud inconveniens est quod aliquis mereretur committendo idolatriam, large loquendo de idolatria, quia tribuendo latrariam creaturae committitur idolatria, large loquendo de idolatria. Consequens falsum.

Praeterea, si sic, igitur homo vovendo aliquid Christo, magis obligaret se quam iurando de eodem in consimili materia et in consimilibus circumstantiis.

Praeterea, si sic, igitur homo deberet magis velle non esse, quam illi homini inferre malitiose quamcumque molestiam, secundum Anselmum, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 14. Consequens est falsum, quia, si sic, posset aliquis eligere non esse et adnihilari, contra Anselmum, *De libertate arbitri*, capitulo 5 de magnis, et de parvis, capitulo 11, 12 et 13.

In oppositum est Magister, in littera, et tota fides Ecclesiae.

Ad istam quaestionem sic est argutum ut introducerentur articuli, et erunt octo articuli. Primus est utrum votum ex natura voti magis obliget quam iuramentum, ceteris paribus. Secundus, an aliquis deberet potius eligere adnihilari quam puniri poena infernali aeternaliter, si sibi Deus conferret liberam electionem. Tertius, an voluntas possit necessitari ad volendum non esse per poenas. Quartus, an iuste damnatus ad mortem, constitutus in tali casu in quo potest fugere sine iniuria, possit declinare mortem ad quam damnatus est et fugere. Quintus, an adorans diabolum transfiguratum in effigiem Christi excusetur ab idolatria per errorem invincibilem. Sextus, an aliquis possit mereri per fidem falsam. Septimum, an Abraam credidit absolute quod debuit immolare filium suum. Octavus, an Deus possit aliquem fallere. Et potest addi ad hos articulos nonus: ubi dicetur ad quaestionem et ad rationes principales.

Circa primum articulum tria fient. Primo, recitabo articulum cum rationibus cuiusdam socii mei. Secundo, respondebo ad eas [341b]. Tertio, reducam rationes meas.

De primo articulo, videlicet an votum etc., dico quod, si sit aequalis deliberatio et aequalis consensus, et circumstantiae sint omnes pares ex parte materiae, scilicet circa quam fiunt illi actus votum et iuramentum, aequaliter nec magis obligat votum quam iuramentum, sicut nitebar persuadere per quatuor rationes.

Sed contra istam conclusionem arguit quidam subtiliter bene per novem rationes. Quarum prima est ista: frangentes votum continentiae sunt peiores adulteris, 27 quaestione, 1 capitulo meliore proposito. Et est dictum Augustini, *De bono coniugali*: in utroque est transgressio praecepti, sed in adulteris est transgressio iuramenti, scilicet fidei datae, in alio transgressio voti.

Praeterea, contrahentes matrimonium post votum solemne sunt excommunicati ipso iure, *Extra, De consanguinitate et affinitate in Constitutionibus Clementi*; sed contrahentes post peierationem non sunt excommunicati; ergo, ceteris paribus, gravius peccant frangentes votum etc.

Praeterea, aliquis iuret se velle contrahere matrimonium – illud iuramentum est licitum – et ante matrimonium contractum voveat continentiam solemniter. Si igitur iuramentum plus obliget quam votum, sequitur quod ipse post votum continentiae iam emissum de necessitate salutis tenetur contrahere matrimonium. Consequens est falsum. Patet, quia, contracto matrimonio, ante copulam subsecutam licitum est alteri altero invito religionem intrare.

Praeterea, si aliquis primo voveat continentiam et post iuret contrahere, si iuramentum plus obligat quam votum, si contraheret post votum solemne, non impediret matrimonium contrahendum, nec dirimeret iam contractum. Consequens est falsum secundum omnes.

Praeterea, si sic, sequeretur quod tantum, vel plus mereretur aliquis saecularis obediens abbati ex iuramento, sicut religiosus obediens ex voto et, per consequens, non gravius peccaret monachus non obediens abbati, quam saecularis frangens mandatum seu iuramentum fidelitatis. Consequens falsum secundum omnes, et praecipuae secundum Anselmum, *De simili<tudini>bus*. Consequentia patet, quia iuramentum plus obligat, et cetera sunt paria, exceptis illis quae pertinent ad voti solemnitatem et iuramenti fidelitatem, quia ad hoc quod votum sit solemne impediens matrimonium contrahendum et dirimens iam contractum oportet quod solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, aut professionem expressam, vel tacitam factam alicui religioni approbatae per sedem apostolicam, *Extra, De voto et voti redemptione*, libro 6.

Praeterea, arguitur sic: si aliquis iuravit adire terram sanctam, per votum religionis et per ingressum religionis absolvitur ab illo iuramento; igitur iuramentum minus [342a] obligat eum quam votum. Et pono semper cetera paria, exceptis illis quae pertinent ad iuramentum et votum.

Praeterea, in voto difficilior est absolutio, quia est casus reservatus Papae, vel episcopo et a transgressione iuramenti potest simplex sacerdos absolvere, dum tamen non sit periurium in causa sanguinis, vel in haereditatione. Et quicumque absolvit aliquem de aliquo casu reservato episcopo per canonem, vel per statuta provincialia, vel synodalia, sententiam excommunicationis incurrerit, ipso facto in constitutionibus Clementis, *Extra, De privilegio et privilegiatis*, capitulo 1.

Praeterea, in voto est difficilior dispensatio, quia, secundum multos, Papa non potest dispensare de voto continentiae, sed in iuramento faciliter dispensabit – argumentum ad hoc: *Extra, De statu monachorum et canonicorum regularium*, capitulo *Cum ad monasterium*, in fine, *Abdicatio proprietatis* –, sicut et custodia castitatis adeo est adnexa regulae monachali, ut contra ipsam summus pontifex non possit licentiam indulgere. Haec Innocentius III tenet, licet hoc arguens non teneat.

Praeterea, gravius videtur esse peccatum quod immediate est contra Deum et contra seipsum, quam quod est immediate contra proximum; sed transgressio voti est immediate contra Deum et ipsum voventem, periurium <vero> est immediate contra proximum; ergo etc.

Secundus articulus est respondere ad rationes. Et in respondendo ad eas quae movent contra dicta mea, sic procedam: primo, praemittam duas propositiones quas volo supponere; secundo, dicam ad rationes.

Circa primum sit prima propositio ista: 'non semper gravius crimen apud Deum gravius punitur apud Ecclesiam'. Nam verberans clericum ex facili motu irae et sine deliberatione est excommunicatus ipso facto, et volens ex deliberatione occidere patrem et matrem et semetipsum non est excommunicatus ipso facto, et tamen constat quod gravius peccat. Unde notat Apparatus 2, quaestione 1, propositi in diversis casibus, quod gravius crimen minus punitur. Unde casus manifestus est quod uxoricida gravius punitur quam patricida seu matricida, et tamen minus peccat. Patet hoc 33 quaestione, 2 *Admonere*, et capitulo *Latozem*. Et causa est propter pronitatem vitii, ut pronitas refrenetur et retardetur per poenam. Unde *Glossa*, ibidem, non valet argumentum: 'hic gravius punitur, ergo gravius peccavit'. Secundo, propter scandalum; unde fornicatio simplex actu completa propter scandalum gravius punitur quam summa voluntas adulterandi.

Secunda propositio est quod in contractibus et obligationibus factis homini, Deus vel Ecclesia diversimode iudicat et dispensat, ita quod ex difficultate dispensandi cum aliquo obligato voto, vel iuramento non arguitur maior obligatio in illo cum quo non dispensatur. Nec [342b] ista consequentia valet: 'Ecclesia non dispensat in ista obligatione, et dispensat in ista; ergo secunda est minor'. Patet, quia voveant aliqui duo aequali devotione adire terram sanctam, quorum unus est rex, et alius privata persona, et vix sufficiens sibiipsi. Isti duo obligantur aequaliter apud Deum, et tamen Ecclesia facilius dispensaret cum privata persona quam cum rege, non quia rex fuit maiori obligatione obligatus, sed quia plura bona sequuntur ex impletionem voti sui quam ex impletionem voti alterius. Item, profiteantur in religione Sortes et Plato aequali devotione et aequali solemnitate. Et sit Sortes de sanguine regis, et per mortem devolvatur regnum iure haereditario ad Sortem. Instent tunc Sortes et Plato pro dispensatione de toto voto religionis: manifestum est per experimentum quod Ecclesia dispensabit cum Sorte, et negabit Platoni, sicut non habenti causam, cum dispensatio sine causa non sit dispensatio secundum iura. Item, voveant vel iurent Sortes et Plato aequali devotione se daturos ad terram sanctam Sortes 10, et Plato 20: difficilius dispensabitur cum Platone quam cum Sorte, sicut notum est. Et ideo ista consequentia non valet: 'Ecclesia facilius absolvit et dispensat in hac obligatione quam in ista; ergo illa est maior'. Et haec est secunda propositio, et per hoc ad formas argumentorum.

Ad primum, quando dicitur per Augustinum, *De bono coniugali*, quod frangentes votum continentiae sunt peiores adulteris etc., potest dici quod *Glossa*, ibidem, solvit dicens: „forte istud dicitur non quia magis delinquant, sed quia a maiori bono cadunt, vel dicitur esse maius peccatum, quia in Deum spiritualiter committitur”. Haec *Glossa*.

Ad secundum, quando dicitur: 'contrahentes matrimonium post votum solemne sunt excommunicati iure, et non contrahentes post periurium; ergo gravius peccant etc.', dicendum quod non valet consequentia, sicut patet ex prima propositione, quia non valet percutiens clericum excommunicatur, et occidens laicum non excommunicatur; ergo etc.

Ad tertium, quando dicitur quod aliquis iurat se velle contrahere matrimonium, et ante contractum voveat solemniter continentiam; igitur, si iuramentum fortius ligaret, iste, post votum

solemne, continentiae teneretur, primo, istam formam arguendi reduco contra eum, et arguo sic: voveat aliquis contrahere matrimonium, et postea, ante contractum, voveat solemniter continentiam; certum est quod Ecclesia iudicabit pro secundo voto propter bonum seu favorem continentiae; igitur unum votum magis obligat quam aliud aequale sibi. Et sic est rationabile dicere quod ideo magis obligat unum votum quam aliud, quia est de meliori bono, quia tota vis obligationis surgit ex assensu et deliberatione voventis cum promissione facta Deo. Praeterea, voveat aliqua mulier continentiam Deo occulte, et post contrahat in facie Ecclesiae; certum est quod matrimonium stabit, nec licet mulieri votum implere. Igitur fides data in matrimonio fortius ligat quam votum praecedens. Praeterea, voveat aliquis adire terram sanctam, et iuret postea se ingressurum religionem; istud sequens iuramentum praeiudicat voto et, si possit probari, stabit. Unde vicissim invenire possumus in factis Ecclesiae quod aliquando votum praeiudicat iuramento, et aliquando iuramentum voto. Ideo ad formam argumenti facti dicendum est quod non ideo votum continentiae sequens iuramentum de matrimonio stat, quia magis ligat quam iuramentum solumne praecedens, sed quia aequaliter ligat; sed ad maius bonum ligat. Nec sic faciens peierat, quia iuramentum suum in melius commutat.

Ad quartum, cum dicitur: 'si aliquis primo voveat continentiam, et postea iuret contrahere etc.', ad istud dico quod in casu isto iuramentum sequens nec magis obligat, nec minus obligat, quia est illicitum illi personae post votum sic emissum. Nec ideo Ecclesia iudicat quod votum solumne praecedens dirimat matrimonium contractum; non quod magis est obligatorium quam iuramentum in contractu, sed quia obligat ad bonum continentiae, quod communiter iudicatur esse melius quam bonum matrimonii, licet in casu sit minus bonum propter quaedam annexa et propter circumstantias personarum et temporum. Sed Ecclesia iudicat secundum illud quod natum est accidere frequentius. Et ideo favor qui fit in voto continentiae, vel voto religionis non fit propter ligamen obligationis quae contineatur in voto, sed propter excellentem bonitatem continentiae et religionis. Unde, si ponamus quod aliquis iuret solemniter continentiam coram episcopo et postea voveat se contrahere, aequè dirimit iuramentum votum sequens, sicut votum praecedens dirimit gratia materiae iuramentum. Similiter, *Extra, Qui clerici vel voventes contrahere possunt causa*, rursus, habetur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam votum solumne. Ibidem, in *Glossa* dicitur sic: „collige ex hoc quod hic dicitur votum ex sui natura non dirimit matrimonium, sed constitutio Ecclesiae facta super voto”. Unde ista consequentia non valet: 'votum dirimit matrimonium; igitur magis obligat quam iuramentum'. Quia sic sequeretur quod votum solumne magis obligat apud Deum quam votum simplex. Quia solum votum solumne dirimit matrimonium iam contractum, *Extra, Qui cleri., Consuluit*.

Ad quintum, quando sic arguitur: 'quia si sic, sequeretur quod tantum vel plus mereretur aliquis saecularis obediens abbati ex voto, sicut religiosus obediens ex voto; et per consequens non magis peccaret monachus inobediens quam saecularis [343b] frangens fidelitatis iuramentum', ad istud dicitur quod nec consequentia prima valet, nec consequens est inconveniens. Quod consequentia non sit bona patet, quia tenet per hoc quod universaliter ita est, quod faciens illud ad quod magis obligatur, magis meretur, quod non est generaliter verum. Nam si sic, servans hoc praeceptum: *non furaberis*, magis mereretur quam subiens matrimonium, vel vovens continentiam

perpetuam. Similiter, quod primum consequens non sit inconueniens patet in multis casibus. Ponatur quod aliquis sacerdos conveniat cum abbate, fide data, quod seruiat Ecclesiae parochiali istius; iste, ex fide data, tunc tenetur informare parochianos abbatis. Esto quod praedicando convertat multos infideles ad fidem in tali parochia, et postea insistens diligenter ad implendum efficaciter iuramentum praestitum martyrizetur ab infidelibus; certum est quod plus meretur obediendo ex iuramento praestito abbati, quam monachus qui dicit unum psalterium in clauistro ad praeceptum abbatis. Similiter, praecipiens abbas armigero suo, videns innocentem periclitari iniuste, quod interponat vires virtute iuramenti fidelitatis et liberet innocentem, vel mittat eum abbas ad iustum bellum, et liberet patriam, et praecipiat monacho quod fundat aquam super manus suas, et obediat uterque: non est dubium quin saecularis plus meretur. Unde manifestum est quod ex maiori merito, vel minori non arguitur maius vinculum in voto quam in iuramento, nec econtrario, quia potest contingere quod obediens ex voto magis mereatur, et potest contingere quod aequaliter mereatur. Si dicatur quod omnia deberet poni aequalia, tunc oportet imaginari quod casus includit contradictionem, quia, si saecularis iuret obedire abbati in omnibus ad quae obligatur monachus pro semper usque ad mortem, iam non est saecularis, sed monachus, et aequalis est obligatio. Immo maior quantum est ex forma obligandi foret, si Ecclesia ordinaret quod professio religionis fieret per formam iuramenti, sicut modo fit per formam voti, licet forma voti sit magis conueniens ad significandum quod actus profitendi religionem sit mere spontaneus et ob amorem Dei susceptus. Sed, ut detur argumento quantum dari potest in aliquo casu, ponamus quod monachus de licentia abbatis sui voveat Deo aliquid ad quod non tenetur ex voto priori quo factus est monachus, et obliget se saecularis iuramento eidem abbati super communalis casu, et sit licitum utrique, et fiat ab utroque intuitu charitatis pro amore Dei intentione aequali. Concedo quod plus tenetur saecularis quam monachus. Ad secundum inconueniens quod ulterius infertur, quod monachus inobediens non magis peccaret quam saecularis frangens iuramentum, dico quod conclusio [344a] non est impossibilis, immo valde conueniens. Durum enim esset si quaecumque minima inobedientia foret gravius peccatum quam proditio, vel sacrilegium, vel furtum, vel periurium, aut homicidium. Nec credo quod monachus per modicam inobedientiam ita graviter peccaret sicut camerarius abbatis, si iugularet eum de nocte, vel si coquus dominum suum intoxicaret in cibo. Unde ista argumenta non videntur sufficientia ad improbandum quod forma iuramenti est magis obligatoria quam forma voti; quod est principale dictum meum.

