

tum, quod quidam vocant ornatum; non tamen recipit ultimam rem sacramenti, scilicet grātam vel remissionem peccatorum. Qui autem contritus, confitetur, absolvitur, perfectum recipit sacramentum, tam prima quam secunda perfectione; et ex sacramento recipit non solum primam, sed ultimam rem sacramenti. Et de hoc, Domino concedente, dicetur latius in sequenti distinctione. Et quia dolor primi sacramenti non est formatus charitate, sicut est dolor secundi, ideo primum sacramentum potest dici informe, secundum vero dici potest formatum. Et, consequenter, dicendum quod contritio est pars essentialis formati sacramenti penitentiae; non autem informis, quia ad illud non requiritur contritio, sed attritio, vel alius dolor.

Ad argumentum contra conclusionem, patet responsio per praedicta (z).

Et haec de questione. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XVII

QUESTIO I.

UTRUM VIRE CONTRITUS ET PENITENS PLENE DEBEAT
ELIGERE PUNAM INFERNI, VEL OMNINO NON ESSE,
QUAM PECCARE.

IN CA decimaseptimam distinctionem 4. *Sententiarum*, primo queritur: Utrum vere contritus et penitens plus debeat eligere poenam inferni, vel omnino non esse, quam peccare.

Et arguitur quod sic. Quia non minus debet aliquis eligere poenam inferni, vel omnino non esse, ad vitandum culpam, si essent necessaria ad eam vitandum, quam debeat fortis eligere mori, ad vitandum culpam oppositam fortitudini. Sed, secundum rectam rationem, fortis debet eligere mortem, ad vitandum vitium oppositum fortitudini, quando de facto oportet alterum incurrere; ut docet Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 6 et 9). Ergo christianus debet eligere incurrere poenam inferni, vel omnino non esse, ad vitandum peccatum mortale, quod est offensivum Dei, si oporteret alterum incurrere.

In oppositum arguitur. Quia majus malum magis est fugiendum. Sed esse in inferno, vel omnino non esse, est majus malum quam peccare. Ergo magis est fugiendum, et minus est eligendum. Minor probatur. Quia illud est majus malum, quod privat

plus de bono. Sed omnino non esse privat esse bonum; esse autem in inferno privat non solum bonum moris et meriti, sed etiam possibilitatem redeundi; malum autem culpe neutrum praedictorum privat. Ergo, etc.

In ista questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio: Quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare; non tamen tenetur in speciali descendere ad poenam inferni, aut aliam.

Hanc conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Quodlibet*, art. 9, ubi sic dicit: « Contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare. Et hoc ideo, quia contritio non potest esse sine charitate, per quam omnia peccata dimittuntur; ex charitate autem plus homo diligit Deum quam seipsum; peccare autem est facere contra Deum, puniri (z) autem est aliquid pati contra seipsum; unde charitas hoc requirit ut quamlibet poenam homo contritus praecelgat culpe. Sed in speciali descendere ad hanc poenam, vel ad illam, non tenetur; quinimo stulte faceret, si quis seipsum vel alium sollicitaret super huiusmodi particularibus poenis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi, ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt, qui minori tentatione (6) non cadunt, qui forte majori caderent: sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed, si per considerationem descendat ad singulas illecebras, magis moveretur. Et similiter aliquis non refugiet in generali audiens se debere mori pro Christo; sed, si descenderet ad considerandum omnes penas, magis retraheretur. Et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi. » --- Haec ille.

Item, ibidem (arg. Sed contra), adducit dictum Anselmi in libro *de Similitudinibus* (cap. 190), qui dicit quod aliquis oportet magis eligere esse in inferno sine culpa, quam in paradiso cum culpa;

(z) puniri. — punire Pr.

(6) tentatione. — tempore Pr.

quia innocens in inferno non sentiret poenam, et peccator in paradiso non gauderet gloria.

Eandem conclusionem ponit, presenti distinctione, q. 2, art. 3, q^{la} 1, in solutione quarti argumenti, ubi sic dicit: « Quantitas displicentiae de aliquare debet esse secundum quantitatem malitiae (x) illius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, in quantum est ei indigna; et ex eo qui peccat, in quantum est ei (z) nociva. Et quia homo plus debet Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam in quantum est offensiva Dei, quam in quantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter in quantum separatur a Deo; et, ex hac parte, ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere quam ipsa culpa in quantum hoc nocumentum inducit (quia quod propter alterum oditur, minus oditur), sed minus quam culpa in quantum est offensiva in Deum. Inter autem omnes poenas attenditur ordo malitiae secundum quantitatem nocumenti. Et ideo, cum hoc sit maximum nocumentum quo homo maximo bono privatur, erit inter omnes poenas maxima, separatio a Deo. Est etiam alia quantitas mali accidentaliter, quam oportet in displicentia attendere, scilicet rationem praesentis et praeteriti: quia quod praeteritum est, jam non est; unde minus habet de ratione malitiae vel bonitatis. Et inde est quod plus refugit homo suscipere aliquid mali in praesenti, vel in futuro, quam horreat de praeterito. Unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito, sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro. Et, propter hoc, de duobus malis praeteritis, illud magis abhorret animus, cuius major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpe non ita percipitur quandoque sicut effectus poenae praeterite, tum quia culpa perfectius sanatur quam poenae, tum quia defectus corporalis est magis manifestus quam spiritualis; ideo homo, etiam bene dispositus, quandoque magis percipit in se horrorem praecedentis poenae quam praecedentis culpe, quamvis magis esset paratus pati eandem poenam quam committere eandem culpam. Est etiam considerandum in comparatione poenae et culpe, quod quaedam poenae habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena inferni. Poena ergo (y) illa quae offensam habet annexam, eodem modo judicanda est sicut et culpa; sed illa quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen separatur ab eis ratio offensionis, et consideretur tantum ratio poenae, minus habent de malitia quam culpa in quantum est

offensa Dei; et, propter hoc, minus deberent (x) displicere. Sciendum etiam quod, quamvis talis debeat esse contritus dispositio, non tamen est de his tentandis: quia homo affectus suos non de facili potest mensurare; et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius sensibili nocumento, quod magis est notum nobis. » — Haec ille.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione: Quicumque diligit Deum plus quam seipsum, magis eligit quodcumque detrimentum boni proprii quam detrimentum boni divini. Sed culpa mortalis, est detrimentum boni divini, et injustitia, vel offensiva; poena vero non est nisi detrimentum boni proprii. Ergo quilibet talis praefigit omnem poenam quam divinam offensam Dei. Quilibet autem contritus diligit Deum super omnia. Ergo, etc.

Secunda conclusio est quod quilibet contritus magis dolet et majorem displicentiam habet de peccato in quantum est offensiva Dei, quam de eodem ut est nocivum sibiipso.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, praesenti distinctione, q. 2, art. 3, q^{la} 1, in solutione quarti argumenti, ubi statim recitatum fuit.

Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione ista: Quilibet contritus majorem displicentiam habet de eo quod peius est et plus habet de ratione malitiae. Sed peccatum plus habet de ratione malitiae in quantum est offensivum Dei, quam prout est nocivum proprio subjecto. Ergo contritus majorem displicentiam habet de peccato prout est offensiva Dei, quam prout nocet vel nocuit sibi.

Tertia conclusio est quod fortis fortitudine politica plus debet fugere peccatum oppositum fortitudini, quam mortem corporalem; et, secundum rectam rationem, exponit se morti, et eligit mortem, propter bonum commune, cuius est pars.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 60, art. 5, ubi sic dicit: « Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam suam hoc ipsum quod est, alterius est, principaliter et magis inclinatur in illud cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia *unumquodque, sicut naturaliter agitur, sic aptum natum est agi*, ut dicitur in 2. *Physicorum* (l. c. 78). Videmus enim quod naturaliter pars exponit se, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur natu-

(x) malitiae. — mali Pr.

(z) a verbo indigna usque ad ei, om. Pr.

