

Utrum peccator possit satisfacere Deo pro peccato mortali. Quod non, quia secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem; sed peccatum mortale est infinitae malitiae intensive; ergo satisfactionem pro eodem oportet esse infinitae bonitatis intensive, sed nihil tale in hac vita potest homo Deo [399a] reddere; ergo non potest satisfacere pro mortali. Ista ratio videtur Anselmi. Namque maiorem ipse ponit 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 20, ubi ipse dicit: „secundum mensuram peccati oportet esse satisfactionem”, et capitulo 29 eiusdem libri dicit quod „beatitudo nulli debet dari, nisi illi cui penitus dimissa sunt peccata, nec hanc dimissionem fieri nisi debito reddito, quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati. His suppositis rationibus, puto me sufficienter ostendisse” maiorem. Minorem ipse ponit libro 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 14, ubi dicit quod pro infinitis mundis, si essent, non deberet homo peccare mortaliter. Sed infiniti mundi si essent, forent infinitae bonitatis intensive; ergo quodlibet peccatum mortale est infinitae malitiae intensive.

Secundo probatur eadem minor sic: malum quod est incomparabile cuicumque alteri malo, excedens quodcumque aliud malum, est malitiae infinitae intensive; sed omne peccatum mortale est huiusmodi; ergo etc. Haec ratio videtur Anselmi 1 *Cur Deus homo?*, ubi dicit sic: „cum considero actionem ipsam, levissimum quid videtur esse, sed cum intueor quod sit contra voluntatem Dei, gravissimum quidam et nulli damno comparabile esse inteligo”. Haec ille.

Tertio sic: satisfactio quam omnis peccator debet Deo, est reddere Deo aliquid honoris, quod Deo tantum placeat, quantum displicuit dehonoriatio quam fecit Deo quando peccavit; sed hoc non est possibile homini, quia illa dehonoriatio fuit tantum malum quod fieri non debuit pro creatura infinitae bonitatis si esset vel fuisset; ergo. Ista ratio videtur Anselmi 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 2, ubi dicit quod „non sufficit illi, qui honorem alterius violat, honorem reddere, si non secundum dehonorationis factam molestiam et violentiam, aliquid quod placeat illi quem dehonoriavit, restituat”. Haec ille. Et infra: „haec est satisfactio quam omnis peccatorum Deo debet reddere”.

Confirmatur, quia totus processus Anselmi in illis libris pro magna parte innuit quod Anselmus nititur probare quod necessarium fuit Deum incarnari, et per mortem satisfacere pro primo peccato. Unde idem processus videtur eadem ratione concludere quod homo non potest satisfacere pro quocumque peccato mortali quod potest committere.

Quarto sic: tam malum est unumquodque malum, quam bonum est illud pro quo non deberet fieri, sicut satis innuit Anselmus libro 2, capitulo 14. Sed pro nullo bono alio a Deo deberet fieri malum; ergo nullum bonum aliud a Deo est ita bonum, sicut peccatum est malum; ergo impossibile est quod homo Deo restituat tantum quantum abstulit; ergo. Et haec videtur ratio Anselmi, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 6, ubi vult quod homo [399b] peccator non potest duci ad beatitudinem, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod est praeter Deum; et nihil est tale nisi Deus. Unde concludit quod necesse est Deum hanc satisfactionem facere.

Quinto sic: qui tenetur alicui in omni eo quod potest ratione beneficii, nihil, si delinquat, habet quod possit solvere ratione delicti; sed homo, antequam peccet, tenetur Deo in omni eo quod potest ratione beneficii conditionis et redemptionis; ergo, si delinquat, nihil habet quod possit Deo

compensare pro delicto. Et est ratio Anselmi, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 20, ubi dicit sic: „cum reddis aliquid quod debes Deo, etiam si non peccasti, debes hoc computare pro debito quod debes pro peccato. Omnia autem debes Deo”.