Ad sextum, quando dicitur: 'si aliquis iuravit adire terram sanctam, per votum religionis absolvitur; ergo minus obligat iuramentum quam votum', dico ad istud negando consequentiam, quia, si forma arguendi teneret, probari posset quod minus obligaret iuramentum quam iuramentum, et votum quam votum, et minus obligaret votum quam iuramentum. Primum patet sic: iuret aliquis quod adiret terram sanctam, et postea se intrare religionem, et obliget se ad omnia substantialia et ceremonialia illius religionis per formam iuramenti; et sic patebit primum. Secundum similiter patet, quia, ponatur quod aliquis voveat se adire terram sanctam, et postea emittat votum religionis, patet quod secundum praeiudicat primo; ergo, si forma arguendi sit bona, votum magis obligat quam votum; quod est impossibile. Item, ponatur quod aliquis emiseric votum de peregrinando in terram sanctam, et postea, per formam iuramenti, se astringat religioni; sequitur

quod iuramentum fortius ligabit quam votum, secundum formam suam, quod tamen vellet cavere. Et ideo, dicendum <est> ad casum argumenti et ad consimiles, quod non ideo votum sequens de religione praeiudicat iuramento de peregrinando, quia forma iuramenti minus obligat, sed ideo quia votum sequens obligat ad maius bonum quam iuramentum praecedens, et ideo tale iuramentum non transgreditur secundum interpretationem Ecclesiae, sed commutat in melius.

Ad septimum, quando dicitur quod in transgressione voti est difficilior absolutio, quia est casus reservatus episcopo, ergo magis obligat quam iuramentum, nego consequentiam, sicut patuit in secunda propositione. Reservant enim episcopi casus sibi, non quia sunt semper maioris criminis, sed aliquando in minoribus ad terrorem. Unde, ponatur quod mulier ex negligentia, vel ebrietate, vel ruditate necet puerum, vel opprimat, talis non peccat mortaliter, et tamen non absolvitur nisi ab episcopo. Unde fit reservatio non propter immanitatem criminis, sed ad terrorem et cautelam, ut parentes diligentius et curiosius educent prolem suam.

Ad octavum, quia dicitur: 'in voto est difficilior dispensatio; igitur magis obligat', potest dici quod consequentia non valet, sicut patuit in secunda propositione. Et [344b] aliter dicitur quod, ceteris paribus, non facilius dispensaret Papa de iuramento quam de voto. Unde, si Sortes promittat continentiam per formam iuramenti, et Plato per formam voti, et personae sint aequalis perfectionis et conditionis, et circumstantiae omnes sint pares, non esset citius dispensandum cum Sorte quam cum Platone; immo difficilius, si tamen hoc fiat. Non ideo fit quia minor est obligatio iuramenti quam voti, sed quia homines magis proni sunt ad iurandum ex insufficienti deliberatione quam ad vovendum.

Ad nonum, quando dicitur: 'gravius peccatum est quod est immediate contra Deum et contra seipsum, quam quod est immediate contra proximum, sed etc.', dicendum quod maior est falsa, et similiter minor. Maior vero, quia implicat quod aliquod est peccatum quod non est immediate contra Deum, cum omne peccatum ideo est peccatum, quia est contra divinum praeceptum. Minor similiter apparet falsa, quia transgressio iuramenti liciti est immediate contra Deum et etiam contra iurantem. Et aliquando contingit quod est contra proximum, et ideo non est danda talis differentia inter votum et iuramentum, quod iuramentum non potest fieri nisi homini. Potest enim fieri Deo, vel homini per Deum. Quicumque enim iurat homini, obligat se Deo, *Extra, De iureiurando*, capitulo *Debitores*.

Sed contra, si omnis iurans homini obligat in eo se Deo secundum illud capitulo *De iureiurando*, videtur quod homo non possit alteri remittere quod sibi sub iuramento promisit. Dicendum est quod, si illud quod homo sub iuramento promittit, praecise pertinet ad favorem hominis, licet homini remittere iuramentum. Si autem pertineat partim ad honorem Dei, partim ad favorem hominis, non potest homo remittere illud iuramentum. Et sic intelligitur illud capitulum *Debitores*. Et ideo potius, non obstantibus istis rationibus, videtur dicendum quod iuramentum includit virtualiter obligationem voti et superaddit attestationem divinam in maiorem obligationem, ut verum sit, vel verum fiat quod iuravit. Unde iuramentum potest dici votum divina attestatione firmatum.

Iam tertio volo reducere rationes meas. Arguebam enim sic: omnis ratio obligationis quae est in voto est in iuramento, et non econtrario, quia aliqua est in iuramento quae non est in voto;

ergo iuramentum est maioris obligationis. Probatur maior, quod tota ratio obligandi in voto est ex promissione deliberata. Illa autem promissio, quae primo obligat Deo, est mentalis, et non vocalis, sed tanta deliberatio est in iuramento quod fiat illud quod iuratur et tantus assensus; ergo tanta obligatio. Et ultra istam adiungitur divini nominis invocatio in testimonium, quae semper est obligatio, quia propter hoc specialiter fit etc. Ad illud non respondebatur.

Secundo arguo sic: plus irreverentiae fit [345a] Deo in transgressione iuramenti quam in transgressione voti privati. Nam talis interpretativae est blasphemus, quia, quantum in eo est, falsificat seipsum et Deum, transgressor voti non nisi se; ergo maiorem facit Deo irreverentiam.

Ad istud respondetur quod ista consequentia non valet: 'transgressor iuramenti, quantum in eo est, facit Deum falsum; ergo etc.'. Et quod ista consequentia non valet probatur, quia sic desperans, vel impenitens, vel superbissimus homo minus peccaret quam transgressor iuramenti. Similiter uxoricida et matricida et volens interficere omnes homines de mundo.

Sed quod ista responsio non evacuet argumentum probatur, quia sic non arguebatur, sed sic: 'plus irreverentiae fit Deo in periurio quam in transgressione voti; ergo'. Antecedens probatur per hoc quod falsificans iuramentum falsificat se et Deum; sed falsificans votum falsificat se solum; ergo. Istud argumentum tenet gratia materiae tantum in qua fit. Unde deformitas tanta fit in periurio, quanta est in transgressione voti. Maior patet, quia periurus est peior, sed tota deformitas, vel saltem praecipua quae in transgressione voti assignatur est infidelitas contra Deum et contra proximum; ergo etc. Haec est ratio quae adhuc me movet. Instantiae autem quae adducuntur non sunt contra me, quia in illis peccatis sunt aliquae deformitates, propter quas forte possunt adaequari periurio, vel excedere. Tamen conclusio ad quam deducitur non est possibilis, quia possibile est quod periurus gravius peccet propter periurium, quam uxoricida, vel matricida, vel volens interficere omnes homines, vel hereticus, vel schismaticus. Sic enim possent aggravari circumstantiae ex parte periurii et alleviari ex aliis partibus; quod conclusio foret possibilis.

Tertio arguebatur sic: iuramentum ligat ex veritate et divina et humana, votum tantum ex veritate humana; ergo etiam adhuc nihil dictum est.

Quarto, si moverent rationes sumptae de canone, possem probare quod periurium secundum canones gravius punitur quam transgressio voti; ergo. Antecedens patet, quia periurus est infamis, 6 quaestione, 1 *Infames*, 22 quaestione, 5 *Parvuli*, ubi dicitur in *Glossa* quod, si suspitio aliqua est contra periurum, statim habetur pro convicto, cum se expurgare non possit. Ex quo enim semel peieravit, praesumitur quod semper debeat peierare, ut 2 quaestione, 7 *Non potest*. Sed quam gravis poena sit infamia patet pensando quam bonum sit fama.

Item periurus clericus qui transgreditur iuramentum promissum, ab Ecclesia tenetur removeri *Extra, De iureiurando, Quaerelam*.

Item, secundum iura civilia, iurisiurandi contempta religio statim Deum habet ultorem, ut *Codice De iureiurando*, libro 2, quod ideo fit, quia tam grave est, quod nullus eius condignam poenitentiam estimare potest. Unde Seneca, *De beneficiis*, dicit quod contra ingratum nunquam fuit lex statuta quae possit agi contra eum. Cuius causas assignat mul[345b]tas, quia hoc propter sui immanitatem divinae servatur ultioni.

Item periurium gravius est quam homicidium, secundum Thomam. Et quia ipse dicit specialiter contra me in principio quaestioni 2, 2, quaestione 99, articulo 8, ideo specialiter verba sua adduco pro me 1 quodlibeto, quaestione 18, ubi dicit quod periurium est gravius quam homicidium, et quod tenet secundum locum post idolatriam, secundum ordinem praeceptorum. Immo facit argumentum in pede quaestionis, ad probandum quod est gravissimum peccatum. Et est ratio satis bona innitens Scripturae sacre, quae dicit quod homines per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum, dicit Apostolus *Ad Hebraeos* 6. Ex qua auctoritate arguit sanctus Thomas: si homicidium esset gravius quam periurium, frustra in controversia de causa homicidii adduceretur iuramentum ad firmandum illam controversiam; cuius probatio est, quia praesumi deberet quod qui maiorem culpam non verebatur admittere, non vereretur incidere in minorem, sed ad terminandum controversiam in causa homicidii admittitur iuramentum; ergo periurium est gravius quam homicidium. Virtute huius argumenti contingit probare quod periurium est gravius quocumquae crimine, ad cuius probationem admittitur iuramentum. Addit etiam sanctus Thomas quod est quaedam divini nominis denegatio, vel quod apud gentiles iuramentum fuit honoratissimum, sicut patet in principio *Metaphysici*. Quod omne iuramentum valeat ad purgationem criminum, patet ex consuetudine Ecclesiae, *Extra, De purgatione canonica* per totum. Ex his formo talem rationem: illud quod est a Deo institutum ad certificandum in omni causa de veritate, maxime videtur obligare ad dicendum veritatem; sed tale est iuramentum; ergo etc. Confirmatur ista ratio per Apostolum *Ad Hebraeos*, 6. Vult enim Apostolus inducere Iudeos ad constantiam fidei, ut securius expectent haereditatem coelestem, quam Deus promisit Abrae et semini eius et omnibus credentibus. Et in signum quod hoc sperare debeant adduci¹, Deus Abrae dupliciter se obligavit. Primo per promissionem, secundo per iusiurandum, quasi dicat ad confirmandum promissionem factam prius: 'iusiurandum fuit interpositum inter promissionem et impletionem, sicut finis confirmans promissionem'; ergo secundum Apostolum Deus ipse usus est iuramento, sicut quodam maiori vinculo obligationis quam sit promissio; sed tota obligatio quae est in voto est ex deliberata promissione; ergo maius vinculum obligationis est in iuramento quam in voto. Unde dicit Apostolus sic: *Abrae promittens Deus, quoniam neminem habuit per quem iuraret maiorem, iuravit per semetipsum dicens: benedicens benedicam te, et multiplicans multiplicabo te. Et sic longanimiter ferens adeptus est repromissionem gloriae*². Ecce [346a] hic dicit tria: quod promissio facta est Abrae, et per iuramentum firmata, et in Abraam completa. Sequitur consequenter in textu Apostoli *Ad Haebreos*, 6 paulo ante allegato: *Homines enim per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum*. In quo abundantius Deus volens ostendere pollicitationis haeredibus immobilitatem, consilii sui interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus est impossibile mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus *Glossa* abundantius, quia abundanter per promissionem, abundantius per iuramentum, utpote per duas res, scilicet promissionem et iuramentum. Nota quod Apostolus dicit quod confirmatio promissionis et finis omnis altercationis humanae est iuramentum. Similiter quod Deus voluit sic abundantius ostendere

¹ adduci] adducit

² Evrei 6.13-14

immobilitatem consilii sui, ut faceret ultimum possibile fieri, interposuit iusiurandum, quasi non potens plus facere ad certificandum, propter quod fortissimum solatium habent fideles. Nota quod apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne. Et secundum Ostiensem votum et iuramentum videntur esse aequalis firmitatis.

Quinto, potest argui more iuristarum persuadendo sic: aliquis potest absolvere vinculum voti, qui tamen non potest solvere vinculum iuramenti in contractu matrimoniali; ergo. Antecedens probatur sic: votum religionis emissum per professionem a servo potest adnihilari a domino, quando sibi constiterit, sed matrimonium contractum a servo sine licentiam domini sui non potest ab eodem dissolvi, *Extra, De coniugio servorum*, capitulo *Dignum est*, ubi dicitur quod „si dominis contradicentibus et invitis inter servos contracta fuerint matrimonia, nulla ratione propter hoc sunt dissolvenda”. Ergo post votum solemne continentiae potest aliquis contrahere matrimonium, et aliquis potest solvere vinculum voti solemnitis, qui non potest solvere vinculum matrimonii; ergo etc.

Secundus articulus principalis est: posito quod Deus conferret alicui liberam electionem quod eligeret alterum de istis: vel puniri poena infernali in perpetuum, vel adnihilari, an talis deberet, vel posset eligere non esse.

Circa istum articulum quinque fient. Primo, ponam opinionem contrariam cum rationibus. Secundo, arguam contra eam. Tertio, ostendam quod hoc non fuit de mente Augustini. Quarto, dabo intellectum Augustini. Quinto, reducam rationes meas.

Circa primum, ad istum articulum respondetur quod aliquis bene potest velle non esse, quia voluntas est impossibile; tamen non potest eligere non esse. Et haec est, secundum eum, intentio Augustini, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 5, *De magnis*, ubi dicit sic quod „si quis dixerit: 'non esse quam miserum esse me malle', respondebo: 'mentiris'. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori vis nisi ut sis. Et ita cum miser esse nolis, esse vis”. [346b] Item ibidem: „si dixeris: 'ideo magis volo miser esse, quia iam sum; si autem priusquam essem possem consulere, eligerem potius non esse quam ut essem miser. Nunc enim quod timeo non esse, cum miser sum, ad ipsam miseriam pertinet, quia non illud volo quod velle deberem. Nunc autem fateor me quidem malle, vel miserum esse quam nihil; sed tanto stultius illud volo, quanto miserius: tanto autem miserius quanto video non hoc velle me debuisse'. Responsio: 'cave potius ne hic erres ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles; et nunc miser cum sis, malles tamen esse miser, quam omnino non esse, cum esse velis miser. Considera ergo quam potens, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod beati et miseri volunt”. Item, capitulo 13 concludit: „cum igitur quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad tantam cupiditatem mortis impelitur, quod decernit atque arripit mortem in opinione et habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil; immo magis est quam illud quod est inquietum”. Haec Augustinus. Et quia dixi quod tales occidentes se pro miseriis intolerabilibus, simul cum hoc quod volunt esse, habent intentionem aliquam in mente coniunctam intentioni non essendi, puta intentionem quietis a miseria, propter quam intentionem appetunt non esse; et illa intentio non est quietis positivae sed negativae.

Contra hoc arguitur sic: Augustinus dicit: „intentio variat affectionem, ut altera alteram perimat: quies autem maxime habet constantiam in qua tenetur, quod dicitur 'intentio' cum omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur, ita ut cum errore credat se non esse futurum, nec tamen hoc desiderat, sed quietus esse et ob hoc magis esse desiderat”. Unde concludit in fine: „quapropter, nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem delectet”.

Circa secundum articulum socii in hac quaestione resolutio stat breviter in isto: quod, licet homo possit velle non esse, non tamen potest eligere non esse, quia voluntas est impossibilium, sed electio non.

Sed contra istud arguo et primo ostendo quod electio, large loquendo de electione, ita potest esse impossibilium sicut voluntas. Et arguo sic: omne illud quod duobus consideratis potest alteri praeacceptari et praeoptari, potest eligi. Sed possibile est aliquem conferre adinvicem an malit Deum non esse, an seipsum non esse, et post deliberationem potest eligere et malle Deum non esse; ergo praeeligit impossibile.

Praeterea, mulier prima, quando eligit transgredi divinum praeceptum, credens et appetens Dei quamdam aequalitatem, secundum Magistrum in 2 *Sententiarum*, tali quidem electione aut elegit possibile, vel impossibile. Si impossibile, habetur propositum. Si possibile, igitur possibile fuisset quod ipsa ha[347a]buisset similitudinem Dei cum quadam aequalitate, quia hoc appetiit secundum Magistrum *Sententiarum*.

Praeterea, socius in respondendo ad quoddam argumentum meum quo volui probare quod homo potest eligere ratione non errante adnihilare, concedit quod hoc est verum, lege mutata quae nunc est de immortalitate animae. Argumentum fuit tale: omne quod potest iudicari a ratione non errante esse medium ad beatitudinem, potest eligi a ratione non errante; sed adnihilari per aliquot dies est huiusmodi; ergo etc.