(y) ergo. — autem Pr.

(a) deberent. — deberet Pr.

ram, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. » — Hæc ille.

Similia ponit, 1^a 2^æ, q. 109, art. 3.

Item, 3. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 3 : « Bonum illud, inquit, unusquisque maxime vult salvum, quod est sibi magis placens; quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme. Hoc autem est suum bonum. Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel aestimatur majus bonum ipsius amanti, hoc amans magis salvum vult in re amata. Bonum autem ipsius amanti magis invenitur ubi perfectius est. Et ideo, quia pars quælibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo, etiam naturali amore, pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est quod etiam particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt partes. » — Hæc ille.

Item, eadem questione, art. 5, arguit sic, tertio loco : « Illud quod aliquis maxime in seipso diligit, est esse, et vivere. Sed charitas facit ponere vitam corporalem pro fratribus; quidam autem gentiles pro amore amicorum se morti exposuerunt, sine aliqua spe vite æternæ. Ergo amicitia et charitas facit magis diligere (α) proximum quam seipsum. » Ecce argumentum. Sequitur responsio : « Dicendum, inquit, quod tradere seipsum morti propter amicum, est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis amicum plus quam seipsum diligit, sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale. » — Hæc ille.

Item, 2^a 2^æ, q. 26, art. 3, sic dicit : « Unaquæque pars plus naturaliter amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere : quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas, cives, pro bono communi, dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. » — Hæc ille.

Similia dicit, q. 123, art. 5.

Ex quibus posset formari talis ratio pro conclusione : Omnis inclinatio rationis, conformis inclinationi naturæ non corruptæ nec vitiatæ, est laudabilis et virtuosa, vel ad virtutem pertinens. Sed electio qua fortis politicus eligit mortem corporalem pro conservatione reipublicæ, et plus fugit damnum

reipublicæ quam damnum vite propriæ corporalis, est conformis inclinationi naturæ integræ. Ergo, etc.

Et in hoc primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi. — Quantum ad secundum articulum, arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Durandus (dist. 17, q. 5), probando quod, pro vitando malo culpæ, nullus debet eligere pœnam inferni, vel omnino non esse.

Primo. Quia malum pœnæ nunquam est necessarium eligere propter malum culpæ vitandum, nisi quia sine eo non potest culpa vitari, aut quia per tale malum promovetur bonum virtutis, et impeditur malum vitii oppositi. Sed neutrum istorum potest dici de pœna inferni, vel de pura non entitate. Ergo, etc. Majorem supponit esse probatam in præcedentibus dictis suis. Minor probatur. Quia nullum malum pœnæ est necessarium ad vitandum culpam, nisi illud quod est materia virtutis oppositæ (sicut patet in actibus virtutum quæ habent pro materia aliqua pœnalia, sicut fortitudo, quæ est circa pericula mortis vel mortem inferentia : quia qui non agit fortiter quando tempus incumbit, peccat; sed nullus potest fortiter agere, nisi sustinendo tristitia, circa quæ est actus fortitudinis; ergo ad vitandum peccatum oppositum fortitudini necessarium est pœnalia et tristitia sustinere, vel eligere). Sed pœna inferni non est materia alicujus virtutis; de pura autem non entitate constat, cum non esse et virtutem et subjectum virtutis destruat. Ergo sustinere pœnam inferni, vel omnino non esse, non est necessarium ad vitandum malum culpæ.

Secundo probatur quod nec etiam sit licitum eligere prædicta. Quia nunquam malum pœnæ licite eligitur propter malum culpæ vitandum, nisi quia est promotivum virtutis oppositæ (sicut licitum est tristitia sustinere secundum corpus, in quo consistit malum pœnæ, ut melius conservetur bonum virtutis, et perfectius evitetur malum oppositi vitii; et hoc modo licitum est corpus affligere jejuniis et vigiliis, propter promotionem boni temperantiæ et repressionem vitii oppositi; præter autem istos modos, nunquam est licitum eligere malum pœnæ pro malo culpæ evitando). Sed pœna inferni, vel omnino non esse, non promovet ad aliquam virtutem, ut sic facilius impediatur vitium oppositum. Ergo eligere pœnam inferni, vel omnino non esse, non est in illo casu licitum. Ergo nec culpa est eligenda propter vitandam pœnam inferni, vel omnino

(α) diligere. — diligit Pr.

non esse; nec iste pœna vel defectus sunt eligendi propter vitandum malum culpæ. Et ideo quæstio (α) supponit falsum: supponit enim unum esse eligendum pro altero vitando, et querit quid pro quo; et tamen neutrum est pro altero eligendum.

Sed contra hoc, ut dicit, quidam dicunt quod prædicta ratio impedit seipsam. Quia, si pœna est eligenda ad vitandum culpam, quando pœna est materia virtutis oppositæ culpæ; pœna autem inferni, ut dicunt, quantum ad illud quod est ibi meræ pœnalitatis, est materia virtutis; ergo ipsa est eligenda. Assumptum probant: quia pœna recompensans deordinationem culpæ, est materia justitiæ punientis culpam per pœnam; sed pœna inferni est sic, quia per eam recompensatur ex justitia culpa commissa; ergo secundum rectam rationem, si vigeret in damnato, damnatus (ε) deberet eligere sustinere pœnam inferni antequam sua culpa remaneret impunita. — Istud autem non valet: quia nec est ad propositum, nec est in se verum. Ad propositum siquidem non est. Quia nos non querimus utrum peccator existens in pœna inferni iuste a Deo sibi inflictæ propter culpam ab eo commissam, debeat plus velle sustinere pœnam illam quam quod sua culpa remaneat impunita, vel e converso; sed querimus utrum vere contritus, qui non est in illa pœna, nec est illius pœnæ debitor, debeat vel possit licite velle sustinere pœnam inferni, vel omnino non esse, propter evitacionem culpæ future et imminentis ex aliqua tentatione; et hæc secunda quæstio (γ) non est eadem cum prima, nec una dependet ex alia. Et sic illud dictum non est ad propositum. — Item, nec est in se verum. Quia (δ) iuste condemnatus ad mortem temporalem potest licite optare et velle quod non moriatur, sed condonetur ei pœnienti misericorditer pœna mortis tam a parte quam a iudice; nec istud est contra justitiā, quod ex causa culpa sic remaneat impunita, sed est actus misericordiæ. Et eodem modo, si damnatus pœnitere posset, et optaret pœnam inferni sibi a Deo misericorditer dimitti vel relaxari, non optaret contra justitiā; nec Deus, si eam relaxaret, faceret contra justitiā, sed secundum misericordiam. Et ideo falsum est quod dicunt alii, quod damnatus plus deberet secundum rectam rationem, si vigeret in eo, eligere sustinere pœnam inferni, quam culpa sua remaneret impunita; immo, si in eo vigeret recta ratio, non obstinatus in malo, deberet petere et optare quod pœna inferni sibi remitteretur. — Ad formam ergo rationis eorum, dicendum est quod pœna, quando est materia virtutis circa quam actus virtutis necessario versatur, et fugere pœnam est totaliter virtuti contrarium, sustinere talem pœnam

est necessario eligendum; sicut est de pœna quam sustineret fortis civis in rebus bellicis, pro defensione reipublicæ. Pœna autem inferni non est hoc modo materia virtutis, ut declaratum est; et ideo ex hac ratione non est eligenda. Ergo, etc.