Sexto sic: nullus obligatus ad solvendum quod solvere nequit potest satisfacere pro peccato; sed omnis peccator est obligatus, si velit, satisfacere pro peccato ad solvendum aliquid Deo quod solvere nequit; igitur etc. Et haec ratio sumitur ex dictis Anselmi, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo ultimo, ubi dicit sic: „rationabiliter me deduxisti ad hoc, ut videam peccatorem hominem debere Deo pro peccato quod reddere nequit”; ergo etc. Et si dicatur quod in hoc est homo excusatus, si Deus ab eo exigit aliquid quod reddere nequit, cum impotentia hominis eum in hoc casu debeat excusare, excludit hoc Anselmus, capitulo 14: „si homo”, inquit, „est iniustus qui homini non reddit quod debet, multo magis iniustus est qui Deo non reddit quod debet”. Et discipulus respondet: „si potest, et non reddit, vere iniustus est. Si vero non potest, quomodo iniustus est?”. Anselmus: „forsitan si nulla in eo causa impotentiae est, aliquatenus excusari potest, sed si ipsa impotentia culpa est, sicut non levigat peccatum, ita non excusat non reddentem debitum”. Ergo secundum eum stant simul quod homo teneatur reddere debitum Deo, et tamen non possit reddere debitum Deo. Istaе formae sumuntur ex diversis dictis Anselmi.

Secundo ad principale. Si peccator posset satisfacere Deo pro peccato mortali, sequeretur quod ad hoc teneretur, sicut dicit Anselmus, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 11: „haec est”, inquit, „satisfactio quam omnis peccator Deo facere debet”. Consequens est falsum, quia, si sic, sequeretur quod gravius peccans ad maiorem satisfactionem teneretur, sicut dicit Anselmus 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 19: „secundum mensuram”, inquit, „peccati oportet esse satisfactionem”. Sed consequens est falsum, quia si sic, ad maiorem satisfactionem teneretur transgressor voti, quam transgressor iuramenti. Consequentia patet, quia votum est magis obliga[400a]torium quam iuramentum. Quod probatur, quia infidelitas servi ad dominum est gravior quam quaecumque irreverentia quam servus potest facere domino suo. Sed obligatio voti causatur ex istis duobus, scilicet ex consensu hominis, et fidelitate quam homo debet Deo. Obligatio autem iuramenti causatur ex istis duobus, scilicet ex consensu hominis, et reverentia quam debet homo Deo inquantum est prima veritas. Et transgressio voti est quaedam infidelitas, et transgressio iuramenti est quaedam irreverentia contra Deum; sed infidelitas est gravior quam irreverentia; ergo.

Secundo, quia fortior est obligatio ex natura sua, quae non fit nisi soli Deo, quam illa quae interdum fit homini. Votum autem nunquam fit nisi soli Deo. Iuramentum autem fit homini; ergo etc. Propter ista tenent multi quod transgressio voti est gravior. Concordat sanctus Thomas, <Summa Theologica>, II^a II^{ae}, quaestione 69, articulo 6.

Sed contra arguitur sic: tota ratio obligationis quae est in voto est in iuramento, et aliqua est in iuramento, quae non est in voto; ergo obligatio iuramenti est fortior. Consequentia patet. Antecedens probo, nam obligatio quae in voto est consurgit ex consensu post deliberationem quo promittitur aliquid Deo; sed aequalis deliberatio et aequalis consensu et interior promissio mentis Deo fit dum iuratur, et ultra istam promissionem deliberatam est in iuramento invocatio testimonii divini, quae etiam obligat; ergo omnia quae sunt in voto obligatoria inveniuntur in iuramento, vel

inveniri debent. Quia, secundum Hieronimum, iuramentum debite factum debet habere tres comites, videlicet iudicium, iustitiam et veritatem. Iudicium autem includit deliberationem.

Praeterea, plus de irreverentia fit Deo in periurio quam in transgressione voti simplicis, quia sponte transgrediens iuramentum licitum imponit Deo quantum in ipso est crimen falsitatis, et hoc est interpretative blasphemare Deum et significare Deum falsum esse, quia factum hominis habet suam significationem, veritatem et falsitatem sicut verba, sicut docet, Anselmus *De veritate*, capitulo 9. Unde, qui transgreditur iuramentum, significat se esse falsum, et Deum esse falsum, quem adducit in testem. Sed ille qui transgreditur votum significat se tantum esse falsum, et nullo modo Deum; ergo plus videtur iuramentum obligare quam votum.