Respondet socius quod istud argumentum non est contra eum, quia posuit quod leges nunc institutae non mutantur, sed, stante lege quae nunc est, non potest eligere non esse.

Sed contra arguo sic: mutata lege quae nunc est, homo potest eligere non esse, sed legem mutari est possibile; igitur hominem eligere non esse est possibile.

Praeterea, aut Deus potest adnihilare hominem, vel non. Si non, hoc est contra Augustinum, *Super Genesim*, et contra Anselmum, *De libero arbitrio*, capitulo 8, volentes quod totam substantiam quam Deus creavit de nihilo potest redigere in nihilum. Si sic, igitur hominem adnihilari est possibile; ergo non impedit aliqua impossibilitas quin, sicut homo potest velle non esse, ita potest eligere non esse.

Praeterea, Christus dicit de Iuda, *Matthaeum*, 26: *bonum erat ei si natus non fuisset homo ille*. Unde Hieronimus in *Glossa*: „non autem ideo putandum est eum ante fuisse nasceretur, quia nulli potuit esse bene nisi illi qui fuerit, sed simpliciter dictum est melius esse non subsistere quam male subsistere”. Idem, super consimile verbum *Marci*, 10: „melius est enim non esse quam ad tormenta esse”. Ideo Theophilus de Iuda dicit: „postquam ad tantam devenit malitiam melius fuisset ei si natus non fuisset”. Et licet Augustinus inter alios sensus ponat unum sensum moralem,

et talem quod melius illi fuisset si non fuisset natus et vocatus ad apostolatum, tamen, illo sensu non obstante, habuit alium sensum litteralem, sicut satis patet ex serie litterae.

Praeterea, quaero utrum possit esse vera electio sequens iudicium, an non. Si sic, igitur ponatur quod error sit tantus quod iudicet aliquid possibile esse quod impossibile est. Sicut si crederem quod possem aedificare turrinam quae se extenderet extra celum sicut forte fuit de filiis Noe post diluvium; igitur possem hoc eligere. Narrat etiam Suetonius de Caio Caligula, libro suo *De vita 12 Caesarum*, sicut nunc occurrit, quod ipse iussit ballistarios et sagittarios dirigere tela in coelum contra Iovem, quia pluerat in festo regis. Si dicatur quod non est vera electio sequens iudicium erroneum, igitur sarraceni et pagani et credentes falsas sectas et propter illas multa facientes non vere [347b] eligunt in talibus actibus. Si dicatur quod Aristoteles dicit, 3 *Ethicorum*, quod electio non est impossibile, dico quod vult dicere quod electio, stricte accepta, quae est immediatum principium operandi secundum electionem, non est nisi respectu illius quod creditur esse possibile, quia nullus incipit se movere ad agendum vel consequendum aliquid quod pro tunc apparet impossibile sibi, quia sic simul et sub eadem intentione appareret aliquid sibi possibile et impossibile; sed certe aliquis potest velle illud quod scit esse impossibile, et velle illud esse possibile et verum. Sic igitur videtur quod homo possit eligere non esse, quia hominem non esse non est impossibile, ut manifestum est, quod tamen socius ille assignat potissimum pro ratione quare non potest eligi, quia est impossibile.

Tertio, sicut alias ostendi, vel oportet concedere quod Augustinus ibi dicat contradictoria, vel quod intendit dicere quod homo possit eligere non esse. Nam expresse dicit capitulo 13 quod forte sunt aliqui gentiles, qui, cum se interemerunt, crediderunt se omnino nullos futuros, et tamen elegerunt se interimere. Item, capitulo 12: „qui magis vult non esse ne miser sit, quia non esse non potest, restat ut miser sit”. Praeterea, secundum Augustinum, 12 *De Trinitate* et multis aliis locis: miseriam nemo potest velle. Et secundum Anselmum, *De casu diaboli*, capitulo 22: „nemo potest velle scienter unde miser sit”; igitur a multo fortiori nec miseriam. Ponatur igitur quod Deus diabolo tribuat electionem istorum duorum, videlicet vel adnihilari, vel esse miserum, et relinquat eius naturam in propria libertate. Sequitur quod neutrum istorum poterit eligere, quod dicere est multum irrationabile. Sequitur enim quod idem summe odit miseriam, et summe odit non esse in miseria; quod videtur includere contradictionem. Et ideo, si summe odit miseriam, nihil tantum odit.

Praeterea, quod homo debet magis eligere non esse in miseria quam sic esse in miseria, si sibi a Deo detur electio, probo, quia miser, inquantum talis, odit Deum et peccat continue, quia poena non facit miseriam sine culpa, et miser scit se non esse liberandum a miseria nisi per non esse. Stante igitur isto dictamine in mente hominis, vel quod peccabit in perpetuum, vel quod adnihilaretur, quaero quid istorum debeat velle. Si adnihilari, habeo propositum. Si esse miserum, debet eligere in aeternum peccare, et aeternaliter odire Deum; igitur hoc debet eligere secundum rectam rationem. Sed nullus peccat in sequendo illud quod recte eligit exequendum; ergo iste in peccando non peccat; quod est impossibile. Istud videtur directe contra socium, qui dicit quod deberet citius velle peccare in aeternum et damnari quam adnihilari.

Praeterea, damnati de facto vellent non esse et [348a] mallent non esse quam esse in illa miseria. Hoc probo per duas auctoritates venerabilis Anselmi, quarum prima est *De casu diaboli*, capitulo 6, ubi dicit sic: „sic igitur angeli distincti sunt, ut adherentes iustitiae nullum bonum possint quo non gaudeant, et deferentes eam nullum bonum posset, nec vellent quo non careant”. Ex quo arguo sic: quaero utrum diabolus vult illud esse quod habet, an non amat illud esse quod habet. Si vult et amat illud esse quod habet, ergo amat et vult bonum quod habet, et bonum qui non caret – contra Anselmum. Si non amat illud esse, habeo propositum. Secunda auctoritas eiusdem ponitur *De septem beatitudinibus*, capitulo 8, ubi dicit sic: „tanta impotentia eos consequitur, ut omnino nihil eorum quae voluerint possint, et quicquid habuerint nolint”. Ex hac secunda parte arguo sic: nihil habent quod volunt; <sed> esse habent; ergo esse nolunt. Et ideo doctores communiter, super 4 *Sententiarum*, distinctione ultima, tenent quod damnati de facto vellent non esse, voluntate consequente deliberationem, sicut sanctus Thomas et Richardus de Mediavilla et multii alii.

Praeterea, Aristoteles, 3 *Ethicorum*, capitulo 6, secundum Thomam dicit quod mors est eligibilior turpi fuga ipsi forti. Unde dicit: „his enim quidem turpe fugere, et mors tali fuga eligibilior forti.” Sed aliquis potest esse fortius, qui nullam speciem habet de vita alia; igitur, secundum virtutem fortitudinis eligens, potest eligere non esse. Confirmatur haec ratio per hoc quod dicitur infra, capitulo 7, videlicet quod fortis debet sustinere mortem tam propter turpe sicut propter bonum. Hoc est dictu: pertinet ad fortem sustinere mortem ad vitandum turpe et vitiosum sicut propter bonum, sed maximum turpe est in perpetuum odire Deum, quod damnati faciunt; ergo adnihilari citius est eligere quam damnari. Confirmatur adhuc, quia quaero an apud illos qui non ponunt aliam vitam esse possint esse virtutes morales, an non. Si non, ergo nec liberalitas, nec magnificentia, nec recta ratio de istis agibilibus, cuius oppositum experimentaliter scitur. Si sic, ergo inter tales virtuosius esset mori pro republica et, per consequens, adnihilari.

Sic igitur patent istae conclusiones; licet dissutae propter festinationem rationes ordinauerim, videlicet quod homo potest eligere potius non esse quam damnari; secundo, quod homo debet potius eligere non esse quam damnari, secundum rectam rationem, sub conditione tamen, posito scilicet quod Deus vellet eum adnihilari; tertio, quod de facto damnati mallent non esse quam sic esse, licet vitiose hoc velit, quia vellent non esse, non ut carerent culpa, sed ut carerent poena; quarto, quantum ad processum beati Augustini, 3 *De libertate arbitrii*, capitulo 12 et 13 *De parvis* et 5 *De magnis*.

Sciendum quod principalis intentio beati Augustini est in illo libro ostendere quod peccatum naturalis non debet imputari Deo. In illa autem parte specialiter agit contra aliquos, qui volebant dicere quod melius esset animam non esse quam esse peccatricem, occasione cuius dicti investigat istam quaestionem: an eligibilius, vel melius sit omnino non esse, quam miserum esse. Et circa hanc quaestionem primo procedit disputative, secundo determinative, capitulo 13, ante medium ibi: „Verumtamen, ut de hac re tota dicatur, si potero, dicam quod sentio etc.”, ubi vult dicere quod quicumque seipsum necat per miseriam, habet in se duas notitias, et duas affectiones: unam notitiam habet huius quod est 'carere poena', et aliam istius quod est 'non esse'. Unde talis dictat apud se: 'bonum tibi esset sine poena esse, etsi non esses, careres poena

hac'; vel in prima persona: 'bonum esset mihi sine poena esse, etsi non essem, carerem hac poena'. Et per has notitias ex deliberatione, sive ponatur in tali falsa opinio de mortalitate animae suae, sive non, potest eligere non esse. Unde nihil aliud vult Augustinus nisi quod non esse, vel adnihilari non est eligibile propter se. Hoc est propter apprehensionem unius solius intentionis, quae est non esse; est tamen eligibile propter aliud, propter adiunctionem alterius intentionis, sicut esse in luto non est eligibile propter se, sed propter centum marchas auri. Et sic concordat Augustinus cum Aristotele, 5 *Ethicorum*, capitulo 5, secundum Thomam autem 9 *Ethicorum*, capitulo 11. Unde, 5 *Ethicorum*, dicit sic: „in boni enim ratione sic minus malum est magis eligibile maiori”. Nono autem *Ethicorum* declarat quod esse, vivere, et huiusmodi sunt bona secundum se diligibilia, propter quod esse omnibus videtur delectabile. Et statim, quasi removens dubium de eligentibus non esse et se interimentibus propter miseriam, subiungit: „Non oportet autem accipere, id est hoc quod dictum est intelligere de illis qui habent malam vitam, id est vitiosam vitam, propter quod non videtur eis quod sint digni esse, neque corruptam, sicut evenit quibusdam ex corruptione naturae et superabundantia melancholiae, neque in interstigiis, id est in excessivis poenis, propter quas evitandas apud tales iudicatur delectabilius non esse quam esse. Aliter autem generaliter omnibus videtur delectabile esse”. Et beatus Augustinus videbatur, capitulo 11 et 14, niti ad probandum quod in nullo casu est eligibilius non esse quam miserum esse; quasi determinans quomodo debeat intelligi, incipit sic: „verumtamen, id est non obstantibus prius dictis de hac tota re, id est quam a principio discussi, si potero, dicam quod sentio. Et non secundum praedicta, sed secundum dicenda sentio”. Et in tota parte capituli usque in finem nihil aliud determinat, nisi quod ille qui eligit mortem, habet unum in opinione, et aliud in sensu. In opinione habet errorem, quia omnino deficiet; in sensu naturale desiderium quietis, ita quod in tali sunt due affectiones, quarum una est talis: 'vellem carere poenis et esse', et alia talis: 'volo non esse, ut caream poenis'. Unde non eligit non esse simpliciter, sed ut careat poenis et ne sit miser. Et ideo, ut simul stant quod ego nolo esse in luto absolute et quod volo esse in luto sub conditione, ut habeam centum marchas auri, ita simul stant quod damnatus non vult non esse absolute et propter se, et tamen vult non esse ut careat poenis. Et pro hac intentione Augustini remitto vos ad textum. Et videbitis quod oportet sic dicere, vel imponere Augustinum dixisse contradictoria.

Ad primum argumentum quod est de dicto Augustini, capitulo 11: „si quis dixerit: 'me non esse quam me miserum esse mallet', respondebo: mentiris”, dico quod iste terminus 'mallet' accipitur dupliciter: uno modo proprie, alio modo extensive et improprie. Primo modo non potest homo dicere: 'malo hoc quam illud', nisi utrumque vellet, quia quid nominis istius termini 'malo' est 'magis volo', et si magis volo hoc quam illud, volo hoc et illud. Alio modo accipitur iste terminus 'malo' extensive et improprie. Et sic dicimus nos: 'malo hoc quam illud', etiam quando alterum nolumus, sicut dicimus nos malle suspendi quam adulterari, et tamen neutrum volumus. Et si actualiter vellem alterum, puta suspendi, tamen reliquum nullo modo vellem. Et sic etiam dicimus quando datur nobis optio de duobus; quod tantum alterum eligamus, dicimus: 'malo hoc quam illud', hoc est dictu: 'volo hoc, et non illud'. Dico ergo quod accipiendo 'malle' proprie, beatus Augustinus dicit verum; quia quicumque dicit quod vult esse miser, et simul vult non esse, ne

miser sit, mentitur, manifestum est. Si autem capitur 'malle' secundo modo, non est verum quod dicit Augustinus, quia damnatus de facto potest hoc dicere sine mendacio, sicut superius patuit.

Ad secundum dictum Augustini, dico quod bene reprobatur illam responsionem dicentis quod ex miseria est quod miser non potest velle non esse, quia illud dictum est falsum et stulte dictum, quia, si priusquam esset posset consulere an vellet esse miser, an non esse miser, eligeret non esse; fatua positio est et non intelligibilis, quod non esse eligeret. Et quando dicit in fine: „considera igitur quantum potes, quam bonum sit ipsum esse quod beati et miseri volunt”, concedo quod stant simul quod miser vellet esse, et tamen vult non esse potius quam miser esse, sive sint due affectiones, sive una. Ista etiam auctoritates ponuntur in processu disputative, et non determinative.

Ad tertium dictum Augustini quod ponitur capitulo 13: „cum igitur quisque credens quod post mortem non erit etc.”, dico quod illa auctoritas est pro me, quia expresse [349b] dicit quod aliquis credens se omnino deficere per mortem, cupit et arripit mortem, sed certe hoc est per errorem in opinione qua credit animam esse mortalem et per desiderium quietis negativae, quod est carere poenis per non esse. Et quando Augustinus dicit quod illa quies maxime importat constantiam in qua includitur esse, et sic talis vult esse quietus, sed quietum esse est esse positive, potest dici quod Augustinus loquitur de hoc secundum quod evenire solet communiter in his qui occidunt seipsos. Tales enim absorpti prae tristitiis volunt antecedens ad contradictoria, quia simul intendunt non esse et quietum esse. Hoc tamen non est necesse de illo cui datur optio ante miseriam, ut eligat se ad nihilari, vel perpetuari in miseria. Talis enim bene scit quod non requiescit positive nec privative, sed quiescit negative et non torquebitur, et hoc vult. Unde praelegit non esse, ut non torqueatur, quam esse, ut torqueatur, et tamen mallet esse sine tormentis. Similiter vult Augustinus ibi dicere quod affectione naturali desiderat esse, et affectione deliberata appetit non esse. Ideo dicit „cum errore et per errorem credit se non futurum”, non tamen idem naturali affectione, sed naturali affectione desiderat quietus esse, et sic magis esse; tamen manifestum est quod voluntate deliberata eligit non esse, quia certum est quod actualis volitio est principium ad sui spontaneam occisionem, cum opinione ut nunquam sit.

Iam quinto reducam rationes quas feci ad conclusionem meam. Prima fuit haec: omne quod potest iudicari esse melius, vel minus malum a ratione recta, vel erronea, potest a sic iudicante praelegi, sed non esse, vel ad nihilari potest iudicari melius, vel minus malum a ratione recta, vel erronea; ergo potest a tali ratione recta, vel erronea eligi. Maior patet propter libertatem voluntatis, quae potest velle omne quod intellectus iudicat esse volendum. Ad istam rationem respondet socius sic: negatur minorem, tum quia ad nihilari, vel non esse non est aliquid, secundum Augustinum, 3 *De libero arbitrio*, ut superius visum est, et si non est aliquid, non est melius; tum quia per eandem rationem ad nihilari non potest esse minus malum, quia omne malum est aliquid. Et ideo ista est neganda: 'ad nihilari est minus malum quam esse miserum, quia ad nihilari nihil est'. Et potest probari quod non esse, vel ad nihilari sit minus malum quam esse miserum, quia revelet Deus alicui quod, si velit ad nihilari per quinque dies, salvabitur et integrabitur ad vitam eternam, ad nihilari in tali casu non esset malum. Praeterea, quod ad nihilari non sit malum, probat socius subtiliter, quia, si sic, vel culpa, vel poenae. Non culpa, planum est. Nec poenae, quia, dato quod sic, sicut arguit

Anselmus, *Monologion*, 11, tunc anima rea post tantam culpam reciperet esse quod habebat ante omnem culpam, quippe antequam esset, nec culpam habere nec poenam sentire poterat [350a]; ergo, si anima contemnens illud ad quod facta est, sic moritur ut nihil sentiat omnino, non similiter se habebit sine omni culpa.