Si autem ampliaretur sic, quod poneretur quod oporteret alterum incurrere, culpam videlicet, vel pœnam inferni, seu omnino non esse, an, in casu isto, deberet homo potius eligere sustinere pœnam inferni, vel omnino non esse, quam peccare, vel e converso? — Et dicendum quod hæc positio est impossibilis. Quia pœna propter cuius vitacionem incurritur culpa, et, si non vitatur culpa, incurritur pœna, non potest sic se habere ad culpam, ut, si vitetur culpa, necessarium sit incurrere pœnam. Sed pœna inferni est huiusmodi: quia timore talis pœnæ incurritur culpa (hoc enim pertinet ad timorem servilem, ut homo omittat peccare ne incurrat pœnam gehennæ). Ergo talis pœna non potest sic se habere ad culpam, ut, si vitetur culpa, necessarium sit incurrere talem pœnam; quin potius opposito modo se habent, quia, si non vitatur culpa, incurritur pœna, nec incurritur pœna nisi incuratur culpa. Unde se habent sicut antecedens et consequens, et non sicut opposita vel immediate disparata, quorum unum oporteat inesse, altero non inherente, sicut ponitur pro hypothesi. Propter quod ipsa est impossibilis. Nec est mirum si ex suppositione falsa et impossibili sequitur falsum et impossibile, et sic nihil concludetur verum aut possibile contra opinionem quæ dicit quod propter vitandam culpam non est necessarium nec licitum eligere pœnam inferni, vel omnino non esse. Sed quidam homines dimittentes veritatem rei absolutæ, volunt gloriari de consequentiis logicis factis ex hypothesi.

Item, prædicta suppositio non solum est impossibilis, sed impossibilis, hoc est includens contradictoria. Et talis suppositio non debet fieri secundum aliquam artem: quia, secundum eam, possunt concludi contradictoria. Sicut, si ponatur quod homo non sit rationalis, sequitur quod homo non sit homo, quia per suppositionem non est rationalis, et sic non est homo, cum rationale sit de intellectu et de intrinseca ratione hominis, et sic est una contradictio, scilicet quod homo non sit homo; alia contradictio est, quia sequitur quod homo sit rationalis, ex quo est homo, et quod non sit rationalis, per suppositionem. Quod autem prædicta suppositio includat contradictionem, patet. Quia nullus potest peccare nisi volens, cum de ratione peccati sit esse voluntarium, secundum Augustinum (α). Si ergo hominem non volentem peccare, necessarium esset incurrere pœnam inferni, vel omnino non esse,

(α) quæstio. — conclusio Pr.

(ε) damnatus. — Om. Pr.

(γ) quæstio. — conclusio Pr.

(δ) Quia. — quod Pr.

(α) Cfr. de Libero arbitrio, lib. 3, cap. 48; et de Vera religione, cap. 14.

ista necessitas proveniret ex parte infligentis tales pœnas; et hic est solus Deus, qui solus potest hominem annihilare et facere quod anima patiat ab igne infernali. Si autem Deus poneretur has pœnas infligere nolentibus peccare, quid aliud esset, nisi quod Deus diceret homini: aut tu peccabis, aut ego ponam te in inferno, vel omnino annihilabo? quod esset inducere hominem ad peccandum ex timore pœnæ comminatæ. Hoc autem non solum est impossibile, sed impossibile, quia includit contradictionem: quia nullus conformando voluntatem suam voluntati divinæ, volendo quod Deus vult eum velle, peccat; sed, si Deus comminatur has pœnas alicui infligere nisi peccaret, induceret eum ad peccandum, et sic vellet eum peccare; ergo homo faciendo hoc ad quod Deus eum induceret, non peccaret; sed induceret eum ad peccandum; ergo non peccando peccaret; quod implicat clare contradictionem.

Sed esto quod hæc pœnæ possent infligi a creatura, puta ab angelo malo, adhuc (α) dicendum quod propter eas vitandas non liceret peccare; nec tamen liceret eas eligere ad vitandum peccatum, propter rationes prius dictas. Et si dicatur quod, nisi peccaret, incurreret has pœnas, — concedatur; tamen non sustineret eas voluntarius, sed invitus; si enim eas voluntarius sustineret, peccaret. Et est simile, si quis malevolus vult me occidere, et occidit ab eo invitum; non pecco; sed si vellem occidi, peccarem. Et similiter est in proposito; quia ex hoc tollitur ratio peccati, quod tollitur ratio voluntarii. Propter quod non valet ista consequentia: *Non est illicitum pœnam inferni sustinere, vel omnino non esse, ne culpa incurratur; ergo non est illicitum eligere pœnam inferni, vel omnino non esse, propter culpam omnino vitandam.* — Confirmatur. Quia illud quod separat hominem a Deo et ab ejus visione in perpetuum, nullo modo potest recte eligi; quia Deus et visio Dei debent summe amari et optari. Sed pœna damni separat a Deo et ab ejus visione in perpetuum. Igitur illa pœna nullo modo potest recte eligi, etiam si millesies posset a creatura infligi.

Item, si aliquid moveret ad oppositum, et pro conclusionem, hoc maxime videretur quod melius est mala pati quam malo consentire, etc. — Sed ad hoc dicendum est quod hoc est verum sub hoc sensu, quod non est illicitum mala pati, si est ibi purum pati; quia omne illicitum consistit in actione. Sed eligere mala pati, cum non sit purum pati, sed aliquo modo agere, saltem quoad actum interiorem, nunquam est licitum propter malum culpæ evitandum, nisi sit ad hoc necessarium; quod est quando tale malum est materia virtutis, vel sit promotivum boni virtutis, et valeat ad impediendum facilius

vitium oppositum; quod non habet locum in pœna inferni.

Sed contra hoc dicunt quidam, quod, licet pœna inferni pro tempore quo infligitur non promoveat ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quin (α) potius destruit subjectum et omne bonum; tamen pro tempore electionis promovent, quia electio est virtuosior quando aliquis tanta mala eligit ne faciat contra virtutem. Exemplum de forti, qui eligit mori propter bonum reipublicæ. — Sed istud non probat quod pœna inferni, vel omnino non esse, debeat eligi ad vitandum mortale, nisi sub conditione, scilicet si oporteret alterum incurrere. Hæc autem positio impossibilis et impossibilis est, ut declaratum et dictum fuit. Sed, posito quod esset possibilis, adhuc argumentum non valet; quia minor propositio est falsa. Quia fortis, secundum fortitudinem virtutis moralis, nunquam debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini, maxime quando post mortem non speratur alia vita, sicut Aristoteles et alii gentiles non speraverunt. Sed sufficit ad virtutem fortitudinis moralis, quod fortis eligat virtuose agere in rebus bellicis, propter bonum reipublicæ, non obstante timore mortis, qui est in talibus periculis: ita quod, si incurrat mortem, incurrat invitus, et non ex electione; quia ex parte ejus non erit pro tunc voluntarium simpliciter, neque mixtum, sed est pura passio, quæ secundum se non est virtuosa, sed solum ratione antecedentis, quia propter timorem mortis quæ (β) quandoque contingit in factis bellicis, non omisit se virtuose exponere pro defensione reipublicæ. Et si fortis eligat mori, electio non esset virtuosa, immo esset vitiosa, ut postea patebit. Et (γ) similiter pœna inferni, et omnimoda non entitas, non solum quando infligerentur non promoverent ad virtutem, sed, si præeligerentur, redderent electionem vitiosam. — Hæc ille, in forma.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi. — Contra secundam conclusionem arguit idem Durandus (dist. 17, q. 7), probando quod distinctio ibidem facta non valeat, dicens: Culpæ, quatenus est Dei offensiva, et peccanti nociva ratione pœnæ culpæ debitæ, sunt unum et idem, inter quæ non debet poni distinctio. Quod probatur sic: Quia ira et offensa non dicitur in Deo secundum affectum, sed secundum effectum, in quantum infert pœnam et separat. Ergo offensa Dei non est nisi pœna inflictæ vel infligendæ peccatori. Et sic in idem coincidit offensa cum pœna. Sed inter talia

(α) *quin.* — Om. Pr.

(β) *quæ.* — *qui* Pr.

(γ) *Et.* — *Nec* Pr.

(α) *adhuc.* — *ad hoc* Pr.

non cadit distinctio. Ergo culpa non est magis odienda quatenus offensæ Dei, quam ratione pœnæ, per quam est nociva peccatori.