Praeterea deliberet aliquis de intrando religionem, et post deliberationem voveat. Deliberet alius de eodem aequali deliberatione, et assentiat aequali assensu, et post assensum iuret. Hic est aequalis assensus et aequalis deliberatio utrobique, et ultra hoc invocatio Dei in testimonium; ergo videtur quod [400b] sit aequalis obligationis, vel maioris. Si dicatur quod iuramentum fit quandoque homini, et votum semper Deo, ergo votum magis obligat. Consequentia nihil valet, quia, licet in iurando iurans dirigat sermonem ad hominem in secunda persona, tamen vis obligationis suae non surgit ab illo cui loquitur, sed a seipso et a Deo de quo loquitur in tertia persona, quia adducitur ad testimonium, ut obligationem causet in iurante in quantum est veritas. Ex quo patet quod veniens contra iuramentum licitum et expediens servari non solum facit Deo irreverentiam, immo committit infidelitatem contra Deum, falsificans tam se, quam Deum suum quantum in ipso est. Unde, ceteris paribus, videtur iuramentum magis ligare.

Quarto sic: votum non obligat nisi quia est ex veritate humana. Sed iuramentum obligat ex veritate divina et humana; ergo plus obligat. Et hoc nunc apparet mihi verum. Confirmo istas evidencias, quia convictus de periurio fit infamis et a testimonio expellendus, 6 quaestione 1, *Quicumque*. Sed votum unius potest alius implere, si ille alius voluerit, *Extra, De voto et voti redemptione*.

Tertio ad principale. Si sic, peccator teneretur ad condignam satisfactionem pro peccato, secundum leges institutas. Consequens est falsum, quia, si sic, fur iuste damnatus ad mortem teneretur velle simpliciter se occidi, secundum legem. Consequentia patet, quia scit quod hoc est iustum, et sibi debitum quantum ad satisfactionem pro peccato, et satisfactio, nisi sit voluntaria, nihil valet; ergo peccator iuste debet se velle occidi pro peccato suo.

Quidam dicunt quod hoc est verum de iuste condemnato ita absolute quod, licet talis post iudicium datum posset se liberare a morte per fugam sine iniuria cuiuscumque proximi, non tamen debet. Quia tenetur non impedire iustitiam scienter, sed scit quod iustum est eum mori; et fiat argumentum de homicidio, quia quidam dubitant an secundum ius divinum pro furto debeatur mors. Unde dicitur quod potius debet mortem tolerare quam fugae consentire.

Contra arguo sic: non magis obligatur talis ad aliquam mortem propter iudicium datum, quam aliquis obligatur ad aliquid per votum licitum, vel per iuramentum licitum. Sed possibile est quod aliquis iuste faciens post obligationem per votum, vel per iuramentum licitum illud minus bonum commutet in maius bonum, sicut qui vovit ire in terram sanctam potest licite intrare religionem, *Extra, De voto et voti redemptione, Scripturae*. Ergo si talis damnatus ad mortem

posset se liberare per fugam sine iniuria proximi, vel intendat [401a] aliquid impendere reipublicae quod plus valebit quam sua mors valeret, et licite potest illud eligere, ergo si intendat corrigere vitam suam et intrare religionem pro salute reipublicae et potest libere se iuvare per fugam sine iniuria, potest illud licite eligere sine iniuria proximi. Dico autem quod, si non possit fugere nisi interficiendo custodem suum, vel nisi quia custos suus postea suspendatur pro eo, non licet sic sibi fugere, quia non sunt facienda mala ut eveniant bona, *Romanos* 3.

Praeterea, ponatur quod sit talis homo pro cuius morte fiat schisma in Ecclesia, vel bellum inter duo regna, et hoc sibi verisimiliter constat. Ergo, si sine iniuria possit fugere, videtur quod sibi liceat. Praeterea, sit quod apparitores vel executores sententiae sint negligentes et tardi. Nunquid debet de necessitate salutis expectare sub patibulo ut occidant eum? Certum est quod non. Et ideo potest alicui videri quod talis acceptatio mortis non debet esse nisi sub conditione iuris intellecta: 'volo subire mortem pro peccatis meis, nisi aliquid aliud possim facere pro eisdem'.