In responsione ista duo continentur: primo, quod adnihilari nec bonum est, nec malum, quia non est aliquid; secundum, quod spiritualiter non est malum poenae, quia secundum Anselmum anima peccatrix non potest debite puniri per adnihilationem. Sed neutrum istorum est convenienter dictum, ad vulgarem modum loquendi in moralibus, nec ad philosophicum modum loquendi in moralibus. Primum non, quia sicut alias ostendi, isti termini 'bonum' et 'malum' aliquando praedicantur de terminis supponentibus pro rebus, et aliquando de non supponentibus pro rebus, sed de verbis infinitivi modi, et de dictis propositionum. Et sic communiter accipitur bonum morale et virtuosum, quemadmodum dicimus mortem sustinere propter bonum reipublicae, quando oportet et secundum quod oportet. Manifestum est quod subiectum istius propositionis non supponit pro aliqua re, et ideo non sequitur: 'sustinere mortem etc.' Non est aliquid, stricte accipiendo ly 'aliquid'; ergo non est bonum, quia antecedens est verum et consequens falsum. Similiter, iuste iudicare est bonum, et furari est malum, et occidere hominem est malum, et tamen manifestum est quod nulla res est occidere hominem illicite. Et ideo planum est moraliter loquendo quod haec consequentia non valet: 'hoc non est aliquid, seu non est aliqua res; ergo non est malum', sicut nec ista consequentia valet: 'iste non facit aliquam rem; ergo nec male facit, nec bene facit', quia ista propositio et consimiles: 'dare eleemosynam est bonum', 'furari est malum', 'occidere hominem illicite est malum' equivalent istis: 'qui dat eleemosynam, bene facit', 'qui furat, male facit', 'qui occidit hominem illicite, male facit', et tamen nihil facit, quia nullam rem facit. Simile est de talibus: 'delinquentem punire est bonum', 'remittere poenitentem est bonum', et sic de multis aliis. Unde ista consequentia non valet: 'non esse vel adnihilari non est aliquid; ergo non est malum'. Praeterea, si illa consequentia foret bona: 'hoc non est aliquid; ergo non est malum', demonstrando dictam propositionem acceptam significative, sequitur quod execari non foret malum, dato quod fiat sine poena sensus; similiter decollari non esset malum poene, nec mori, nec occidi per eadem rationem, quia caput dividi a corpore nulla res est, nec animam separari a corpore, nec cecitas est aliqua res magis in oculo ubi debet esse, quam in lapide ubi non debet esse, sicut dicit Anselmum, *De conceptu <virginali>*, capitulo 5. Unde omnino ista conclusio est contra mentem Anselmi ibidem, qui probat quod iniustitia nihil est, sicut cecitas nihil est. Et peccatum nihil est, secundum Augustinum et Anselmum, et tamen semper dicunt quod peccatum est malum, et qui [350b] peccat male facit. Praeterea, Anselmus, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 14: „omne bonum tam bonum est quam mala est eius destructio”; ergo destructio boni est malum, sed destructio boni nihil est, id est nulla res est; ergo non sequitur: 'non est aliqua res; ergo non est malum'. Confirmatur, quia occidere Christum nulla res est, et tamen occidere ipsum fuit malum. Praeterea, divitem depauperari et spoliari in casu est sibi malum, et tamen hoc nulla res est. Unde manifestum est istum modum loquendi non esse verum, nec a sanctis esse approbatum.

Secundum, in quo dicit quod adnihilari non est malum poenae, non est verum. Immo adnihilari potest esse malum poenae, sensus et damni. Si enim Deus adnihilaret hominem

successive et paulative per partem ante partem, manifestum est quod una pars doleret propter carentiam alterius, et homo tristari posset in corde propter adnihilationem talium partium exteriorum, et si poena auferretur. Et sic, si angelus vel Deus sine doloris illatione furaretur oculum hominis, homo, quando perciperet oculum sibi deesse, gravaretur. Similiter, quod adnihilari potest esse malum poenae probo sic: omne quod potest infligi voluntati contrarium vel contradictorium appetitui voluntatis potest esse poenale illi voluntati; sed adnihilari per te est summe repugnans appetitui voluntatis, et Deus potest statuere quod voluntas, si peccet, adnihilaretur; ergo adnihilatio potest esse poena statuta pro culpa. Et si dicatur quod nihil potest infligi sicut poena pro culpa, nisi maneat subiectum suscipiens talem poenam, hoc non est bene dictum, quia tunc mors non posset infligi sicut poena. Similiter, iura puniunt hominem non solum in se et pro tempore vitae suae, sed etiam pro semper et in haeredibus et in exilio totius prolis et in multis aliis casibus. Confirmatur ista ratio per intentionem Augustini, 21 *De civitate Dei*, capitulo 11, ubi ostendit quod poenae sunt diuturniores peccatis secundum omnia iura. Unde non est maior ratio quod adnihilari debeat negari poena quam mors. Si dicatur quod mors ideo dicitur poena, quia mortem praecedat alteratio, quae est poena sensus, sed sic nihil est in adnihilatione, unde quando dicitur quod mors est poena, non accipitur mors pro corruptione subita subiecti, sed pro transmutatione quae paulatim inducit mortem. Contra: ponamus quod aliquis posset occidi subito; constat quod maleficus non minus infligeret mortem quam modo fecit. Similiter ista responsio non valet, nisi quantum ad poenam sensus tantum, quod omnis poena esset poena sensus, et ideo dicendum <est> quod omne illud dicitur poena alicui, quod ipse refugeret et detestaretur, si esset. Praeterea, Deus bene facit homini in conferendo esse sibi. Unde Philosophus, 8 *Ethicorum*, capitulo 14, dicit quod filii non possunt retribuere diis, nec parentibus ad condignum. Ergo dare esse est beneficium. Ergo, ex opposito, auferre esse est inferre damnum [351a].

Sed quid inquit, dices ad Anselmum, quando probat quod anima Christi puniretur, similiter Antichristus puniretur, et homo ab aeterno fuisset punitus, et poena praecessisset culpam, et Deus fuisset prius ultor quam homo peccator, quod est inconveniens. Similiter sequitur quod beata virgo fuit punita et anima Christi, quia utraque fuit aliquando non ens, hoc est neutra semper fuit.

Praeterea, omnis poena alicui est poena, et omne damnum alicui est damnum. Si ergo adnihilatio Sortis sit poena, vel possit esse poena, vel ergo Sorti, vel alteri. Non alteri, notum est. Si Sorti, vel quando est, vel quando non est. Non quando non est, quia tunc nihil est sibi poenale, nec aliquid est sibi damnum. Si quando est, contra: tunc adnihilatio Sortis non est, ergo non est sibi damnum, vel poena; ergo adnihilatio non potest esse poena.

Ad primum dicendum <est> quod isti duo termini: 'non esse' et 'esse adnihilatum' non convertuntur. Unde 'non esse' dicitur de aliquo termino significative accepto, de quo non dicitur 'esse adnihilatum'. Nam haec est vera: 'Antichristus non est', et haec est falsa: 'Antichristus est adnihilatus', et ideo plus importatur per 'esse adnihilatum' quam per 'non esse', sicut patet per diffinitiones exprimentes quid nominis utriusque termini. Unde 'adnihilatum esse' est aliquid primo fuisse, et postea secundum nullam partem sui esse. 'Non esse' autem non dicit aliquid prius fuisse. Et ideo 'esse adnihilatum' vel 'adnihilari' potest importare poenam expressam significatione, licet 'non esse' non exprimat poenam, quia poena importat aliquid esse, vel fuisse

punibile. 'Non esse' non significat aliquid fuisse. Et ideo patet quod nec Antichristus punitur, nec homo ab aeterno puniebatur, sed dicitur quod latro puniebatur morte, et Iudas puniebatur suspendio.

Ad secundum dicitur quod per illam formam contingit probare quod nulla actio est poena, nec mors est poena damni, capiendo mortem pro separatione animae a corpore, quod non est verum. Sed procedit istud argumentum, ac si poena damni, vel damnum foret terminus absolutus, et supponeret pro una re qua demonstrata posset vere dici: 'haec est poena', vel 'hoc est damnum'; quod non est verum. Unde tales propositiones: 'mors est damnum', 'adnihilatio est poena', et consimiles sunt falsae de virtute vocis, quia ex forma denotatur quod subiectum supponit pro aliqua re respectu huius verbi 'est', sed improprie accipiuntur pro aliis, sicut ista: 'mors est damnum' exponitur per istam: 'qui est et non erit, damnificabitur'. Eodem modo 'adnihilatio est poena' per istam: 'si aliquid est, et postea secundum nullam partem sui erit, de eo fiet quod homo universaliter nolle'. Et licet talis modus loquendi non sit omnino proprius: 'adnihilatio est poena', tamen, propter brevitatem loquendi, magis eligit communitas hominum sic loqui quam per eius interpretatio[351b]nem. Tunc, ad formam argumenti: 'omnis poena alicui est poena aut dum est, aut dum non est etc.', dicitur quod istae propositiones possunt accipi vel improprie pro aliis, vel proprie. Secundo modo sunt falsae, primo modo sunt verae, et est sensus: 'per quamcumque poenam aliquis puniebatur, et per quodcumque damnum aliquis damnificabatur'. Et ideo, quando arguitur: 'si adnihilatio Sortis possit esse damnum Sortis, aut quando est, aut quando non est', dicitur quod quando non est. Unde, in primo instanti in quo haec est vera: 'Sortes non est', verum est dicere: 'Sortes immediate ante hoc fuit, et modo non est'. Et si esset, melius iudicaretur sibi esse quam non esse, Sortem esse in bona dispositione. Et ideo Sortem esse et postea non esse dicitur poena Sortis, vel damnum. Et non est quaerendum quae res est 'Sortem primo esse et postea non esse', et 'Sortem esse' iudicari melius rationabiliter quam 'Sortem non esse'.

Secundo, arguebam ad probandum quod damnatus actualiter voluntate deliberata vult non esse, quia magis disconveniens est damnato sua poena quam sit conveniens suum esse. Hoc probatur, quia, si poena damnati foret minus disconveniens suae voluntati, quam suum esse est conveniens, plus delectaretur de hoc quod esset, quam tristaretur de eo quod in tali poena esset; ergo damnatus appraehendens se esse, vel se esse miserum, iudicat se esse miserum magis disconveniens esse suae voluntati, quam se esse sit conveniens suae voluntati; ergo magis odit se esse miserum, quam diligit se esse. Ergo mallet se non esse quam esse miserum.

Ad illud respondetur negando assumptum primum, istam videlicet: 'magis disconveniens est damnato sua poena, quam conveniens sit suum esse', et hoc quia esse damnati non est aliquid nisi ipsemet damnatus. Sed ista responsio in nullo vadit ad argumentum. Nam placet mihi quod esse non sit res, sit addita rei quae dicitur esse; sed sumo istam propositionem: 'damnatus appraehendens se esse miserum est suo appetitui magis disconveniens quam se esse sit conveniens'. Sed ad probationem istius, quando arguitur quod si non, damnatus magis delectaretur de eo quod esset, quam tristaretur de eo quod miser esset. Dicitur quod delectatio, vel gaudium dicitur dupliciter: uno modo, est actus elicited, vel passio proveniens ex coniunctione convenientis cum convenienti, et alio modo dicitur naturalis complacentia. Primo modo, non gaudet damnatus

de suo esse, quia esse suum est ipsemet. Secundo modo, conceditur quod damnatus magis gaudet de eo quod est, quam tristetur de eo quod miser est. Sed contra, quia in neutro membro distinctionis videtur convenienter esse dictum, primo dicitur quod damnatus non gaudet de suo esse actu elicit, quia ipsemet est suum esse. Si ista causa sit bona, nec beatus gaudet de suo esse actu elicit. Consequentia patet, quia beatus est suum esse ita bene sicut damnatus. Consequens falsum, tum quia actu elicit [352a] gaudet de se, ergo gaudet de suo esse, tum, quia regratiatur Deo de suo esse, sicut constat. Praeterea, dicitur, quando quaeritur quare homo detestatur adnihilari, utrum quia est malum, an non quia est malum. Respondetur quod primo et principaliter diligit suum esse, et ex consequenti fugit non esse. Non quia 'non esse' est aliquid fugibile, sed quia per quid nominis ipsius 'non esse' significatur privatio omnis boni et omnis ordinis. Ex isto arguo sic: de quolibet, quod aliquis diligit, principaliter delectatur, sed suum esse damnatus principaliter diligit; ergo de suo esse principaliter delectatur. Confirmatur ratio, quia, secundum Philosophum, delectatio non distinguitur a delectante, seu a delectatione. Secundo dicitur quod naturali complacentia damnatus plus delectatur de suo esse, quam tristetur de suo non esse. Contra: aut illa complacentia est actus voluntatis, vel non. Si non, ergo voluntas non delectatur, quia voluntas non delectatur sine actu delectandi. Si sic, ergo est actus causatus a voluntate, et respondens ponit quod sit mere passiva respectu sui actus. Praeterea, si damnatus plus delectatur aliquo modo de eo quod est, quam tristetur de eo quod miser est, ergo illa delectatio est intensior quam sit sua tristitia; ergo plus habet de delectatione quam de tristitia, quod nefas est credere, dicente Anselmus quod quidquid habent nolunt, et quod nullum bonum velle possunt quod habent, sicut in arguendo superius est allegatum. Praeterea arguo sic: capio delectationem intensam alicuius viatoris, quae sit 'a', et unam tristitiam aequae intensam, quae sit 'b'. Tunc sic: tristitia damnati excedit 'b'; igitur tristitia damnati est intensior tristitia quam 'b'. Sed delectatio damnati est intensior quam eius tristitia; igitur delectatio damnati est intensior quam delectatio viatoris intensissima, vel maxima. Confirmatur, quia, si delectatio quaecumque in damnato, sive dicatur naturalis complacentia, sive quomcumque vocetur, sit maior quam sua tristitia, cum causae conservantes tristitia uniformiter se habeant, et causae conservantes delectationem, similiter omnis delectatio nata sit diminuere tristitiam, ista delectatio continue diminuet istam tristitiam. Et ideo convenientius dicitur, secundum sanctos, quod nulla delectatio est in damnatis, quae possit excedere tristitiam eorum.

Tertio arguebatur: aliquis potest praecipue propter bonum reipublicae velle alium adnihilari; igitur tantum potest intendi amor reipublicae in eo quod potest velle seipsum adnihilari propter bonum reipublicae.

Ad istud respondetur³ negando consequentiam, capiendo ly 'velle' in consequente pro eligere, et assignatur pro causa, quia homo potest velle impossibile, sed non potest eligere impossibile. Ista responsio non sufficit, quia accipit falsum, et similiter non solvit. Falsum accepit, quia homo eligendo non esse vel adnihilari non eligit impossibile, ut manifestum est simpliciter. [352b] Consequentiam factam probo, istam videlicet: aliquis potest velle alium adnihilari praecise propter bonum reipublicae; ergo seipsum. Nam possibile est quod aliquis amore ita intenso diligat rempublicam quod velit omne illud quod potest esse promotivum reipublicae. Sed tali stante

³ respondetur] respondet

dictamine illo, potest iudicare quod adnihilatio sui sit promotiva reipublicae; ergo potest eam velle. Confirmatur per exemplum de Codro, rege Atheniensium, de quo Augustinus, 18 *De civitate Dei*, capitulo 19. Similiter ad hoc quod homo habeat virtutem fortitudinis, non videtur requiri fides de immortalitate animae, nec de reditu animarum.

Quartum argumentum meum satis reductum est. Et responsio data concedit propositum meum. Dicit enim quod homo potest adnihilari, lege mutata quae nunc est de immortalitate animae in aliis tamen quibusdam; aliter quam feci ipse recitat formas meas.

Tertius articulus principalis est an voluntas possit necessitari per poenas ad volendum non esse. In hoc articulo dixi incidentaliter quod sic. Quod probavi sufficienter per dictum Augustini, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 13, ubi dicit sic: „cum quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad tantam cupiditatem mortis impellitur, quod decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimode defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis”. Ecce in hac auctoritate expresse dicitur quod aliquis credens se post mortem adnihilari, et omnino non esse, impellitur ad volendum se non esse intolerabilibus molestiis, quod est propositum.