Sed contra hoc arguunt, ut dicit, quidam probare nitentes quod offensæ Dei est aliud realiter quam pœna peccati. Dicunt enim quod offensæ potest dici active, vel passive, quando unus offendit (z) alium: scilicet ex parte offendentis, et ex parte offensi. Offensæ enim offendentis nihil aliud est quam illud per quod offendens displicet offenso, scilicet aliquod dictum, vel factum, vel omissio alicujus debiti fieri, quod displicet offenso; et maxime quando talis displicentia est talis quæ tollit amicitiam offensi ad offendentem, et merito debeat inducere inimicitiam oppositam. Offensæ autem passive dicta, ex parte scilicet illius qui offenditur, nihil aliud est quam displicentia quam merito debet habere offensus de injuria illata ab offendente; secundum quam dicitur (*Sapientie* 14, v. 9) quod *similiter sunt odio impius et impietas ejus*, impietas secundum se, impius autem ratione impietatis. Probatur ergo primo, quod impossibile est quod offensæ active dicta, sit idem quod pœna: quia offensæ active dicta, est illud per quod offendens meretur pœnam; sed pœna non est meritum pœnæ, quia, sive in bonis, sive in malis, illud quod retribuitur pro merito, non est idem cum merito; ergo, etc. — Quod autem offensæ passive dicta, secundum quam dicitur offensus offendi (et hoc in comparatione ad Deum), et pœna qua offendens punitur, non sint idem, probatur triplice ratione. *Prima* est, quia illa quæ possunt esse sine invicem, non sunt idem; sed sic est de offensæ Dei, et pœna peccatoris; ergo, etc. Major patet de se. Minor probatur, scilicet quod pœna potest esse sine offensæ, et offensæ sine pœna, saltem pro eodem instanti (quod dico ideo, quia, licet nunquam posset esse pœna nisi esset offensæ Dei, nec offensæ Dei quin sequatur aliqua pœna, tamen potest esse pœna pro aliquo tempore pro quo non est offensæ, et e converso, saltem in actu). Quod facilius patet. Primo, quoad hoc quod pœna possit esse pro aliquo tempore (z) pro quo non est offensæ. Et hoc patet dupliciter. Primo: quia, ablata offensæ per contritionem, adhuc manet pœna quam peccator contritus solvit; ergo, etc. Secundo, quia Deus non solum punit illum qui offendit pœna exterminante, sed etiam pœna emendante, et jam Deo reconciliato, satisfaciente; sed talis pœna infligitur, ablata offensæ; ergo impossibile est quod offensæ Dei et pœna sint idem. Et sic probatum est quod pœna potest esse sine offensæ. Et e converso, offensæ potest esse sine (y) pœna, ita quod non oportet, existente

offensæ, quod statim sit pœna: quia statim quando peccator peccat, est offensæ; sed non statim est pœna; ergo, etc. — *Secundo* probatur idem ex comparatione offensæ ad pœnam, sic: Quia offensæ Dei, aut est displicentia Dei de peccato, aut voluntas pœnam inferendi. Sed neutrum istorum est pœna. Ergo offensæ non est pœna. Major patet de se. Minor probatur: quia displicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui displicet; voluntas etiam inferendi pœnam importat actum voluntatis Dei; sed actus voluntatis Dei non est pœna; ergo, etc. — *Tertio*: Quia doctores communiter dicunt quod damnato displicet peccatum non ratione offensæ divinæ, sed ratione pœnæ; sed hoc non esset, si offensæ divinæ et pœna essent idem; ergo, etc.

Hæc autem frivola sunt. Quia illa distinctio de offensæ active dicta, et passive, solum habet locum in illis in quibus est offensæ proprie dicta, quæ est motus animi ad displicentiam. In illis enim illa displicentia, per quam homo est formaliter offensus, dicitur offensæ passive, quatenus est ab alio causata; et illud dictum, vel factum, ex quo causatur talis displicentia; dicitur offensæ active, quia est causa talis displicentiae. Et, in talibus, offensæ active dicta, non est pœna, sed meritum pœnæ, ut isti bene dicunt, quantum ad hoc; nec offensæ passive dicta, est pœna, sed est motus animi secundum displicentiam; et sunt separabilia pro aliquo tempore. In Deo autem non est proprie: quia in eo non est motus animi ad displicentiam, causatus ex aliquo malo dicto vel facto nostro, sed omnino similiter se habet in se, sive peccemus, sive bene faciamus; et, per consequens, respectu Dei nulla est offensæ active dicta, quia omnis actio respondet passioni, et e contra. Sed dicitur Deus iratus, vel offensus, solum metaphorice, et per similitudinem ad hominem, qui dicitur offensus ab alio quando vult ei infligere pœnam, et infligit quando punit; et similiter Deus, quia punit peccatorem, infligendo pœnam, dicitur ei offensus vel iratus; ita quod offensæ nec est in Deo passive, nec in nobis active respectu Dei, sed est denominatio metaphorica, ratione solius pœnæ quam infligit peccatori. Et ideo *primum argumentum*, quod procedit de offensæ Dei active vel passive dicta, non est ad propositum. — *Ad secundum* dicendum est quod offensæ Dei nec est displicentia de peccato, nec voluntas infligendi pœnam; sed est sola denominatio metaphorica, sumpta a pœna quam Deus infligit, ex similitudine pœnæ quam homo iratus vel offensus alteri, infligit eidem. — *Ad tertium* dicendum quod verba doctorum non semper sunt sacramentalia, nec propria: quia, si proprie loquamur in hac materia, dicimus quod damnatis displicet eorum culpa ratione pœnæ, et non quia est contra rationem, vel contra mandatum divinum; sed ex hoc non offenditur Deus, nec irascitur. — Hæc ille.

(z) offendit. — defendit Pr.

(z) tempore. — Om. Pr.

(y) a verbis offensæ. Et e converso usque ad sine, om. Pr.

§ 3. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 17, q. 6), probando quod, loquendo de fortitudine pure morali (de qua tractaverunt philosophi, qui ignoraverunt aliam vitam futuram post istam), licet fortis non debeat recedere ab opere virtuoso, timore mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defensione reipublicæ, vel in quocumque alio casu qui ad præsens occurrat. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod, sicut dicitur, 8. *Ethicorum* (cap. 2), *amabile quidem bonum, unicuique autem proprium*. Et, secundum hoc, in bonis quæ dicuntur amari et eligi, accipitur gradus dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem boni: quia majus bonum magis est eligendum, cæteris paribus. Et ideo, cum bonum animæ sit potius bono corporis, et bonum corporis bonis exterioribus, bona animæ sunt præeligenda bonis corporis, et illa bonis exterioribus; et mala opposita, sunt magis odienda et fugienda. Alio modo possunt accipi gradus in bonis diligendis et eligendis ex parte hominis; quia proprium bonum magis est diligendum et eligendum quam extraneum; sicut quilibet tenetur plus diligere se quam alterum; et ideo amabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus ad seipsum. Dico autem *bonum extraneum et non commune*: quia in bono communi includitur formaliter bonum proprium, sicut in bono totius corporis includitur bonum partis. Civis enim pars est civitatis; et ideo civis plus debet diligere bonum civitatis quam bonum suum solum, et plus velle quod conservetur bonum totius civitatis quam solum bonum suum, incluso bono suo in bono civitatis; sic enim diligendo bonum civitatis, diligit bonum suum et bonum aliorum, quod est melius quam diligere bonum suum solum. Bonum autem extraneum voco bonum personæ privatæ, vel reipublicæ ejus homo non est pars: sicut, respectu civis Parisiensis, bonum extraneum est bonum civis Tholosani, et etiam bonum civitatis Tholosæ. Et utrumque bonum debet civis Parisiensis minus diligere quam bonum suum proprium. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum, sicut quilibet homo tenetur plus diligere seipsum quam alium hominem, vel quancumque communitatem in qua ipse non includitur, sic tenetur plus velle bonum sibi quam alieni de predictis, et plus fugere malum suum proprium quam malum cujuscumque extranei. Et plus debet displicere illi qui peccavit peccatum suum quam peccatum cujuscumque alterius personæ privatæ, vel omnium aliorum. Et sicut est in malis culpe, sic est in malis pœnæ, cæteris paribus. Ex his arguitur ad propositum