Praeterea esto quod aliquis damnetur ut fame occidatur, sicut fit de illis qui dicuntur poni ad poenitentiam apud laicos; si talis habuerit panem, quaeritur nunquid potest comedere? Certum est quod sic, immo forte tenetur, cum nullus teneatur occidere seipsum. Ergo eodem modo hoc faciendum est in fuga, quod concedo pro nunc.

Quarto ad principale. Si sic, tunc remissio culpa fieret per contritionem, quae est prima pars poenitentiae, sicut patet *De poenis*, distinctione prima, diversis capitulis, et per Magistrum, distinctione 16, libro 4. Consequens est falsum, quia, si sic, actus contritionis foret melior et utilior homini qui peccavit, quam actus martyrii et quicumque alius actus in charitate factus. Consequentia patet, quia plus boni confertur homini propter actum contritionis, quam propter aliquid aliud de lege statuta. Hoc probatur sic: propter actum contritionis debetur homini vita aeterna, et remittitur poena aeterna. Ergo duo bona infinita dantur sibi pro actu tali, sed pro nullo alio existenti in charitate confertur homini tantum bonum. Patet, quia, si est in charitate, debetur sibi vita aeterna. Ergo quod sibi tunc debetur, est melius quam quodcumque aliud ab illo quod postea sibi irrogabitur, videlicet intensior gloria, vel aliquid simile. Similiter nihil tale potest sibi dari, quod sit ita bonum sicut remissio poenae aeternae; manifestum est, ergo etc.

Quinto ad principale. Si peccator teneretur satisfacere Deo pro peccato, oporteret eum conteri de suo peccato et, per consequens, magis deberet se velle non esse et adnihilari, quam recidivare in peccatum mor[401b]tale. Consequentia patet per Anselmum 1 *Cur Deus Homo?*, capitulo 21, et 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 12, ubi docet quod, si homo esset positus in ista necessitate, vel quod faceret aliquid etiam modicum contra voluntatem divinam, vel quod totus mundus et quicquid non est Deus adnihilaretur, deberet potius eligere seipsum in nihilum redigi quam peccare. Hic dicitur a quibusdam quod quilibet homo magis deberet eligere peccare et in perpetua poena manere quam omnino non esse quoad corpus et quoad animam, quod est adnihilari. Et hoc videtur probare Augustinus, *De libero arbitrio*, capitulo 13 per tres rationes. Primo sic: qui dicit 'mallem hoc quam illud', eligit aliquid. Non esse autem non est aliquid, sed nihil. Ergo nullo pacto potest aliquis eligere, quando eligit quod non est. Secundo sic: aut debuisti velle esse, cum sis miser, vel non esse. Non esse quidem potius. Tunc arguit Augustinus: si hoc velle debuisti, hoc est melius; quod autem non est, melius esse non potest. Non ergo illud velle debuisti. Tertio sic:

„quod quisquis eligit ratione petendum, cum ad illud pervenerit, necesse est ut melior fiat. Melior autem esse non poterit qui non erit. Nemo ergo potest eligere ut non sit” – verba Augustini sunt. Et consequenter propter ista videtur multis quod Augustinus nitatur probare ibi ex intentione quod homo non potest appetere non esse et quod includit contradictionem quod homo velit se adnihilari. Et consequenter obiicitur de multis exemplis hominum gentilium, qui nullam vitam post istam sperabant qui seipsos interemerunt, sicut patet 5 *De civitate Dei*, capitulo 18, de Curtio, aequite Romano et consimilibus. Respondet Augustinus quod quilibet talis intendebat quietem et quietus esse et, per consequens, desiderabat esse. Unde in fine capituli concludit quod nullo pacto fieri potest ut alicui libeat non esse.

Sed contra istum modum ponendi arguo et probo primo quod homo potest ex certa deliberatione eligere se adnihilari; secundo, quod hoc intendit Augustinus in re ibidem; tertio, applicabo verum intellectum dictis Augustini ne videantur habere contradictionem.