Sed contra istud arguit socius quadrupliciter. Primo sic: si sic, aliqua tentatio, puta de occidendo se propter poenas intolerabiles evadendas, posset esse ita gravis, quod voluntas necessitaretur ad peccandum, consequens est falsum, quia vel potest voluntas tali tentationi resistere, vel necessitatur consentire. Si primum, ergo non necessitatur. Si secundum, detur; igitur non peccat, secundum Augustinum, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 2, *De magnis*: „quis non peccat in eo quod nullo modo cavere potest, peccatum autem caveri potest”. Item, ibidem: „quaecumque sit causa voluntatis malae, si ei non potest resistere, sine peccato ei cedit”. Et talia multa ibi dicit. Et per consequens gentilis, de quo loquitur Augustinus, *De civitate Dei*, et Trogus Pompeius et Valerius Maximus, et alii qui seipsos occiderunt, non peccaverunt; consequens falsum.

Praeterea, Augustinus, ubi supra: „aut voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est”. Et capitulo 10, *De magnis*, probat Augustinus quod nulla natura potest vincere voluntatem. Item, Anselmus, *De libertate arbitrii*, capitulo 6: „tentatio potest impugnare voluntatem, invitam expugnare non potest”. [353a]. Praeterea Apostolus 1 *Ad Corinthios*, 10: „fidelis est Deus qui non patitur vos tentari supra illud quod potestis etc.”

Ad ista respondetur. Ad primum, quando arguitur: 'si voluntas possit necessitari ad volendum, ergo posset necessitari ad peccandum', dico quod nec consequentia est bona, nec consequens est impossibile, secundum multos. Primum, quia vel voluntas talis est causa suae necessitatis, vel non est causa quare in talem necessitatem incidit. Et secundum hoc diversimode est iudicandum de facto ad quod per poenas necessitatur. Nam si necessitatur necessitate violentiae, quam nullo modo meruit sustinere, dico quod non peccat hoc volendo, quia talis necessitas diminuit de voluntario, hoc est diminuit de libertate electionis. Unde, sicut in virtuoso non sufficit quod faciat iustum, sed requiritur quod faciat iuste sciens et eligens, secundum Aristotelem, 2 *Ethicorum*, capitulo 4, ita in peccante mortaliter requiritur quod operetur sciens et eligens, et ideo non sequitur: 'Sortes necessitatur ad volendum se interficere, ergo necessitatur ad peccandum', sicut non sequitur: 'iste necessitatur ad accipiendum rem alterius; ergo necessitatur

ad peccandum', quia imminente tali necessitate illud excusatur a peccato quod extra necessitatem foret peccatum; sicut etiam non sequitur: 'iste necessitatur ad occidendum hominem ut salvet vitam propriam; ergo necessitatur ad peccandum', quia homicidium in tali necessitate non est peccatum, et hoc si occidens non fuerit illicite sibiipsi causa illius necessitatis. Sic igitur patet quod illa consequentia non valet. Similiter nec consequens est inconveniens, saltem apud aliquos. Multi enim dicunt quod damnati peccant continue, et tamen necessitantur ad peccandum, et eos peccare infligitur eis pro poena, quia tamen sibiipsi fuerunt causa istius necessitatis, ideo non excusantur. Et ad omnia verba Augustini quae dicit de materia illa, sicut quod nullus peccat in eo quod vitare non potest, dico quod sic debet intelligi, quod nullus peccat nisi in eo quod aliquando vitasse potuit antequam peccaret. Nam quicumque peccat, peccat in eo quod vitare non potest quando peccat. Et si esset aliqua causa, Deo permittente, impellens hominem ad faciendum vel omittendum, vult dicere quod hoc faciendo non peccaret, si illam necessitatem per culpam praecedentem non meruisset. Et quod concluditur quod gentiles quidam necessitati per poenas mortem elegerent, ergo secundum ista non peccaverunt, patet per praedicta quod haec consequentia non valet, quia forte secundum eorum culpam praecedentem meruerunt incidere in illam deordinatam necessitatem, sicut dictum est de damnatis. Nec consequens est impossibile, quod multi tales non peccaverunt, vel propter violentiam, vel propter ignorantiam excusati. Unde, si quis simplex, Deo permittente et diabolo etiam suggerente, putans se per erro[353b]rem in homicidio sui praestare Deo obsequium, interficeret seipsum, licet Ecclesia militans talem iudicet esse damnatum, non tamen damnaretur in rei veritate. Nec hoc etiam iudicaret, si ei de eius necessitate constaret.

Ad secundum, quando allegatur ab Augustino quod nulla natura potest vincere voluntatem, vult dicere quod, secundum legem statutam, nulla natura potest cogere voluntatem, nec facere eam peccare nisi velit, vel nisi ante deordinate aliquid voluerit, propter quod mereretur tamquam in poenam quod necessitetur ad peccandum, sicut de diabolo patet et damnatis.

Ad tertium, de Anselmo patet idem per ea quae diffusius dixi in prima quaestione supra primum.

Ad quartum de illa auctoritate Apostoli, dico quod illa magis facit pro me quam contra me. Nam frustra commendaret Apostolus divinam bonitatem in haec quod non patitur homines tentari ultra illud quod possunt, nisi necessitari possent. Et ideo ex hoc satis innuitur quod homo, quantum ad naturam propriam attinet, non obstante libertate suae voluntatis, posset necessitari per excessive tristabile et excessive delectabile ad volendum aliquid contra divinum praeceptum, sed in hoc volendo non peccaret. Deus autem de sua bonitate non permittit de facto tentationem intantum convalescere, quin homo erit factum tale vitare possit, nisi homo fuerit in causa ut a Deo derelinqui mereatur. Sic igitur, non obstantibus istis rationibus, pro nunc teneo quod voluntas damnatorum necessitatur de facto ad volendum se non esse, quia constat, secundum doctores, quod damnati, voluntate deliberata, desiderant non esse citius, si possent, quam sic esse. Et tunc oportet dicere quod hoc vellent libere, vel ex necessitate. Si libere, hoc est contra socium in praecedenti articulo. Et similiter, si libere hoc eligerent, videtur quod talem volitionem eligerent cum delectatione. Si ex necessitate, habetur propositum.

Sequitur quartus articulus principalis, scilicet an malefactor iuste damnatus ad mortem possit licite declinare mortem per fugam, vel executionem iudicii dati, dato casu quod possit fugere sine iniuria proximi. In hoc articulo dixi quod sic in casu sicut patet in quaestione illa, utrum peccator potest Deo satisfacere pro peccato mortali, in argumento tertio ad principale. Cuius ratione est, quia, cum poenae debeant esse medicinae, et non propter se principaliter intentae, sed propter bonum reipublicae quae ex bonitate singularium personarum resultat, si talis damnatus habeat dictamen conscientiae quod vult fieri deinceps bonus et a vitiis abstinere et pro salute reipublicae mori, vel sub melioribus circumstantiis, vel intrare religionem pro poenitentia facienda ad veniam percipiendam de peccatis, videtur quod licite possit hoc fieri et meritorie.

Confirmatur, quia talia conservat legislatoris praecepta. Lex enim nunquam praecipit hominem occidi, nisi propter bonum reipublicae. Et si illud bonum, vel maius bonum possit obtinere sine morte malefactorum, quod bonum consequitur respublica propter mortem suam, et sibi constaret, nunquam dictaret esse hominem occidendum. Est autem possibile in casu, quod iste fugiens melioretur per vitam et per merita quae post faciet, plus quam per mortem illatam corrigeretur. Et est possibile quod plures corrigantur et a maleficiis retrahant per vitam suam quam per supplicium suum; ergo in tali casu sibi licet hoc facere, videlicet declinare mortem per fugam sine iniuria proximi.

Sed contra illud dictum arguit ille socius sic: „quae contra ius et iustitiam fiunt, viribus non subsistunt”, *Extra De regulis iuris*, libro 6, sicut dicitur in textu; qui negari non potest, sed iste per casum iuste est damnatus ad mortem, igitur contra iustitiam est quod ipse mortem evadat.

Praeterea, si ideo liceret mortem declinare, quia posset poenam mortis in aliquid melius reipublicae commutare, sequitur quod sancti martyres, dictante eorum conscientia quod esset moriendum pro Christo, possent fugisse mortem, et plus meruissent, si plures populos ad Christum convertissent, et maiorem potestatem Ecclesiae acquisivissent. Consequens falsum, quia tunc peccassent contra conscientiam. Ideo tenet socius ille quod in nullo casu potest damnatus ad mortem fugere, quantumcumque vita sua esset utilis Ecclesiae, nisi fiat sibi spiritualis revelatio, vel nisi fiat sententiae revocatio, sed debet omnia potius tolerare mala quam tali fugae consentire. Et quando casus sic ponitur quod executores iudicii, qui habent complere iustitiam, tardant, nec veniunt, et quaeritur an teneatur eos expectare, cum sit solutus, et possit sine iniuria proximi fugere, ita quod nullus per fugam damnificabitur, respondet quod in tali casu nullo modo plectendus debet seipsum trucidare, de quo non est dubium, sed tenetur mittere, vel personaliter adire iudicem, et protestari coram eo quod paratus est subire iustitiam, et tunc fiet de eo quod idem voluerit ordinare.

Ad unam aliam rationem, quam feci pro me de homine damnato ad moriendum fame, cui iuxta ponitur panis – talis potest licite prolongare vitam suam comedendo panem, et sic declinare mortem sibi inflictam; igitur, pari ratione, fugere –, negat consequentiam. Concedit tamen quod ante iustam condemnationem licitum fuit ei fugere, si potuit, sine iniuria cuiusquam, sed non postquam sententia est lata a iudice. Sed istis non obstantibus, considerandum est quod aliter iudicandum est de iusto naturali, et aliter de iusto legali, sicut patet per Aristotelem, 5 *Ethicorum*, capitulo 10, *De epykeia*. Iustum enim naturale nullam patitur instantiam, sed universaliter omni casu tenet. Iustum legale universaliter statutum est, sed tamen in casibus particularibus non expedit

quandoque ut obser[354b]vetur. Et ideo epykeia est directiva iusti legalis secundum iustum naturale; quia legislator erit in tali casu particulari, qui raro contingit, aliter ordinaret, si posset, sicut in quamdam civitate fuit statutum sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne videlicet possent civitatis dominium usurpare. Contigit autem hostes irruere in civitatem; peregrini ascendentes muros civitatis civitate defenderunt. Constat quod non est iustum eos interfici, quia repugnat iuri naturali, quia tunc aliquis pro beneficio puniretur, et ideo habens epykeiam debet dirigere iustum legale secundum ius naturale, et iudicare quod lex positiva capit instantiam in hoc casu. Nec ideo est peccatum in legibus quae sic universaliter loquuntur et patiuntur tamen instantiam in paucioribus. Nec est peccatum legislatoris, sed peccatum oritur ex natura materiae circa quam leges ponuntur, quae materia est operatio humana, in qua raro contigit universaliter dicere verum. Haec Aristotelis ibidem, unde concludit quod epykeies, id est habens virtutem directivam legis secundum iustum naturale, non semper debet exequi iustitiam ad deterius, id est ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed debet diminuere poenas, quamvis habeat legem adiuvantem in puniendo et ad puniendum, quia poenae non sunt propter se intente, sed sunt quasi medicinae. Unde epykeies non plus appetit de poena, quam sit necessarium ad peccatum cohibendum. Cum igitur ad propositum nostrum iste malefactor sit, in proposito nostro primo ad recompensandum aliquid, utilius quam sit mors sua reipublicae et sibiipsi, nec fuga sua alicui vertitur in praeiudicium, dico quod licite potest mortem declinare, vel a suspensio fugere propter meliorationem vitae.

Ad primum argumentum in oppositum, quando arguit per illam regulam: „quae contra ius et iustitiam fiunt, viribus non subsistunt”, dico quod illa regula non habetur *Extra De regulis iuris*, sicut dicitur. Et dato quod haberetur, debet intelligi sic: videlicet quod illud quod fit contra intentionem legislatoris viribus, non subsistit. Servare enim legem non est servare verba vel corticem legis, quia littera occidit, sed servare intentionem legislatoris, quod potest iste facere fugiendo mortem, ut dictum est. Et ad formam argumenti, quando arguit sic: 'iuste est damnatus ad mortem; ergo non potest iuste evadere mortem', nego consequentiam, quia non plus denotatur per antecedens nisi quod talis malefactor fecit aliquam propter quam iudex potuit licite sibi infligere mortem. Et cum hoc stat quod ipse potest licite et iuste evadere mortem, nisi in casu proposito. Unde iuste potest subire mortem, si vult, in remissionem peccatorum, et iuste potest declinare mortem, si vult aliquid utilius facere pro salute animae sue, quam sit subire illam mortem. Unde, posito quod possit fugere ad Ecclesiam dotatam tali immu[355a]nitate, quod quicumque profugus possit ibi salvari, tali liceret ad eam confugere. Similiter, si talis forma arguendi valeret, nullo modo liceret homini damnato ad morte redimere mortem suam per amicos, immo amici redimenter peccarent, quod apud multos non est verum.

Ad secundum de martyribus, quod tunc licuisset eis, conscientia eis dictante quod esset moriendum pro Christo, declinasse mortem per fugam, nego consequentiam, quia nulla est similitudo, sed dempta conscientia de moriendo, et posita conscientia quod expedit honori Dei magis vivere quam mori, concedo quod licet eis fugere mortem, iuxta illud consilium salvatoris. *Matthaeum*, 10: *cum vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*; quod apostoli fecerunt, quando post mortem Christi, orta seditione in Hierosolymis, fugerunt ad gentes. Et Christus etiam

ipsemet mortem declinavit, quia eum tunc mori non congruebat, quando transiens per medium illorum ibat.

Quintus articulus, an adorans diabolum transfiguratum in effigiem Christi per errorem invincibilem delusus, excusetur ab idololatria per talem ignorantiam. Dixi quod non solum excusatur a peccato, immo tantum meretur quantum mereretur si Christum adoraret, si tamen fecit quod in eo fuit ad discernendum an Christus fuit an non.

Et adduxi ad hoc rationes multas, quarum una fuit talis: ostendat se Christus Petro in certa effigie, et credat Petrus eum esse Christum, et adoret eum adoratione latrae, et ostendat similiter Deus diabolum omnino in consimili effigie Iesu et sub eisdem figuris, et adoret eum Ioannes. Tunc quaero an Ioannes peccat an non. Si sic, ergo Petrus peccat. Consequentia patet, quia non maiorem certitudinem habet Petrus quam Ioannes. Si non, habetur propositum.

Ad istud respondet socius quod, si Petrus et Ioannes sint duo boni homines, et faciant quod in se est ad discernendum, neuter peccat, quia uterque adorat Deum interiori adoratione; ergo uterque adorat Deum. Et quando dicitur: 'Ioannes adorat diabolum', respondet negando, quia neuter eorum adorat diabolum, sed uterque Deum.

In illa responsione, primo concedit propositum meum, secundo, non dicit consequenter ad ea quae dixi alias, tertio, assumit falsum.

Primum patet, quia concedit quod adorans diabolum transfiguratum non peccat, quia casus ponit quod Ioannes adoret illum qui sibi apparet; et hoc est propositum.

Secundum patet, quia alias dixi quod error talis non excuset hominem quando credit illum, qui est diabolus, esse Deum, quin committat idolatriam. Et modo dictum est: 'Ioannes in casu isto non peccat, et tamen certum est quod Ioannes errat, quia Ioannes credit illum esse Deum, demonstrato diabolo'. Similiter alias dixi quod error talis fuit contra fidem, sed Ioannes nunc errat errore tali; igitur errat contra fidem; igitur peccat.

Tertio vero, quod dicit, vide[355b] licet quod Ioannes in casu isto non adoret diabolum, est manifeste falsum, etiam est contra casum, quia capio aliquem idololatrantem, qui credit idolum esse Deum. Et quaero utrum adorando idolum committit idolatriam an non. Si sic, contra: non adorat idolum per se⁴, sed Deum, quia qua ratione Ioannes non adorat diabolum, sed Deum, eadem ratione iste non adorabit idolum, sed Deum, quia non est aliqua ratio quare negas Ioannem adorare diabolum in isto casu, nisi quia Ioannes intendit adorare Deum, et illum qui apparet sibi, credit esse Deum. Sed eodem modo iste paganus adorare intendit Deum, et credit idolum suum esse Deum. Si dicatur quod talis paganus, si intendat adorare Deum, non committit idolatriam, sequitur quod tunc non est possibile quod aliquis committat idolatriam.