Primo sic. Electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono ad cujus conservationem

nihil penitus prodest sed potius obest, non est virtuosa, sed magis vitiosa. Istud patet: quia, cum electio sit eorum quæ sunt ad finem, si illud quod eligitur non prosit ad consecutionem finis, sed potius noceat, talis electio est fatua, nec est secundum prudentiam, quæ facit electionem rectam. Sed electio mortis, quæ est maximum malum secundum non credentes aliam vitam, nihil facit ad conservationem reipublicæ, sed potius nocet. Ergo talis electio non est bona, nec virtuosa. Major jam patet. Sed minor probatur. Quia, cum bellum suscipitur pro conservatione reipublicæ, ad hoc proficit et perducit (α) pugna cum victoria: per hoc enim conservatur respublica, quod cives pugnant fortiter contra hostes, et eos vincunt. Mors autem unius civis, vel plurium, magis impedit victoriam quam promoveat. Et ideo, quamvis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defensione reipublicæ, non obstantibus periculis quæ sunt in rebus bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum; et, si mors contingat, debet ei displicere, tanquam nociva sibi et reipublicæ.

Confirmatur. Quia simile est de uno cive, et de quolibet alio, et de omnibus simul. Sed nihil est dictu, quod omnes cives debeant eligere mortem pro defensione reipublicæ: quia, cum respublica principaliter consistat in vita civium, mors omnium eorum non esset (β) conservatio reipublicæ, sed totalis destructio; et mors cujuslibet est ejus diminutio. Unde mors civium, unius vel omnium, non promovet nec conservat rempublicam, sed subvertit, vel minuit.

Item, et redit in idem: Nullus aggrediens bellum sub spe victoriæ, eligit mori in bello; quia non stant simul in eodem mors et victoria. Sed omnis virtuosus aggrediens bellum pro defensione et conservatione reipublicæ, aggreditur ipsum sub spe victoriæ; quia aliter non potest defendi, nec conservari. Ergo talis non eligit mori.

Secundo principaliter ad propositum arguitur. Quia, secundum beatum Augustinum (γ), omnis recte eligens, efficitur melior, quando illud assequitur quod recte eligit: quia electio recta non est nisi de vere bono nondum habito, vel minori malo, quando oportet ipsum vel majus incurrere; assecutio autem veri boni reddit hominem meliorem; vitatio etiam majoris mali per minus malum, reddit hominem minus malum; et sic assecutio ejus quod recte eligitur, reddit hominem meliorem vel minus malum, quam esset si non assequeretur quod eligit. Sed qui assequitur mortem, non credens vel nec sperans aliam vitam, non efficitur melior, nec minus malus,

(α) perducit. — producit Pr.

(β) mors omnium eorum non esset. — mors enim non est Pr.

(γ) In 3. de Libero arbitrio, cap. 8, dicit Augustinus: Quod quisque recte eligit appetendum, cum ad id pervenerit, necesse est melior fiat.

quam esset si viveret qualitercumque; quia efficitur omnino non ens, secundum opinionem quam habuerunt philosophi gentiles de morte. Ergo talis mors non potest eligi secundum rectam rationem. Sed omnis electio virtuosa, est secundum rectam rationem. Ergo per nullam virtutem pure moralem potest aliquis (α) recte eligere mortem. Et si constaret civibus, vel si probabiliter crederent quod morerentur in bello, non debent se exponere. Virtus enim fortitudinis pure moralis, est circa timores et audacias, ut patet, 3. *Ethicorum* (cap. 9; et in 2. *Eth.*, cap. 7). Neutrum autem istorum est circa pericula certa, seu quæ certitudinaliter inferunt mortem: de malo enim quod est vel æstimatur inevitabile, non est timor, sed tristitia, quia jam æstimatur quasi præsens; audacia etiam est cum fiducia evadendi. Propter quod virtus fortitudinis, quæ est circa timores et audacias, nunquam est circa pericula de quibus æstimatur certitudinaliter quod inferant mortem. Et multo minus virtus fortitudinis pure moralis consistit in electione mortis, nec habet eam adjunctam. Secus est de fortitudine adjuncta fidei, cujusmodi fuit in martyribus.

Tertio ad principale. Quia ratio partis oppositæ, dicens quod bonum commune præferendum est bono privato, non valet: quia bonum commune non est præferendum bono privato, nisi quando in bono communi includitur bonum proprium; alias bonum commune est extraneum, nec est præferendum bono proprio. Et cum concluditur ulterius, quod pro conservatione boni communis in quo includitur bonum proprium, debet homo exponere vitam suam; — verum est (β) quod debet se (γ) exponere periculo de quo præsumitur verisimiliter possibilis evasio, et defensio reipublicæ; quod autem propter hoc debeat eligi mors, non est verum, quia hoc non prodesset conservationi reipublicæ, sed potius obesset.

Quarto. Quia illud quod adducitur de Philosopho, 9. *Ethicorum* (cap. 8), dicente quod pro amicis oportet multa pati, et mori, si oporteat; sed plus tenetur aliquis diligere communitatem quam privatos amicos; ergo pro bono communi debet homo eligere mori, si necesse sit, etc.; — hoc, inquam, non obstat, sed potius confirmat propositum nostrum. Quia constat quod nullus debet diligere amicum plus quam seipsum; et ideo nullus debet eligere mori pro conservatione vite amici; sed debet facere illud quod pertinet ad rationem amicitiae, et, si ex hoc sequatur mors, non sequitur cum electione, sed casualiter. Nec solum exponit se homo licite periculis mortis pro defensione reipublicæ vel amici, sed etiam pro defensione bonorum suorum temporalium; et tamen nullus sapiens dice-

ret quod homo virtuose eligeret mori pro conservatione bonorum suorum temporalium. — Hæc ille.

Et in hoc secundus articulus terminatur.

ARTICULUS III.

PONUNTUR SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Quantum ad tertium articulum, respondendum est objectionibus. Et quidem

Ad primum Durandi contra primam conclusionem, dicitur, negando minorem, si intelligatur universaliter, sic quod poena inferni, quantum est ibi pure poenalis, præscindendo rationem culpæ et quidquid est culpabile in illa poena (α), in aliquo casu possibili de potentia Dei absoluta, non (β) possit esse materia alicujus virtutis. Minor enim sic intellecta, falsa est: quia talis poena posset esse materia alicujus virtutis, puta obedientiæ et justitiæ. Posset enim Deus, de potentia sua absoluta, revelare alicui viatori præscito suam damnationem, et quod infligeretur ei poenam æternam in inferno, et causare in eo firmum assensum de hoc; quo facto, talis teneretur velle sustinere quod crederet Deum velle sibi infligere, et conformare voluntatem suam voluntati divinæ, et obedire, etsi non volendo absolute et per se suam damnationem, tamen teneretur velle ordinem justitiæ divinæ servari circa se in predictis. De hoc sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 23, art. 8, in solutione secundi, sic dicit: « Quamvis de potentia absoluta Deus posset revelare suam damnationem alicui, non tamen potest fieri de potentia ordinata, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, supposita conditione meritorum. Sed, dato quod esset intelligenda secundum præscientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed solum ordinem justitiæ, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinæ voluntati, sed voluntati peccati. » — Hæc ille. — Simile dicit, 1^a 2^a, q. 19, art. 10, in solutione secundi, ubi sic dicit: « Deus non vult

(α) aliquis. — Om. Pr.

(β) etiam. — Ad. Pr.

(γ) se. — Om. Pr.

(α) non sit. — Ad. Pr.