Primo argo sic: omne illud quod potest iudicari esse melius, vel minus malum sive a ratione recta sive errante, potest conformiter eligi, sed adnihilari est huiusmodi. Et potest iudicari ab homine sive ratione recta, sive erronea iudicante quod ipsum adnihilari est minus malum quam esse miserum; ergo adnihilari potest a tali eligi. Maior patet, quia omne quod intellectus iudicat esse bonum, vel melius, vel minus malum, potest voluntas eligere, cum sit summe libera. Unde contradictionem includit quod voluntas sit libera, et non possit libere velle [442a] illud quod ratio dictat esse volendum. Minor probatur, quia possibile est Deo causare tale iudicium in mente alicui, quod ipsum adnihilari sit melius quam ipsum esse miserum, vel minus malum; quod idem est ad propositum. Similiter est possibile quod aliquis homo alteri homini faceret rationem aliquam bonam vel sophisticam, quae sibi concluderet quod minus malum est non esse quam miserum esse.

Secundo, ad idem arguo quod etiam ratione non errante, si placeret Deo quod damnatus deberet perpetuo damnari, potius deberet eligere adnihilari. Quaero enim si adnihilari est summe fugibile, utrum hoc est quia iudicat esse malum, an quia est malum. Primum rationabiliter non potest dici. Si dicatur quod est fugibile quia est malum, vel ergo quia est malum culpae, poenae, sensus, vel damni. Malum culpae esse non potest, certum est. Nec poena sensus, sicut patet. Relinquitur ergo quod sit poena damni; sed maius damnum est poena corrumpens omnem delectationem in sensualitate quam non esse, quia arguo sic: magis disconveniens est damnato sua poena, quam suum esse sit conveniens. Probo hoc, quia, si suum esse sibi sit magis conveniens quam sua poena disconveniens, plus haberet delectari de suo esse quam tristari de sua poena, quod non creditur de damnatis; ergo damnatus, appraehendens suum esse et suam poenam, apprehendit sine errore quod poena sua est appetitui suo magis disconveniens quam suum esse sit conveniens; ergo appraehendit sine errore quod suum non esse est minus suo appetitui disconveniens quam sua poena; ergo magis est eligibile, quia minus disconveniens est magis eligibile, sicut minus malum; quod est principium in practicis. Confirmatur istud per experientiam, quia multos fideles audivi quod sibi eligerent, si possent, etiam nunc in hac vita existentes, non esse, qui sunt totaliter interpreti poenae illius. Et ego hoc ipse experior continue quando de hoc delibero, quia sine difficultate unum praeeligo, et aliud abhorreo.

Praeterea, homo potest velle aliquem hominem adnihilari propter bonum reipublicae, ita quod solus zelus reipublicae causat in eo istam volitionem. Igitur videtur pari ratione quod homo possit velle se non esse propter bonum reipublicae. Et puto eos sic voluisse qui existentes gentiles pro bono reipublicae tantum se interfici permiserunt.

Praeterea, homo potest velle adnihilari per quinque dies; ergo potest velle adnihilari. Consequentia patet. Antecedens probo per conscientiam cuiuslibet fidelis, si daretur sibi optio an vellet perpetuo damnari, an non esse per quinque dies tantum.

Praeterea, adnihilari potest appraehendi ut bonum, et ut medium ad bonum finem etiam a ratione recta; ergo potest esse appetibile. [402b] Antecedens probo: pono quod Deus revelet tibi quod, si velles adnihilari per quinque dies, reparabit te ad vitam aeternam. Isto casu posito, adnihilari esset appetibile et bonum.