Praeterea sit effigies illa, qua diabolus apparet Ioanni, humanitas Christi, vel corpus ipsius Iacobi permittente Deo, et credat Ioannes quod sit humanitas Christi, et adoret eum genuflectendo et deosculando pedes; tunc, secundum istam responsionem, oportet concedere quod ipse adoret humanitatem Christi, et sic debet concedere quod ipse tangeret corpus Christi in coelo, et quod tangeret corpus Iacobi.

⁴ se] te

Praeterea, secundum hanc responsionem non est possibile quod aliquis adoret diabolum adoratione latriae, quia talis adoratio non potest fieri nisi credendo de eo, qui est diabolus, quod sit Deus; quia fictio exterior et humiliatio corporis sine adoratione cordis et sine intentione mentis non est cultus latriae manifestum est, et per consequens non est possibile quod aliquis, credendo diabolum esse Deum, adoret diabolum adoratione interiori. Et sic negatur casus, qui tamen alias fuit admissus, et quod aliquis possit adorare diabolum adoratione latriae per errorem.

Praeterea, interior adoratio non est nisi affectio, vel propositio mentalis; sed Ioannes format tales propositiones mentales: 'istum adoro', 'iste est Christus'; igitur istum adorat adoratione latriae interiori.

Praeterea, ponatur quod Ioannes adoret Sortem adoratione latriae, et quod, stante tali intentione in Ioanne, Deus separet animam Sortis a corpore, et ponat in eo animam Platonis. Secundum istam rationem oportet concedere quod Ioannes nullum hominem adoret nisi Sortem. Consequens est falsum, quia hoc compositum adorat, demonstrato composito ex corpore Sortis et anima Platonis. Unde ex responsione principalis conclusio et prima quam iam dixi in hac materia est concessa, videlicet quod aliquis potest meritorie formare tales propositiones mentales et eis assentire: 'diligio hoc quantum Deum', demonstrata creatura quaecumque, et hoc per errorem invincibilem excusatur.

Secunda ratio mea fuit talis contra hoc quod prius dixerat socius iste venerandus, scilicet quod homo in tali casu debuit sub conditione adorare sic: 'ado[356a]ro te, si tu es Christus'.

Contra: aut ista conditio diminuit de cultu, aut adoratione, vel non. Si diminuit, non adorat adoratione latriae, et tamen conscientia sibi dictat quod tali adoratione debeat adorare; ergo facit contra conscientiam; ergo aedificat in gehennam. Si non diminuit, ergo, non obstante ista conditione adiecta, vere adorat; ergo frustra additur.

Ad illud dicitur quod conditio adiecta non diminuit de cultu, nec de adoratione. Et quando arguitur: 'ergo nec excusatur ab idolatria', negat consequentiam.

Sed in ista responsione duo falsa dicuntur. Nam primo dicitur quod adiectio conditionis non diminuit de adoratione latriae, si Ioannes dicat: 'adoro te, si tu es Christus etc.'.

Contra: deposita illa conditione, sequitur Ioannem adorare diabolum quem videt, et, posita conditione, non sequitur hoc, immo stat oppositum illius. Ideo conditio adiecta distrahit et diminuit de adoratione. Patet antecedens, quia sequitur: 'Ioannes adorat illum, si est Christus, et non aliter, et ille non est Christus; ergo Ioannes non adorat eum'. Et, dempta conditione si Ioannes dicat absolute sic: 'adoro te', sequitur ipsum adorare diabolum; ergo conditio distrahit et diminuit.

Praeterea, conditio talis apposita in adoratione arguit adorantem dubitare de eo quod adorat, an sit Deus, an non. Sed talis dubitatio diminuit de adoratione latriae, non est dubium, cum dubitatio talis diminueat de dilectione ad obiectum et latria consistit in dilectione et reverentia et sacrificii oblatione, sicut dicit Magister, *Sententiarum*, libro 3, distinctione 9, capitulo 1; ergo conditio apposita diminuit.

Praeterea, secundo, in ista responsione male negatur ista consequentia: 'conditio adiecta non diminuit de adoratione; ergo non excusat ab idolatria', quia secundum eum, si absolute et sine conditione adoret, foret idolatria large loquendo. Et secundum eundem, conditio adiecta non

diminuit de adoratione, ergo aequae adoratur, conditione adiecta, sicut conditione deposita; ergo absolute adoratur, non obstante conditione; ergo committit idololatriam, non obstante conditione secundum responsionem.

Praeterea, si conditio talis non distrahit, nec diminuit de modo adorandi, liceret Ecclesiae adorare Christum sic: 'adoro te, si tu es Christus'; 'gloria tibi Domine, si tu es Deus'; 'iuro per Christum, si Christus est Deus'; 'et oro te Maria, si tu es mater Dei, adiuves me'; immo sanctis liceret sic adorare. Consequens falsum et inconueniens, quia arguit expresse dubitationem in iis quae sunt fidei, et dubius in fide est infidelis, sicut dicitur *Extra, De haereticis*, capitulo *Dubius*.

Praeterea, in aliis actibus et contractibus, quaecumque conditio diminuit de actu absolute accepto, ita quod oppositum illius stat cum actu conditionato, sicut simul stant ista: 'accipio te in uxorem, si patri meo placuerit' et 'non accipio te in uxorem'; 'dabo tibi centum solidos, si sol lucebit cras' et 'nihil tibi dabo'. Ergo, pari ratione ista stant: 'adoro te, si tu es rex gloriae' et 'non adoro te'.

Tertio argui, et ratio fuit talis: dictamen conscientiae tantum obligat quando est erroneum, sicut quando est veridicum. Sed Ioannes habet in casu isto posito dictamen conscientiae, licet erroneum, quia hoc quod sibi apparet est adorandum sicut Deus; ergo, si non adoratur, peccat mortaliter. Haec fuit forma argumenti nostri.

Sed hanc responsionem nititur socius impugnare sic: si ideo iste Ioannes possit adorare diabolum, quia conscientia erronea dictat, ergo Iudei et principes sacerdotum ementes Christum et crucifigentes, et Iudas eum vendens et seipsum suspendens desperando non peccaverunt, quia conscientia erronea obligavit eos ad ista. Consequens falsum.

Praeterea, dictet conscientia erronea alicui quod ipse sit Deus; stante ista conscientia, debet velle quod omnis creatura rationalis diligat eum propter se. Et similiter potest homo licite velle quod Deus occideretur, quia conscientia erronea potest hoc dictare esse volendum.

Praeterea, stante conscientia alicuius quod Deus sit odiendus, et quod sit fornicandum, adulterandum etc., et tunc mereretur talis faciendo omnia peccata mundi.

Praeterea, si aequae obligaret dictamen conscientiae erroneae sicut rectae, conscientia erronea non foret deponenda. Vel arguitur sub hac forma: conscientia erronea est deponenda, conscientia recta est retinenda; ergo non obligat erronea aequaliter cum recta.

Praeterea, si aequae obligaret, esset perplexitas in lege Dei. Consequens est falsum et contra Gregorium, *Super illud Iob, 40: nervi testicularum eius perplexi sunt*⁵.

Ad solutionem istorum argumentorum est sciendum quod contingit errare dupliciter: vel errore periculoso, vel errore non periculoso. Error periculosus est quoties quis errat contra articulos fidei, vel praecepta divina. Error non periculosus est in aliis, quando deceptus ignorantia invincibili approbat falsa pro veris. In casu autem istius articuli de transfiguratione diaboli in effigiem Christi, verum est quod Ioannes errat credens illum, qui est diabolus, esse Deum; sed certe error iste, cum sit invincibilis et non sit contra aliquem articulum, nec contra bonos mores, non est periculosus. Et hoc est quod expraesce dicit Magister, libro 4, distinctione 30, capitulo 1: „diabolus enim transfigurans se in angelum lucis, si credatur bonus, non est error periculosus”. Hoc etiam satis

⁵ Iob 40,17

declarat Augustinus, *Enchiridion*, capitulo 59, et est *Glossa communis*, 2 *Chorintiorum* 2⁶: *Satanas cum transfigurat se in angelum lucis*. Quando sensus corporis fallit, mentem vero non movet a vera ratione, vel sententia; nullum est in religione periculum quae quisque vitam fidelem gerit, vel cum se bonum fingens, ea vel facit, vel dicit quae bo[357a]nus angelus; etiam si credatur bonus non est error periculosus aut morbidus. Secundum istum duplicem errorem est duplex conscientia erronea, quia aliquando conscientia erronea hominis est erronea errore periculoso, et aliquando est erronea errore non periculoso. Praeterea, conscientia erronea obligat hominem ad faciendum secundum eam, ita quod, si fecerit contra eam, peccat, ita quod stante tali conscientia homo est perplexus, donec eam deposuerit. Sed conscientia secundo modo erronea obligat sic quod, si non fecerit secundum eam, peccat. Si fecerit secundum eam, non peccat, sed excusatur a peccato propter ignorantiam invincibilem ex qua causatur talis conscientia. Et per hoc patet ad argumenta.

Ad primum, quando dicitur quod, si Ioannes possit licite adorare, quia conscientia erronea dictat sibi quod hoc quod videt est adorandum, tunc principes et sacerdotes et ceteri licite occiderunt Christum. Nam patet iam quod consequentia non valet, quia in Ioannem est conscientia erronea errore non periculoso, in eis autem fuit conscientia erronea errore periculoso. Similiter in Ioanne conscientia erronea causatur per ignorantiam invincibilem, et per ignorantiam facit, sed in eis fuit vincibilis, immo crassa et supina et ignorantia nimis affectata; et in nullo est simile.

Per idem patet ad secundum et tertium.

Ad quartum, quando arguitur sic: 'conscientia erronea est deponenda, conscientia recta non; ergo non aequae obligat', nego consequentiam illam, quia, licet conscientia illa erronea sit deponenda, tamen quamdiu manet ita fortiter ligat sicut recta. Unde ponamus quod conscientia Sortis dictet sibi quod aequale peccatum est levare festucam et furari, aequaliter obligatur ad vitandum unum sicut aliud. Ex quo arguo sic contra eum et probo quod conscientia erronea aequaliter ligat et obligat sicut recta, quia non minus peccat faciens contra conscientiam erroneam, quam contra conscientiam rectam, sed aequale peccatum incurrit uterque. Unde ideo praecise dicitur conscientia ligare hominem, quia, si non impleat, aequae peccat. Non autem ideo, quia, si aliquis impleat conscientiam, recte facit; igitur, cum aequalem culpam incurrit et equalem poenam agens contra conscientiam erroneam et rectam, igitur etc.

Ad quintum, quando arguitur quia, si conscientia erronea aequae obligaret sicut recta, esset perplexitas in lege Dei, nego consequentiam, quia conscientia erronea non imponitur homini a lege Dei, sed accidit in homine per errorem hominis circa ea quae lex Dei praecipit, prohibet, vel permittit. Et ideo non sequitur quod perplexitas sit in lege Dei, sed quod perplexitas sit in homine errante circa ea quae lex Dei prohibet, praecipit, vel permittit. Et hoc adhuc intelligi debet de perplexitate conditionata, non de perplexitate absoluta, quia tali perplexitate absoluta nemo est perplexus, sed conditionata tantum. Unde habens conscientiam erroneam in errore periculoso [357b] est perplexus, si non deposuerit eam. Et quando ita est quod videtur homini quod sive faciat aliquod factum, sive omittat ipse peccat, tunc dicitur perplexus perplexitate facti. Et haec perplexitas non solum est possibilis, immo frequens apud homines, secundum Gregorium, *Super illud Iob*, 40, et ponitur in canone, distinctione 13, *Nervi*, ubi dicit Gregorius quod „diabolus

⁶ 2 Cor. 11,14

plerosque sua mala suggestionem ita peccare facit, quatenus, si fortasse fugere peccatum appetunt, hoc sine alio peccati laqueo non evadant”. Et contra istam perplexitatem dat ipse Gregorius consilium dicens: „est tamen quod, ad destruendum Behemot, id est diaboli versutias subtiliter fiat, ut cum mens inter minora et maiora peccata constringitur, si omnino sine peccato nullus aditus pateat, minora semper eligantur”. Vult igitur Gregorius quod perplexitas est possibilis saltem conditionata.

Quarta ratio mea fuit talis: omnem adorationem potest homo licite facere, cum qua stat continue talis intentio in eodem: 'tantum unum Deum volo adorare', supposito quod credat verum Deum esse Deum; sed cum omni actu quem Ioannes facit adorans diabolum per errorem stat semper in eo talis intentio de Deo vero: 'tantum unum Deum volo adorare', igitur tale adorationem potest licite facere. Maior et minor faciliter patent, si ponderentur.

Ad istud respondet socius negando maiorem, quia mundi sapientes de quibus loquitur Apostolus, *Ad Romanos 1: Deum cognoscentes servierunt creaturae, et commiserunt idololatriam*. Tunc arguit sic: adoratio quam ipsi fecerunt compatiebatur secum assensum istius, tantum unus Deus est, ut patet in littera et in *Glossa*, quia aliter fuissent excusabiles; ergo illa adoratio fuit eis meritoria. Consequens est falsum.

Sed ista responsio deficit in duobus: primo, quia dicit contradictoria; secundo, quia hoc ipsum male imponit Apostolo. Primum patet, quia imponit philosophis quod ipsi simul asseruerunt quod tantum unus Deus fuit, et quod ipsi non asseruerunt nec crediderunt tantum unum Deum esse pro eodem tempore praecise. Nam sit 'a' aliquod idolum, quod iste Ioannes adoravit; et sit 'b' Deus verus; et arguo sic: iste scienter adorat 'a'; ergo scienter intendit impendere ipsi 'a' honorem soli Deo debitum; ergo iste credit quod solus 'a' est Deus, et scit quod 'a' non est 'b'; ergo credit quod 'b' non est Deus; ergo ista stant simul quod aliquis adoratione latriae adorat creaturam creditam esse creaturam et credens unum solum Deum esse; quod falsum est. Confirmatur, quia vel philosophus talis adorans creaturam credidit quod fuit Deus, vel non. Si sic, ergo credidit se adorare verum Deum adorando creaturam; ergo non fuit scienter idololatra. Si non, [358a] ergo non exhibuit ei adorationem interiorem, quae est per fidem et dilectionem; ergo simulavit se corporaliter adorare et non adoravit mentaliter; ergo non commisit idololatriam ex intentione, nec cultum interiorem praebuit creaturae. Ideo pro intentione Apostoli oportet notare quatuor. Primo, quod philosophi gentiles nunquam negaverunt Deum esse, sicut patet ex libris eorum volenti rationibus eorum respondere. Secundo, quod ipsi crediderunt unum Deum esse, saltem multi ex eis, et ad hoc fecerunt persuasiones, sicut in libris eorum patet. Tertio, dico quod fidem acceperunt ex hoc quod ab initio mundi aliqui coluerunt Deum, sicut Adam et quidam de filiis suis, et Noe cum filiis suis post diluvium. Fuerunt etiam prophetae docentes cultum divinum continue, quorum rumor pervenit ad philosophos Egyptios, Arabicos, et Grecos, et Chaldaeos. Unde prophetae Dei omnem sapientiam humanam et mundanam praecesserunt, sicut declarat Augustinus, 18 *De civitate Dei*, capitulo 37, ubi ostendit quod Thales Milesius, qui praecessit Pythagoram, Socratem et Platonem, immo Anaximandrum et Anaximenem et Anaxagoram, floruit tempore Romuli. Similiter illi poetae et theologi, qui antiquissimi apud Graecos habentur, Orpheus, Linus et Museus, inveniuntur Moyse tardiores seu antiquiores, secundum quod Moyses instructus fuisse

dicitur *omni sapientia Egyptiorum*, *Actus <Apostolorum>*, 7. Ex quo potest argui ante Moysen inter Egyptios prophetiam viguisse. Ideo deduxit Augustinus quod apud Egyptios, tempore Isidis reginae, quam post mortem sicut deam coluerunt, primo incepit sapientia mundana. Isis autem fuit filia Inachi, qui primus regnare coepit Argivis, cui contemporanei fuerunt nepotes Abrae, ita quod Abraam longe praecessit Isidem. Igitur Abraam longe praecessit sapientiam Egyptiorum, quem longe ante praecessit Noe, et illum Enoch, septimo ab Adamo. Unde constat satis notitiam cultus Dei per patriarchas et prophetas cum vita et ritu eorum ad notitiam philosophorum, qui post multa milia annorum successerunt, devenisse.