(β) non. — Om. Pr.

damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, inquantum est mors; quia ipse vult omnes homines salvos fieri. Sed vult ista sub ratione justi. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem nature observari. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. ult., q. ult., art. ult.; in solutione secundi, sic dicit: « Illa positio est quasi impossibilis; quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec angelis, ut dicit Augustinus (*de Genesi ad litteram*, lib. 11, cap. 17 et 18). Si tamen revelaretur, posset credere hoc esse dictum secundum comminationem, et non secundum præscientiam. Teneretur tamen velle voluntate deliberata illum ordinem justitiæ, quo qui in peccatis moritur, damnatur, quia hoc etiam Deus vult; et non damnationem per se, nec culpam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, facta tali revelatione, ille cui fieret, non teneretur velle culpam suam nec finalem impoenitentiam. Similiter nec teneretur velle absolute pœnam perpetuam inferni, nec damnationem suam, de per se, ut est damnatio. Tamen teneretur velle ordinem divinæ justitiæ, et velle fieri quicquid Deus juste vult circa punitionem suam fieri; et aliquo modo velle, implicite vel explicite, in se vel in suo antecedente, pœnam illam, ad vitandum peccatum inobedientiæ et rebellionis et difformitatis voluntatis suæ ad divinam voluntatem. Sic ergo patet quod illa pœna, prout præscindit ab omni culpa, et eo modo quo est volita a Deo, scilicet sub ratione justi, potest esse materia virtutis obedientiæ vel justitiæ; et electio illius pœnæ, in se vel in sua causa et in suo antecedente, explicite vel implicite, potest in aliquo casu absolute possibili esse necessaria ad vitandum peccatum; quia scilicet omnimoda nolitio (α), repudiatio et fuga illius esset peccatum inobedientiæ, injustitiæ et rebellionis ad divinam voluntatem. Et sic patet ad primum.

Ad secundum dicitur primo, quod major est simpliciter falsa, si per promotionem virtutis intelligat aliquam innovationem, puta intensionem circa habitum virtutis. Nam anima intratura purgatorium, et receptura pœnam purgatorii, si, inter exitum a corpore et receptionem illius pœnæ, divinitus certificaretur de pœna illa, ipsa teneretur eligere illam pœnam ad vitandum culpam inobedientiæ; nec tamen per illam pœnam aliquis habitus virtutis in ea prius acquisitus, vel infusus, augetur; licet sine electione talis pœnæ, vel voluntaria patientia et toleratione, virtutis habitus in ea conservari non posset; quia, si penitus illam refutaret, mortaliter peccaret, et sic habitus infusus, potissime charitatem, perderet. De hoc sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 21, q. 1, art. 1, in solutione quartæ questionculæ, sic dicit: « Aliquid dicitur voluntarium dupli-

citer. Uno modo, voluntate absoluta; et sic nulla pœna est voluntaria, quia ex hoc est ratio pœnæ, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut potio vel sectio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua pœna potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per pœnam aliquod bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit pœnam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia, quamvis pœna nullum nobis bonum accrescat, tamen sine pœna ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit pœnam, et vellet ab ea liberari, sed eam supportat; et, quantum ad hoc, dicitur voluntaria. Et sic pœna purgatorii est voluntaria. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad hoc quod aliqua pœna licite possit eligi, vel voluntarie assumi, vel tolerari, non oportet quod per eam promoveatur bonum virtutis, sed sufficit quod sine ea aliquod bonum haberi non possit. Et sic major est falsa.

Dicitur secundo, quod, licet pœna inferni, secundum præsentem cursum et ordinem a Deo rebus inditum, non promoveat bonum alicujus virtutis; tamen, in aliquo casu possibili de potentia Dei absoluta, voluntaria toleratio illius pœnæ vitat novum peccatum inobedientiæ, vel injustitiæ, vel impatientiæ, ut patet in casu prædicto. Et ideo, cum vitare novum peccatum et augmentum peccatorum habeat rationem alicujus boni, et multo plus hoc habeat approbatio divinæ justitiæ punientis, patet quod talis voluntaria toleratio pœnæ inferni habet rationem alicujus boni.

Dicitur tertio, quod responsio quam arguens recitat, potest probabiliter sustineri. Nec ejus impugnatio quidquam contra eam efficaciter concludit. Cum enim dicit quod responsio illa non est ad propositum, etc.; — dicitur quod, licet alia questio sit de contrito qui est in via, et de damnato qui est in inferno, tamen ambæ questiones in hoc conveniunt, quod uterque eorum potius debet eligere vel voluntarie sustinere pœnam inferni, et quaecumque aliam, potius quam peccare mortaliter, si occurreret articulus quod oporteret alterum incurrere, vel ubi omnimoda respuisio pœnæ inferni esset peccatum mortale, et toleratio voluntaria illius pœnæ vitaret novum peccatum mortale. — Cum autem ulterius dicit arguens, quod dicta responsio assumit falsum, etc.; — dicitur ad totam illam deductionem, quod, licet damnatus, si viveret in eo iudicium rationis, posset sine peccato optare pœnam illam sibi a Deo misericorditer remitti, voluntate antecedente, non tamen voluntate consequente, vel voluntate conditionata, non tamen voluntate absoluta, ex quo constat sibi de justitia et immutabilitate divinæ voluntatis circa ejus perpetuam punitionem. Item,

ista impugnatio non directe vadit ad mentem aliorum: quia illi qui impugnant argumenta Durandi, non curant utrum damnatus posset licite optare remissionem pœnæ inferni; sed sufficit eis hoc concludere tanquam verum, quod non licet damnato omnino reniti divinæ justitiæ punitivæ, et omnino respicere illam pœnam, tam in se quam in sua causa; immo tenetur aliquo modo voluntarie sustinere illam, quod quia non facit, peccat. Quid autem sit velle aliquid in sua causa, ostendit sanctus Thomas, 2^a 2^e, q. 30, art. 1, ubi sic dicit: « Tripliciter aliquis vult aliquid: uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem, ex aliqua premeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in sua causa, puta qui vult comedere nociva, quodam modo dicimus eum velle infirmari. » — Hæc ille. — Sic in proposito, dico quod damnatus, secundum rectam rationem, tenetur velle pœnam quam patitur, non secundum se, sed in sua causa, scilicet voluntate et justitia divina, a quibus illa pœna sibi infligitur; et sic aliquo modo debet eam voluntarie tolerare, et non omnino fugere, nec divinæ voluntati contraire. — Ex quo patet ulterius, quod arguens male solvit ad rationem contra se factam: quia falsum assumit in illa responsione, cum dicit quod fugere pœnam inferni, et eam totaliter nolle, non est in aliquo casu virtuti contrarium, nec peccatum; hujus enim falsitas ostensa est.

Ad aliud quod dicit, scilicet quod illa positio quæ poneret quod in aliquo casu oporteret alterum incurere, scilicet pœnam inferni vel peccatum mortale, est omnino impossibilis; — dicitur primo, quod nullus casus de presenti occurrit, nec apparet dari possibilis, in quo vitans culpam necessario incurrat pœnam inferni; quin potius, ex vitatione culpæ vitatur pœna inferni, et ex commissione culpæ mortalis incurritur reatus illius pœnæ. — Dicitur secundo, quod, secundum prædicta, possibilis est dari casus. Et forte contingit sæpe de facto, quod aliquis, omnino respicendo et nullo modo voluntarie sustinendo vel acceptando pœnam inferni, peccat mortaliter; et, si voluntarie illam sustineret, vitaret novum peccatum mortale. Et tali potius et melius esset acceptare voluntarie aut sustinere pœnam inferni, quam mortaliter peccare; et hoc, sive loquamur de illo qui actu patitur illam pœnam, sive de illo cui ante experimentum pœnæ constat ex divina justitia sibi deberi eadem pœnam, sive sit in corpore, sive extra corpus. — Dicitur tertio, quod non quicumque omittit peccare timore pœnæ inferni, nec quicumque timet illam pœnam, peccat; immo ille timor est in se bonus, nec est malus, nisi ex adjuncto, per accidens. De hoc sanctus Thomas, 3. Sentent., dist. 34, q. 2, art. 2, in solutione primæ quæstionculæ, sic dicit: « Secundum Philo-