Secundo principaliter: ostendetur quod haec est intentio Augustini ibidem quod non esse quoad corpus et animam potest quis eligere ex certa deliberatione. Et arguo sic: habens opinionem erroneam et deliberans secundum eam et assentiens alicui impossibili, quod tamen putat esse possibile, vere eligit hoc, et veraciter habet actum qui potest vocari electio, sicut, si forem modo in tali opinione quod possem habere solem et lunam ad portandum mecum ubi et quo vellem, et daretur mihi optio et, stante errore, deliberarem quod mallem habere solem, quia magis lucidus est, certum est quod haec foret vera electio, sed procedens de opinione erronea. Sed secundum Augustinum ibidem, habens erroneam opinionem de adnihilatione sua, puta opinans quod adnihilabitur cum non debeat adnihilari, potest eligere secundum illam opinionem; ergo potest eligere adnihilari. Unde Augustinus ibidem: „neque enim nos interimere oportet eorum iudicio qui, urgente miseria, se peremerunt. Aut enim eo confugerunt ubi melius fore putaverunt, et non est contraria rationi nostrae quomodo putaverunt, aut si nullos se futuros credidissent, multo minus falsa electio nihil eligentium commovebit. Quomodo enim sequar eligentem, a quo si quaeram quid eligat, respondebit nihil? Nam qui eligit non esse, profecto nihil eligere videtur. Et hoc, si velit respondere, convincitur”. Ecce dicit Augustinus expresse quod tales gentiles qui false opinabantur se nullos futuros secundum animam, elegerunt falsa electione, hoc est electione fallente eos. Item, capitulo 12 dixit: „hinc fiet ut qui malint non esse ut miseri non sint, quia non esse non possunt, restat ut miseri sint”.

Tertio, dandus est intellectus ut nunc occurrit pro Augustino et potest dici pensata serie litterae sue quod vult illic probare duas conclusiones.

Prima est: quod, stante lege quae nunc est de immortalitate animae, nullus potest vera electione, id est electione sequente verum iudicium, eligere non esse, cum iudicium praecedens talem electionem dictet quod anima est immortalis.

Secunda conclusio quam intendit est quod nullus potest eligere non esse per quamcumque opinionem, nisi aliqua alia intentio adiungatur isti intentioni, quae est non esse, puta intentio quietis vel carentia poenae, et nemo hoc dubitat. Unde dicit 13 capitulo docens quomodo opinio vincit sensum et consuetudinem aliquando. Cum ergo quisque credit quod post mortem erit intolerabile tantas sufferre molestias, ad tantam cupiditatem mortis impellitur, quod discer[403a]nit vel arripit mortem, in opinione habet errorem omnimode defectionis; in sensu autem habet naturale

desiderium quietis. Ecce expresse dicit quod aliquis per intolerabiles molestias impellitur ad volendum mortem, habens tantum defectionis opinionem, si appraehendit simul cum hoc quod est esse sub intentione quietis, id est carentiae poenae.

Ad primam rationem dico quod per eandem rationem probarem quod homo non potest fugere, vel nolle, vel detestari non esse, quia qui fugit, aliquid fugit, vel detestatur. Sed non esse non est aliquid. Similiter, quando arguitur non esse non est melius quam esse, quia nihil est. Eodem modo arguo non esse non est peius quam esse, quia est nihil. Similiter de tertio, cum arguitur: 'qui aliquid appetit, cum ad id pervenerit, necesse est ut melior fiat', eodem modo arguo: 'qui recte fugit aliquid, necesse est ut, cum ad illud pervenerit, fiat peior'. Unde rationes sunt contra utramque partem, ut videtur. Unde notandum quod, per usum loquentium, bonum et malum habent quamdam equivocationem, quia aliquando praedicantur de rebus, aliquando de verbis infinitivi modi. Exemplum primi cum dico: 'iste homo est bonum', vel: 'iste cibus est bonum, vel bonum quid'. Exemplum secundi, ut dicimus 'deambulare post cenam est bonum', 'dare eleemosynam est bonum', 'aedificare unam abbatiam est bonum'; certum est quod in talibus propositionibus iste terminus 'bonum' pro nulla re supponit, sicut nulla res est currere in Bellomonte. Et ideo, accipiendo proprie illum terminum bonum, ista stant simul: 'iste vult bonum', et 'tamen non vult aliquid', et 'iste eligit bonum', et 'tamen non eligit aliquid'. Puta si dicatur tibi: 'elige sedere vel surgere', seu 'eligas unum seu reliquum', nullam rem eligis, manifestum est. Eodem modo est de malo. Unde dico quod, qui eligit non esse, eligit malum, sed minus malum, et aliquo modo bonum, secundo modo capiendo bonum. Et tamen nihil eligit. Et haec de hac quaestione.