Quarto, dico quod de istis philosophis aut mundi sapientibus quidam in divino cultu secundum aliquos ritus et protestationes perstiterunt et salvati sunt, sicut constat de Iob, de Socrate, Platone, Aristotele et plurima turba stoicorum praesumi potest. Quidam, non obstante tali notitia, pessimis moribus se dederunt, propter quod in poenam peccati obscuratum est insipiens cor eorum et corrupta est existimatio prudentiae in eis, et deciderunt a fide quam de uno vero Deo habebant, et facti sunt idololatrae, et credentes opinionibus vulgi. Et multi perdiderunt scientiam quam ante tenebant, et ex libris [358b] didicerant de uno Deo, et, nisi illam notitiam perdidissent, non potuissent coluisse creaturam pro creatore, quia in tali cultu necessario includitur fides de colendo quod sit Deus. Non enim cultus Dei est operatio exterior tantum, si non ab interiori procedat, et ideo, dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, sicut ibidem dicit Apostolus.

Per hoc, ad argumentum quod in sua responsione facit: „si”, inquit, „omnis adoratio foret licita quae compatitur secum in mente adorantis assensum istius propositionis: 'tantum verum Deum volo adorare'”, sequitur quod adoratio gentilium philosophorum, qui coluerunt creaturas, fuisset licita, quia illi continue talem assensum habuerunt, sed ab illo assensu recesserunt excecati per malitiam vitae et testimonium vulgi. Immo, sicut prius deduxi, impossibile fuisset quod, stante tali assensu, verum cultum soli Deo debitum exhibuissent, sed tantum modo falsum et fictum, sicut unus falsus homo adorat hominem, quem vellet suspendi, sicut Iudas adoravit Christum dicendo: *ave rabbi*, *Matthaeum* 26. Augustinus, *Enchiridion*, capitulo 2: „colendus est Deus, fide, spe et charitate”, et 14 *De Trinitate*, capitulo 1, dicit quod sapientia est verus cultus Dei, qui vel Eusebia vel Theosebia appellatur; ergo sine fide qui ipsum adorant non sicut Deum, non committunt idololatriam. Unde ista responsio rationem factam non tangit.

Quinta ratio mea fuit talis secundum recitationem suam, licet non esset sic in rei veritate, sed non est cura. Nam ante omnia argumenta ista, feceram talem instantiam: ponatur quod Christus dimisisset humanitatem assumptam iam adultam, et hoc latuisset beatam virginem, ipsamet nihilominus adorasset istum hominem adoratione illa quae prius; igitur errasset et tamen in nullo peccasset, quia error facti est simpliciter invincibilis.

Ad istud respondet quod tunc illuminasset mentem beatae virginis et custodisset eam a tali adoratione, sed si simpliciter adorasset, peccasset. Sed planum est quod haec responsio non solvit argumentum, tum quia negat casum argumenti, quod possibile esset quod Christus naturam assumptam dimisisset, nisi de illa dimissione informasset beatam virginem, quia omnino divinae potentiae contradicit, non enim tunc posset facere quicquid fieri non includit contradictionem, sicut notum est; tum quia dicit quod, stante tali ignorantia invincibili in mente beatae virginis, ipsamet

peccasset adorando, quod superius est multipliciter improbatum, quia talis ignorantia causat involuntarium et, per consequens, excusat omnino.

Sextus articulus: an aliquis posset mereri per fidem falsam. In isto articulo breviter dico quod sic in multis casibus. Et est communis casus et vulgaris. Ponatur quod aliqua vetula audiat praelatum suum praedicantem aliquem articulum haereticalem de quo [359a] ipsa non tenetur habere fidem explicitam, sicut esset, gratia exempli, de isto articulo: an Christus fuit lanceatus ante mortem, an post, et praedicet sibi assentiri quod ante. Ista propter obedientiam quam habet, et bonam voluntatem qua vult credere quicquid Ecclesia credit, assentit isti voluntarie, putans quod Ecclesia credit. Hoc casu posito, dico quod ipsa per istam fidem erroneam meretur. Cuius probatio est quia assentit ex bona voluntate et errat errore invincibili qui excusat; ergo meretur.

Sed oppositum istius tenet socius in tali casu cum Altisiodorensi, libro 3, ubi agit de fide. Dicit enim quod ipsa non debet credere praelato praedicanti articulum fidei contrarium, quia tunc non crederet quicquid Sancta Mater Ecclesia credit, et peccaret mortaliter. Sed istud est omnino irrationabiliter dictum, quia vel teneor simpliciter credere praelato meo praedicanti aliquid esse credendum, de quo dubito an sit credendum si non esset dictum ab eo, vel nihil tale teneor credere ad praedicationem suam. Si nihil tale teneor credere ad praedicationem suam, igitur nihil dictum ab eo teneor credere, nisi quia scio aliunde credendum esse, et sic nunquam teneor sibi credere quando ipse promulgat articulos novos conciliorum, vel aliquid quod ante non credebam. Et sic non plus teneor credere praelato meo, quam uni pastori ovium; quod non est rationabiliter dictum. Si conceditur quod debeo credere aliquid quod ante non credidi, sed postmodum ad praedicationem suam concipio primo hoc esse credendum, ergo qua ratione teneor credere unum mihi dubium, teneor credere aliud quodcumque. Ergo, si proponat seu praedicet aliquem articulum mihi dubium, qui tamen est contrarius veritati, teneor sibi credere et possum sine peccato. Consequentia patet, quia non sufficio discernere an praedicatum sit verum, an falsum. Et non est maior ratio quare teneor sibi credere quando praedicat unum verum tamen mihi dubium, quam quando praedicat falsum mihi aequaliter dubium. Praeterea, <Secundum> *Lucam*, 2 legimus quod Christus duodecim annorum cum ascenderet in Hierusalem cum parentibus, et illi, consumatis diebus festivitatis, redirent, remansit in templo puer Iesus, nesciente matre in Hierusalem; ipsa vero, procedens itinere unius diei, existimavit eum fuisse in comitatu virorum cum Iosephus. Cum autem constaret quod abesset, quaesierunt eum dolentes inter cognatos et notos. In tertio die, regressi sunt in Hierusalem, et invenerunt eum in templo in medio doctorum. Supra istam historiam quaero an beata virgo meritorie credidit ipsum fuisse inter notos et cognatos, an non. Non licet dicere quod non, quia credidit, etiam omnis actus credendi et volendi, quem post conceptionem filii habu[359b]it, fuit meritorius; ergo oportet dicere quod meritorie credidit falsum. Nam constat quod sua existimatio fuit falsa. Praeterea, Magdalena credidit de Christo quod fuit hortulanus; ergo de Christo credidit quod fuit non Deus, et tamen probabile est quod ipsa meruit sic credendo, quia Christus voluit eam sic credere. Praeterea, reliqui apostoli delixerunt Iudam, et crediderunt eum fuisse praedestinatum; ergo ipsi erraverunt sic credendo, et tamen sic errando meruerunt, et tenebantur sic credere sicut patet. Unde etiam de homine qui est occulte malus, boni tenentur credere bene, et ideo credendum est quod tenerentur errare, et nisi errarent, stante lege quae nunc est, ipsi peccarent. Praeterea,

aliqui discipuli crediderunt Christum esse mortuum postquam resurrexerat, quia non constabat eis de hora resurrectionis suae; ergo tunc crediderunt eum resurrecturum et, per consequens, crediderunt falsum; et tamen non dicuntur ideo peccasse, quia ignorantia fuit invincibilis. Praeterea multi casus occurrunt in quibus homo, credendo erronee, meretur. Iudex enim, credens testibus contra innocentem de quo nihil novit nisi per eos, meritorie credit, et iudicat corde et ore quod est occidendus; et tamen errat. Similiter iudex ecclesiasticus credit et dictat secundum allegata, deceptus tamen quod adultera est uxor legitima, et credit virum renuentem eam fore excommunicatum, et de facto Ecclesia talem excommunicat, et tamen errat, qui tamen error meritum inducit et in nullo diminuit. De hoc, *Extra, De sententia excommunicationis a nobis*, 2. Similiter eleemosynarius dat tyranno, credens eum pauperem indigentem. Item, Loth recepit angelos, et credidit eos fuisse homines hospitio indigentes. Similiter pater putativus credit prolem alienam fuisse suam, et ideo eam nutrit et educat et informat. Similiter laicus adorat hostiam non consecratam. Similiter aliquis se baptizatum credit, et non est in rei veritate; ista fides sufficit ad salvationem, et tamen est erronea.

Et ideo dicendum quod ista vetula in credendo haeresim meretur, quia credit errorem qui nullo modo potest sibi imputari, quod istus sit credendum quod est damnatum, et ideo implicite credit oppositum, quia credit istam esse veram: 'nihil est verum, nisi quod Ecclesia credit esse verum'. Et ideo, quia fides implicita est vera, licet explicita non sit vera, ad quae non tenetur, sed ex simplicitate decipitur, ideo non est sibi periculum aliquod de errore.

Septimus articulus est de facto Abraae, *Genesis*, 22: an videlicet Abraam credidit absolute quod debuit immolare filium suum in rei veritate. De isto articulo idem habemus dubitare, nisi [360a] quatenus argumentari possumus ex libro *Genesis*, vel opinionibus sanctorum. Mihi autem videtur quod series historiae satis praetendit quod absolute credidit quod debuit immolasse filium suum.

Sed contra istud in hoc articulo adducit socius tres conclusiones.

Prima est quod Abraam non credidit absolute quod debuit immolare filium. Hoc probat per dictum Augustini, sicut allegat socius, quod ponit in *Glossa communi Genesis* 22 et est istud: „non est iussus Abraam filium occidere, sed triduo ad immolandum ducere.”

Secunda conclusio est quod Abraam meruit volendo filium suum occidere, credendo resurrectionem. Unde Augustinus in *Glossa*, ibidem, super illam litteram *puer est*: „indubitanti animo filium mactare volebat; laudandus in constantia offerendi et in fide suscitandi”. Et sic fide obtulit Abraam Isaac et voluit eum occidere, arbitratus quantum potens est dominus suscitare eum.

Tertia conclusio est quod Abraam tenebatur ex praecepto divino ire ad locum immolationis sibi a domino demonstratum.

Sed de facili apparere potest quod non solum prima conclusio est falsa, sed contradicit secundae et econtrario. Nam arguo sic: indubitanti animo ipse Abraam voluit mactare filium suum; vel ergo credidit absolute quod hoc debuit et quod hoc placeret Deo, vel non. Si primum, habeo propositum. Si secundum, ergo voluit facere tale factum quod non credidit absolute quod debuit facere; quaero tunc utrum credidit quod non debuit hoc facere, an simpliciter dubitavit an debuit. Si credidit quod non debuit et tamen voluit occidere filium, ergo hoc modo voluit contra dictamen

conscientiae; quod nullo modo est sentiendum. Si dubitavit an debuit, ergo fatue voluit cum sciret homicidium innocentis Deo displicere, et contra naturam esse patrem occidere filium innocentem. Similiter quilibet committens, vel volens committere illud de quo dubitat an sit peccatum mortale, an non, peccat mortaliter; ergo, si iste Abraam dubitavit an licuit sibi, dubitavit an fuit peccatum mortale; ergo peccavit mortaliter absolute volendo.

Praeterea Apostolus expresse hoc dicit *Ad Haebreos*, 11: *fide*, inquit, *obtulit Abraam Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat, in quo suscepit re promissiones*. *Glossa*: „obtulit non re, sed voluntate”; ergo absolute voluit occidere filium suum; et ergo absolute credidit quod debuit hoc facere, quia non est dubium quin, si credidisset sub conditione, quin etiam debuit voluisse sub conditione. Unde Augustinus in *Glossa* ibidem: „promissionem enim pius pater fideliter tenens, quam per hunc oportebat impleri, quem Deus iubebat occidi, non haesitavit quod sibi reddi poterat immolatus, qui dari potuit non speratus”. Non igitur fecerat quaestionem quin de contrariis [360b] et sibi adversantibus verbis Dei promittentis filium nasciturum, et postea dicentis: 'occide mihi filium tuum', sed erat in corde eius inconcussa fides et indeficiens, qua credidit Deum qui dedit quod ille de senibus nasceretur, posse etiam de morte reparare. In qua auctoritate expresse dicit quod Deus praecepit sibi occidere filium suum, et per consequens tenebatur credere absolute quod debuit illud facere. Patet etiam ex eadem auctoritate quod nullas condiciones Deo fecit de modo praecepti et promissione praecedenti, nec per aliquam conditionem interposuit, sed absolute credidit quod debuit immolare filium suum. Et hoc fecisset, nisi ab angelo impeditus fuisset, unde extendit manum ut immolaret et occideret filium, sicut patet *Genesis*, 22. Si dicatur quod ipse credidit quod debuit immolare filium suum, si placeret Deo, et non aliter, ergo hoc non credidit absolute, sed sub conditione, dicendum est negando consequentiam, quia bene verum est quod credidit quod debuit occidere filium, et simul cum hoc credidit conditione, ideo credidit absolute. Praeterea, Augustinus, 1 *De civitate Dei*, capitulo 21: „Abraam non solum non est culpatus crimine crudelitatis, verum etiam laudatus est pietatis nomine, quod voluit filium suum nequaquam scelerate, sed obedienter occidere”. Sed non voluisset filium suum obedienter occidere nisi credidisset quod eum occidere debuisset. Nullus enim obedienter aliquid vult, nisi credat se debere illud velle; ergo credidit quod debuit velle occidere filium, sed non credidit quod debuit, nisi vellet illud facere quod credidit se facere debere; ergo etc. Praeterea, Ambrosius in libro *De patriarchis*: „quandoque aliquid iubendo significamus velle fieri, quod tamen fieri nolumus, si experimentum obedientis quaerimus, sicut Abraam a Deo tentatus legitur, cum iussus est immolare filium suum quem dominus nolebat ab eo occidi”; in *Glossa* super capitulum sequens, „non enim volebat”, dicit quod Deus non volebat quod Abraam occideret filium suum, sed Deus voluit hoc ipsum velle, sed non voluit eum interficere filium. Item Ambrosius parum ante: „prophetabat Abraam quod ignorabat, ipse solus disponebat redire immolato filio, sed dominus per os eius locutus est quod sperabat,”. Vult Ambrosius eum excusare de mendacio quando dicit pueris suis: *Sedete haec cum asino, ego et puer illuc usque properantes, cum adoraverimus revertemur ad vos*. Et quia Deus iussit sic Abraam occidere filium expresse habetur ab Augustino libro 1, capitulo 26, *De civitate <Dei>*, et 3 *De Trinitate*, capitulo 11. Et ideo dicendum quod absolute credidit quod debuit immolasse filium suum, et quod Deus voluit eum erronee credere hoc, ut ostenderetur mundo

maxima fides et obedientia sua Deo. Error tamen nec commendat fidem nec vituperat quia fuit invincibilis, nec aliter pla[361a]cuit Deo suam obedientiam experiri.

Ad rationes et auctoritates quas pro conclusionibus suis adducit, dicendum est. Unde ad primam dicitur quod male allegatur, nec ita dicit *Glossa*, sicut superius, secundum socium allegavi sive recitavi, sed sic: „non statim iussus est Abraam filium occidere, sed triduo ad immolandum ducere”. Unde negatio refertur ad illud adverbium 'statim', et non ad illud participium 'iussus', sicut sicut manifeste apparet legendo, nisi forte sit corrupta litteras. Unde de illa allegatione sua, salva pace eius, nimis miror, quia neutra de illis *Glossis* quas allegat est Augustini, sed cuiusdam antiqui, sicut patet in bonis libris. Tertio, ex illa *Glossa* non statim iussus est Abraam occidere filium suum, sed triduo ad immolandum ducere, sicut innuitur quod iussus fuit occidere filium, sed non statim, quia in tali determinatione iubebatur per triduum expectare, in quo multum augebatur de merito suo, quod continue dilectum filium suum secum considerans, non potuit aliquo amore carnali ab animo obediendi avelli; et quod Deus iussit eum occidere filium suum clamant expraesae auctoritates quas superius allegavi. Similiter totum factum illud fuit figurativum, secundum omnes, immolationis Christi. Et secundum Apostolum *Ad Haebreos*, 11, quod sicut Abraam voluntarie voluit immolase filium suum quantum in eo fuit, ita Deus pater filio suo non pepercit, sed pro nobis etc., *Ad Romanos*, 8. Et, sicut refert Iosephus, pater per viam narravit filio suo Isaac, quod miraculose fuit conceptus et natus, et quod postea Deus iussit sibi quod occideret eum, et quod circa illud negotium tunc pergerent, et quod filius informatus a patre acceptavit mortem suam et voluit immolari, ita quod absolute uterque hoc voluit. Et hoc convenientius ad significandum mortem Christi, quam quod Abraam hoc voluerit sub contintione. Et ideo dicendum est quod Abraam ex divino praecepto tenebatur velle occidere filium suum et quod Deus praecepit Abrae facere hoc quod noluit voluntate beneplaciti, sicut dicitur a Magistro, *Sententiarum*, libro 1, distinctione 45, capitulo 10, et distinctione 47 in fine.