sophum, 1. *Metaphysicæ* (cap. 2), liber dicitur qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Summus autem causa eorum quæ ad nos pertinent per voluntatem. Unde illud dicitur aliquis facere libere, quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter, ad quod faciendum voluntas sibi deest; facit autem illud coactus ab alio, violentia vel metu, et ideo cum tristitia; quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur, 5. *Metaphysicæ* (l. c. 6). Et, secundum hoc, dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quod beneplacito suæ voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu pœnæ, et per consequens cum tristitia; mallet enim non facere, nisi pœna timeretur. Patet ergo quod servilitas ex illa parte consequitur timorem, quæ (z) ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinatur. Hæc autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est pœna æterna, quam fides iudicat esse timendam. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus. Et ideo essentia ejus bona est, quia refugere pœnas æternas non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a Spiritu Sancto, non tamen donum Spiritus Sancti, nisi communiter loquendo, prout dicimus omne quod est a Spiritu Sancto, esse donum ejus. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa conditio servilitatis, quæ includit privationem voluntatis justitiæ, non est a Spiritu Sancto. » — Hæc ille. — Item, ibidem, in solutione secundæ quæstionculæ, concludit quod « actus timoris servilis potest esse bonus et malus ». Et ibidem, in solutione tertiæ quæstionculæ, dicit sic: « Timor servilis manet, adveniente charitate, quantum ad substantiam, sed non quantum ad servilitatem. Constat enim quod homo charitatem habens timet pœnas æternas, quod erat proprium objectum ejus, quantum ad substantiam habitus; quod enim hæc plus timeat quam alia, non est de ratione habitus, sed de ratione servilitatis. » — Hæc ille. — Similia dicit, 2^a 2^e, q. 19, art. 6, ubi sic dicit: « Timor servilis ex amore sui causatur; quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat illo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. Uno modo enim contrariatur charitati, scilicet secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio modo vero in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem

(z) quæ. — quo Pr.

seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humane, quæ est referibilis ad charitatem. Sic ergo timor pœne includitur uno modo in charitate: nam separari a Deo est quadam pœna, quam charitas maxime refugit; unde hoc pertinet ad amorem castum. Alio modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis; et sic timor pœne non est in charitate. Alio modo timor pœne distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum; et talis timor pœne potest esse cum charitate. Sed iste timor pœne (x) non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum. Et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate. » — Hæc ille. — Ex quibus elici potest quod non quicumque dimittit peccare timore pœnarum infernalium, peccat in hoc; sed solum quando illum dimittit propter hoc, vel principaliter dimittit illius pœne timore, quam fugit sicut summum malum, et in suo proprio bono naturali constituit ultimum finem.

Ad aliud, quo dicit scilicet quod illa positio est impossibilis et includens contradictoria, etc., — patet quid dicendum. Nam nec est impossibile (z), nec implicans contradictionem, ponere quod casus possit contingere, in quo, nisi aliquo modo voluntarie acceptetur pœna inferni, incurritur novum peccatum mortale, ut sepe dictum est. Conceditur tamen quod illa positio quæ poneret quod casus potest contingere, in quo ille qui nollit peccare mortaliter, ex hoc incurreret pœnam inferni intelligendam a Deo, implicat contradictionem.

Ad aliud, cum dicit quod si hujusmodi pœna inferni posset infligi a demone homini nolenti peccare, etc.; — dicitur quod, in tali casu, cum homo non teneatur conformare demoni voluntatem suam, nec debet eligere culpam, nec pœnam inferni; sed minus debet abhorre pœnam inferni quam culpam mortalem, et voluntarie magis reniti culpæ quam pœne; et sic pœnam illam coacte et invite sustinere, nec ullo modo voluntarie in se et absolute, sed forte voluntarie in sua causa, quia eligit vitare

culpam, quæ vitatio est in casu illo causa quod demon infligat sibi talem pœnam. Et sic finaliter ubicumque occurreret casus quo necessarium esset incurrere culpam vel pœnam inferni, ita quod, secundum rem, vel saltem secundum hominis æstimationem, vitatio culpæ induceret pœnam inferni, semper præeligenda esset pœna inferni, non quidem in se et absolute, sed in sua causa et conditionaliter, vel ex suppositione. — Cum autem arguens adducit exemplum de malevolo, qui vellet alium occidere, etc.; — dicitur quod exemplum non est ad propositum, nisi sic dicatur, quod malevolus vult et minatur alium occidere, nisi peccet, puta sacrificando idolis, vel abnegando Christum, vel aliud peccatum committendo. Et tunc dicitur, ut prius, quod ille cui immineret talis necessitas, vera vel apparens, debet præeligere mortem, si non in se, tamen in sua causa, vel conditionaliter.

Ad confirmationem, dicitur quod separari a Deo in perpetuum, pro quanto est pure pœnale, nullo modo includens culpam, potest in aliquo casu secundum rectam rationem eligi, non in se et absolute, sed in sua causa et sub conditione: puta si constaret evidenter Deum velle absolute et simpliciter infligere talem pœnam alicui; talis enim tenetur velle ordinem divine justitiæ circa se observari. Et similiter potest eligi conditionaliter, puta si aliter non potest vitari peccatum et offensa Dei. De hoc sanctus Thomas, *de Malo*, q. 1, art. 5, ubi arguit sic, tertio loco: « Nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod culpa separat a Deo separatione quæ opponitur unioni charitatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; pœna autem separat a Deo separatione quæ opponitur fruitioni, qua homo fruatur bono divino. Et sic separatio culpæ est pejor quam separatio pœnæ. » Item, quarto loco, arguit sic: « Finis est majus bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est pœna, quæ dicitur carentia divine visionis; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo majus vel magis malum est pœna quam culpa. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod privatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter. Uno modo, in ipso homine; et sic ordinis ad finem privatio est pœna, sicut et privatio finis. Alio modo, in actione; et sic privatio ordinis ad finem est culpa; ex hoc enim homo est culpabilis, quod agit per actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpæ ad malum pœnæ sicut privatio finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem et ordinem ad finem. » — Hæc ille. — Ex quibus satis patet quid dicendum ad illam confir-

(x) a verbo potest usque ad pœne, om: Pr.

(z) impossibile. — impossibile Pr.

mationem : quia magis mala et magis fugienda est separatio a Deo per culpam quam per pœnam; et sic non est inconveniens si secunda potest esse licite aliquo modo voluntaria, ad fugiendum primam, ubi necessarium esset, vere vel apparenter, incurrere unam vel aliam.

Ad aliud quod adducitur, quod non est licitum mala pati, nisi, etc.; — dicitur quod minor est falsa : quia, sicut sæpe dictum fuit, pœna inferni potest esse materia virtutis, vel saltem actus liciti, et rectæ electionis vel volitionis prosecutive. — Item, major argumenti illius, et aliquorum præcedentium, simpliciter falsa est : quia Christus licite et laudabiliter elegit pati mortem et alias pœnas; nec tamen per eas promotus est in bono virtutis, nec facilius peccata vitavit quam sine illis. — Item, per pœnam inferni, damnatus, secundum opinionem arguentis, nec promovetur quoad bonum virtutis, nec facilius peccata vitat. Ergo ipse habet concedere quod quilibet damnatus tenetur illam pœnam nolle, nec ullo modo eam acceptare, nec absolute, nec ex suppositione, nec in se, nec in sua causa; sed potius reprobare divinam justitiam et ejus ordinem, nec aliquo modo conformare se divinæ voluntati et justitiæ. Quæ sunt omnia falsa : quia sic teneretur peccare; quod implicat contradictionem.