Octavus articulus: an Deus possit aliquem fallere. In isto articulo dixi alias cum tangebatur de futuris contingentibus, quod Deus potest fallere et decipere, licet non possit iniuste, vel vitiose, vel deordinate fallere.

Contra istud arguit socius, et hoc dupliciter. Primo sic: si Deus posset mentiri et dicere ac facere contra conscientiam, etiam posset asserere homini quod Deus trinus et unus non est summum bonum, quia eadem ratione qua posset decipere in uno, et in omnibus, et si *Scriptura* esset falsa in uno loco, non foret sibi credendum in alio loco, secundum Augustinum. Praeterea, Augustinus in *Glossa super Genesis* 22: „Abraam sciebat certissime Deum fallere non posse, et licet puer oc[361b]cideretur, promissionem Dei salvam permanere”. Praeterea solvit rationem quae posset fieri contra hoc quod scribitur *Hieremia* 20 de eo: *seduxisti me domine et seductus sum, fortior me fuisti et invaluisti*. Respondetur quod haec auctoritas allegata non est ad propositum, quia illud verbum non fuit verbum *Hieremia*, sed fuit verbum Phassur, qui fuit falsus propheta, et dicendo sic: *seduxisti me domine*, prophetavit mendacium, quia mendacium fuit quod dominus seduxit eum. Haec socius.

Circa istum articuli sic procedam: primo, quia hunc articulum in diversis locis pertractat Augustinus, ponam super hoc sententiam Augustini. Secundo, ostendenda per rationes quod Deo

non repugnat decipere, vel fallere, sed potest hoc si velit. Tertio, adducam evidentiam Sacrae Scripturae, quae hoc ipsum sonare videtur. Quarto solvam quae videntur contraria.

Circa primum, sciendum quod Augustinus *83 quaestiones*, quaestione 53 diffuse inquit an Deus aliquem decipiat, et videtur intendere istam conclusionem: quod Deus per seipsum immediate non decipit hominem. Similiter quod non decipit homines bonos nec mediate nec immediate, sed malos homines iusto iudicio, quia merentur decipi quandoque per malos homines, quandoque per malos angelos, sic regem Achab decepit per spiritum mendacem, *3 Regum*, 22. Et Egyptios per Israelitas, quando mutuo, acceptis vasis et vestibus, spoliaverunt Egyptum; haec videtur sententia Augustini. Unde dicit sic: „quapropter Deus per seipsum neminem decipit, nec potest dici mendax. Est enim pater veritas, filius veritas, Spiritus Sanctus veritas, dignis tamen digna tribuens, quantum hoc quod pertinet ad iustitiam et veritatem, utitur animis pro meritis et dignitatibus, quae sunt in gradibus eorum, ut, si quisquam dignus est decipi, non solum per seipsum, sed neque per talem hominem, qui iam congruenter dilexit et custodire persistit – *sit in ore vestro est est, non non* –, neque per angelum, cui non convenit persona fallaciae; sed aut per talem hominem qui nondum se exuit huiusmodi cupiditatibus, aut per talem angelum, qui pro suae voluntatis perversitate, vel ad vindictam peccatorum, vel ad exercitationem purgationemque eorum qui secundum Deum renascuntur, et in infimis naturae gradibus ordinatus est”. Postea ponit exemplum quod iudex damnatum nefas iudicat in propria persona plectere, vel morsu lacerare, sed per famulum, vel per canem talia facit. Postea subdit: „non itaque Deus deceptor est, quod credere et nefarium et impium esse quis non intelligat? Sed meritorum ac personarum iustissimus distributor”. Et infra, versus finem, de Israelitis et Egyptiis loquens ait: „non est igitur mirum si hostem deceptione dignum decipere sunt iussi, qui erant adhuc digni hostem decipere”. Haec est sententia Augustini cum verbis.

Secundo, ostendo quod Deus potest decipere creaturam rationalem, et immediate per seipsum, et mediate per bonos homines et angelos. Et hoc [362a] probo sic: Deus potest immediate causare in homine notitiam veram de aliquo complexo contingente; ergo et errorem. Antecedens est manifestum. Et consequentia patet, quia ista res, demonstrata notitia vera quae nunc est assensus veridicus, per mutationem rei potest fieri error, sicut si Deus revelaret mihi modo quod papa sedet, et causaret in me assensum istius sicut causa partialis. Hoc dictamen foret verum, si postea continuaret istum assensum in me, papa surgente, assensus qui primo fuit veridicus, deveniret error. Et Deus esset causa effectiva et conservativa istius erroris, sicut notum est; igitur, si Deus potest causare et continuare notitiam, vel assensum alicui de complexo contingenti, sequitur quod potest causare et continuare notitiam vel assensum alicuius erroris.

Praeterea, quod ita est de facto, quod omnis rei Deus est prima et summa causa, secundum Augustinum, *3 De Trinitate*, capitulo 3: „Deus est”, inquit, „prima causa omnium rerum atque motionum. Sed error est una res atque operatio; ergo de facto omnis error est a Deo sicut a prima causa et summa”.

Praeterea, omne quod Deus potest mediante alio efficere in mente humana, potest idem solus efficere; sed Deus per malum angelum potest causare errorem in mente humana secundum

Augustinum; ergo per seipsum et immediate. Confirmatur, quia hoc fieri nullam contradictionem includit, sicut notum est; ergo non debet negari a potentia divina.

Praeterea, omne quod Deus potest facere mediante angelo malo, potest facere mediante bono; sed causare errorem in mente sancti viri, vel mali potest mediante angelo malo; ergo etc.

Praeterea, omne quod expedit menti humanae et sibi est utile, potest Deus causare in eadem; sed error aliquando expedit menti humanae; ergo etc. Minorem probo per eundem Augustinum, *Enchiridion*, capitulo 16, sicut habeo in libro nostro, ubi ostendit quod aliquis error est bonus et quod profuisse sibi expertus est aliquando errasse, scilicet in via pedum, non in via morum. Unde narrat se per errorem in quodam bivio male accepisse viam, et sic errando evasisse insidias Donatistarum, qui in via recta latitabant, et dicit quod de suo errore gratias egit Deo; igitur credit quod error ille fuit a Deo.

Praeterea, error potest esse sine peccato; igitur non sequitur Deum esse peccati causam, licet sit causa erroris. Antecedens patet per Augustinum, *Enchiridion*, capitulo 19; licet videatur dubitare an error, quo homo credit de homine malo quod sit bonus, vel de Ioanne quod sit Robertus propter similitudinem, tandem dicit quod non secundum illam fuit opinio Academicorum, quod omnis error est peccatum. Unde, capitulo 20, loquitur de errore quo Petrus existimabat se visum videre, *Actus <Apostolorum>*, 12, et quo Iacob credidit Ioseph venundatum a fera pessima fuisse occisum. Et subdit: „huiusmodi falsitatibus, salva fide quae in nobis est, fallimur. Et via non relicta, quae ad Deum nos ducit, erramus. Qui errores, etiam si peccata non sunt, tamen in malis huius [362b] vitae deputandi sunt, quae ita subiecta est vanitati, ut approbentur hic falsa pro veris, respuantur vera pro falsis, teneantur incerta pro certis”. Haec ille. Vult dicere quod tales errores sunt poenae et non culpae.

Tertio adduco *Sacram Scripturam*, quae hoc satis innuit, videlicet quod de facto Deus decepit, hoc est causavit errorem non solum per malos, sed etiam per bonos, et aliquando immediate per seipsum decepit tam bonos, quam malos. Unde *<Secundum> Lucam*, 2, habetur quod beata virgo existimavit filium suum fuisse in comitatu virorum cum Iosephus. Et certum est quod talis erroris causa partialis fuit ipsemet Christus, qui clanculo et occulte retinuit se in Hierusalem, matre recedente. Nec est magis inconueniens dicere beatam virginem sic errasse, quam dicere eam sitisse, esuriisse etc.

Praeterea, Deus iussit Abraam immolare filium suum, ut superiori articuli tractatum est; sed per illud praeceptum causavit errorem; igitur etc.

Praeterea, angelus bonus liberavit Petrum; igitur sicut causa partialis causavit in eo illum errorem. Consequentia patet, quia, illo facto posito, fuit in eo error. Et non fuisset in eo error si eum sic non deduxisset. Quod autem Petrus fallebatur tam in visione sibi ostensa de lintheamine de coelo descendente, de qua *Actus <Apostolorum>*, 10, quam etiam de visione de qua argutum est, quando per angelum ductus fuit de carcere. Et expresse dicit Augustinus, 12 *Super Genesim*: „Petrus non solum discum illum videbat, et in eo non similitudines corporum, sed corpora putabat, in quo utique fallebatur; vero alio tempore, ab angelo solutis vinculis, ibat in corpore ambulans, et praesentatis corporalibus flammis putabat se visum videre, nihilominus fallebatur. Nam et ille in

disco erant spirituales formae corporalibus similes, et ista corporalis expraessio soluti de vinculis propter miraculum spirituale similis erat; fallebatur in utrisque”.

Praeterea, angelus apparens Magis in somnis, dixit eis quod per aliam viam reverterentur in regionem suam, et sic illuderent Herodi, quod et factum est; igitur Deus decepit malos per bonos. Praeterea, Christus apparens duobus discipulis euntibus in Emaus fecit eos errare. Unde <Secundum> *Lucam*, 24: *oculi eorum tenebantur*; igitur etc.

Praeterea, exempla sunt multa in Veteri Testamento ad idem. Rebecca et Iacob de familiari consilio Spiritus Sancti excusantur a mendacio quando deceperant Isaac, *Genesis*, 27; igitur Deus per bonos bonum hominem decepit.

Praeterea, Abraam decepit Abimelech, regem Gerarae, dicendo quod Sara uxor sua fuit soror sua, et licet excusatur per sanctos a mendacio, non tamen potest excusari quin sequitur Abimelech putare quod Sara non fuit uxor sua, *Genesis*, 20. Idem narratur de Isaac et Rebecca, *Genesis*, 26.

Praeterea, Iacob decepit Laban, [363a] *Genesis*, 30, in varietate vellerum. Praeterea Iudith Holofernem, *Iudith*, 10, narratur de eius apparatu, et qua intentione fecerit colligitur ibidem ad decipiendum, scilicet illum. Praeterea *Iob*, 22: *qui immutat cor principum populi terrae, et decipit eos ut frustra incedant per invium*. Item *Danielis*, 13, Spiritus Sanctus per Danielelem decepit sacerdotes. Item *4 Regum*, 6, Spiritus Sanctus per Heliseum decepit servos regis Syriae, intantum ut duceret eos in medium Samariae, et faceret eos capi. Item David decepit viros Achis, regis Geth, qui insidiabantur ei, et simulavit se furiosum, *1 Regum*, 21. Item de Samuele, *1 Regum*, 16 quando venit ad ungendum David, et voluit hoc latere. Item omnes angeli qui apparuerunt in assumptis corporibus, fecerunt homines credere se habere corpora viva, sicut patet de angelo Tobiae et aliis. Similiter Augustinus, 16 *De civitate <Dei>*, capitulo 29, dicit: „Abraam existimabat illos tres angelos qui sibi apparuerunt esse homines de quibus *Genesis*, 18 habetur. Et Loth similiter arbitratus est illos duos quos accepit hospitio, homines esse angelos, *Genesis*, 19”. Unde ibidem allegat Augustinus sic: „per hanc prophetiam, inquit, haesitant quidam nescientes si hospitio receperunt angelos”. Praeterea in *Iosue*, ubi dominus praecepit sibi quod poneret insidias. Item, Magister in historia, quod Moyses decepit uxorem per anulum obligationis, noto super *Exodum*. Item in *Genesis*, Iosephus decepit fratres suos ponendo scyphum in sacco Benjamin; et in multis aliis locis de talibus habetur.

Quarto restat solve quae videntur esse contra istam viam, de quorum evidentia sciendum quod isti termini 'fallere', 'decipere', 'mittere in errorem', vel 'facere hominem errare', vel 'causare errorem', et huiusmodi, dupliciter possunt accipi. Uno modo communiter, et tamen proprie. Alio modo stricte, et tamen improprie. Communiter et tamen proprie loquendo, decipere vel fallere non est aliud quam esse causam erroris alicuius, et sic capio 'fallere' et 'decipere' in articulo pertractato. Secundo modo capiuntur tales termini stricte et improprie, ut in diffinitione exprimente quid nominis includuntur talia syncathegoreumata iniuste, vel malitiose sive vitiose, vel deordinate, vel aliquid equivalens, et sic 'fallere' importat causare iniuste, vel deordinate errorem, et sic loquuntur sancti de 'decipere' et 'fallere', quando talem actum negant a Deo. Per quod patet ad dicta Augustini, quae superius posui in articulo 1 istius dicti articuli, et ad argumentum socii de dicto quod ponitur

in *Glossa* <super> *Genesis* 22 et ad illud, si fiat, quod dicit Augustinus, <De> *Diversis* 83 quaestionibus, 14, et ad illud *Extra De sententia excommunicationis a nobis*, 2, ubi dicitur quod divinum iudicium nec fallit, nec fallitur, et ad similia.

Ad primum argumentum socii, quando arguit quod tunc [363b] Deus posset facere et dicere contra conscientiam, et mentiri, et facere *Scripturam* falsam, respondeo quod, si dicere contra conscientiam, vel iste terminus 'mentiri' non significet aliud nisi quod Deus causet propositionem vocalem quam scit esse falsam, ex intentione tali quod audiens eam credat esse veram, dico quod hoc non est inconveniens. Si vero tales termini importent quod hoc fiat deordinate, tunc dico quod non sequitur; quod alias diffusius exposui in quaestione ubi tangebatur de futuris contingentibus. Et quando dicitur quod qua ratione posset decipere in uno, et in omnibus, neganda est consequentia, quia nihil valet, quia non potest decipere causando assensum veri, sicut potest causando assensum falsi.

Ad secundum, quando arguitur: 'et respondet de illa auctoritate *Hieremiae*: *seduxisti me* etc.', et dicit quod illa verba non fuerunt verba Hieremiae, sed verba Phassur, qui fuit falsus propheta, et quod sic non sunt ad propositum, salva pace dicentis, aliter exponit *Scripturam* quam deberet, et contra *Glossa communem* quae sic dicit: „*seduxisti me domine* etc., dicit se propheta aliquo modo deceptum, cui supra dictum est. Prophetam in gentibus dedi te, constitui te hodie super gentes et regna. Quibus verbis arbitratus est nihil se contra Iudeos dicturum, sed contra gentes. Et ideo prophetiam libenter assumpsit. Nunc autem res ei in contrarium accidit, ut captivitatem Hierusalem praedicans, persecutiones et angustias sustineat”. Haec *Glossa*. Ecce plane quod verba praedicta fuerunt Hieremiae, non Phassur. Hieremiae enim dictum est: *Hierimiae* 1: *priusquam te formarem in utero, novi te, et prophetam in gentibus dedi te*. Unde existimo socium, qui sic allegat, vel discursione, vel aliqua libri corruptione deceptum <est>. Sic igitur patet ad omnes articulos, in quibus socius posuit calumniam contra me, quos sic ad praesens defendo. Ideoque potest responderi ad quaestionem quaesitam, quando quaeritur supra ubi non est responsum, utrum filius Dei potuit incarnari, dico quod sic, quia incarnatus est; igitur potuit incarnari. Antecedens patet ex fide. Ad tria argumenta facta ad titulum quaestionis potest responderi sufficienter per ea quae in istis articulis dictis diffuse tractavi, quia de materia primi argumenti est articulus quintus totus. De secundo, articulus primus. De tertio, articulus secundus aut tertius. Et sic est finis quaestionis et, per consequens, super tertium librum *Sententiarum*.