Ad alia quæ dicit, respondendo adversariis, dicitur primo, quod illa positio adversariorum est possibilis, et secundum rem, et secundum opinionem. Quod enim in aliquo casu necessarium sit vere et secundum rem acceptare pœnam inferni ad vitandum culpam, ostensum est; immo hoc contingit cuilibet damnato, in via, vel in termino. Quod autem possit casus contingere, in quo necessarium sit peccare ad vitandum pœnam inferni, sic quod, si non peccatur, necessario illa pœna incurritur, hoc non potest esse secundum rem, sed secundum falsam opinionem; in quo tamen casu, sic false opinans et perplexus potius haberet præeligere pœnam illam quam peccatum mortale, ut dictum est. — Dicitur secundo, quod fortis (z) pure moralis, non sperans aliam vitam, habet in aliquo casu, pro conservatione reipublicæ et bono proprii habitus, eligere mortem : non quidem in se, vel propter se, aut absolute; sed in sua causa, et propter aliud, et sub conditione. Et de hoc in sequentibus latior erit sermo, Domino concedente.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur primo, quod distinctio facta de pœna infligenda a Deo, et de offensa

Dei, bona est; nec illa duo sunt omnino idem. Nec valet probatio hujus : quia, licet ira non dicatur in Deo per modum passionis aut perturbatæ vel novæ affectionis, et similiter nec offensa, vel odium, vel indignatio; tamen, cum dicuntur de Deo, ponunt in Deo aliquem actum justæ et tranquillæ voluntatis, et non pure metaphorice dicuntur, sine aliqua rei veritate et proprietate. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 91, sic dicit : « Dicitur Deus aliquando iratus, in quantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Psalmi (2v. 13) : *Cum exarserit in brevi ira ejus*, etc. » De odio vero peccatoris, 1. p., q. 20, art. 2, in solutione quarti, sic dicit : « Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus ergo peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat : sic enim sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde, secundum hoc, ab ipso odio habentur. » — Hæc ille. — De offensa vero sic dicit, *de Veritate*, q. 28, art. 2 : « Ipse Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amoris quo diligit omnia; sic enim *nihil odit eorum quæ fecit*, ut dicitur, *Sapientiæ* 11 (v. 25); sed odio opposito amoris quo diligit sanctos, bona æterna eis preparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. » — Hæc ille. — Item, 1^a 2^a, q. 113, art. 2, sic dicit : « Homo peccando Deum offendit. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum ipsum recuperamus. » — Hæc ille. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 16, q. 2, art. 1, q^{da} 2, in solutione tertii, sic dicit : « Peccatum mortale ita Deo displicet, quod etiam facit ipsum peccantem Deo displicere, in quantum pulchritudinem gratiæ, quam Deus in ipso amat, aufert. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod offensa passive dicta, qua Deus dicitur offensus, formaliter, non pure metaphorice, dicitur de Deo; nec est solus effectus Dei in peccatore, positivus aut privativus; sed, ultra hoc, ponit in Deo aliquem actum voluntatis, qui est principium talis pœnæ inflictæ peccanti, positive vel privative; licet non dicatur univoce de Deo et de creatura.

Dicitur secundo, quod, posito, sed non concesso, quod offensa Dei et pœna inflicta peccatori non distinguèrentur realiter, sed sola ratione, tamen non propter hoc vanum esset quærere sub qua

(z) fortis. — forte Pr.

ratione peccatum debet magis displicere, scilicet vel ut est offensa Dei, vel ut est nocivum peccatori. Quod ostendit sanctus Thomas, in quodam simili, 1^a 2^{ae}, q. 36, art. 1, ubi quærit: Utrum bonum amissum, sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Et in responsione sic dicit: « Si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim est privatio boni; privatio autem in rerum natura non est aliud quam carentia oppositi habitus; et, secundum hoc, idem esset tristari de bono amisso et de malo habito. Sed (α) tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur ens rationis; et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principaliter malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operationibus animæ sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum hujus veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens nature, recessus autem per se respicit id quod est contrarium nature; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed, si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam retrahat a loco sursum, a quo recedit (β), ut deorsum tendat. Sic ergo, cum tristitia in motibus appetitus se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus, sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo, eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie causa tristitiæ vel doloris est malum conjunctum quam bonum amissum. » — Hæc ille. — Sic, in proposito, dato quod offensa Dei et nocumentum hominis essent idem realiter, cum differant ratione, non esset vanum querere de quo illorum debeat potius dolere contritus. Et, si prædicta volumus applicare ad propositum, cum in peccato offensa Dei habeat potissime rationem mali, nocumentum autem potius habeat rationem boni amissi, inde est quod contritus plus debet dolere de peccato inquantum est offensa Dei, quam de eodem ut est nocumentum proprii subiecti.

Dicitur tertio, quod, quidquid sit de offensa Dei passive dicta, tamen manifeste patet quod offensa

active dicta, et ex parte peccatoris, non est idem quod pœna a Deo inflictæ. Quia, si essent idem, non solum sequerentur omnia illa inconvenientia quæ arguens recitat, ab aliis inducta contra se, immo multa alia, ut puta quod, sicut Deus est auctor (α) pœnæ, ita et propriæ offensæ, et culpæ humanæ, et peccati; nullus enim potest negare quin peccatum mortale sit offensa et culpa; et sic, consequenter, Deus esset ultor eorum quorum est auctor (β), et esset injustus iudex; et alia innumerabilia. Quod autem in peccante sit offensa active dicta et propriæ, ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 28, art. 2), dicens: « Offensa, quæ ex peccato sequitur, sine gratia non potest aboleri; sive accipiat ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psalmi (5, v. 7): *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori supponit, injustitiam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso, quantum ad affectum suum, præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo in infinitum Deus creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum offensa infinita ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injustitia fit, dum Deus contemnitur, et ejus præceptum. Unde ad abolendam hanc offensam non sufficiunt vires humanæ, sed requiritur munus divinæ gratiæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet propositum.

Dicitur quarto, quod arguens male respondet ad argumenta alterius partis. Nam responsio quam dat ad *primum*, non valet, propter duo. Primo, quia dicit quod distinctio de offensa active et passive dicta solum habet locum in illis ubi motus displicentiæ causatur ab offendente extrinseco. Hoc enim falsum est, tam in displicentiâ quæ est in Deo, quam de illa quæ est in angelis, quam de illa quæ est in animabus beatis; talibus enim peccata displicent, et tamen illa displicentiâ non causatur ab extrinseco. Secundo, deficit illa responsio, quia dicit quod omnis offensa active dicta supponit vel causat vel infert offensam passive dictam. Hoc autem falsum est: quia ego possum offendere aliquem, vel sibi irrogare injustitiam in rebus, vel amicis, vel in fama, ipso nesciente; et, per consequens, in illo non causabitur ex offensa activa aliqua offensa passiva. Nec valet quod dicit, quod actio infert passionem, etc. Quia, licet hoc sit verum logicaliter loquendo, vel grammaticaliter, scilicet quod propositio de verbo activo infert propositionem aliquam de verbo pas-

(α) quia. — Ad. Pr.

(β) recedit. — recedat Pr.

(α) auctor. — actor Pr.

(β) auctor. — actor Pr.

sivo, non tamen est generaliter verum, philosophice loquendo; sicut patet de æterna Dei actione, cui non correspondet aliqua æterna passio; nec productioni Filii, aut Spiritus Sancti, quæ sunt veraciter actiones, correspondet aliqua passio. Similiter actionibus immanentibus in creaturis non correspondent aliquæ passionibus subjective existentes in suis objectis: sicut intelligere lapidem, est aliqua actio; sed lapidem intelligi, non est aliqua passio in lapide. Sic in proposito, dato quod in Deo nulla esset offensa passive dicta, nec passio, non per hoc probatur quod in peccante non sit offensa active dicta. Et ideo dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 4, in solutione primæ quæstiunculæ: « Recompen- satio offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa com- missa est. Adæquatio autem, in humana justitia, attenditur per subtractionem ab uno qui plus habuit justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Deo autem, quamvis ex parte sua nihil sub- trahi possit, tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtrahit peccando. Unde oportet, ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, et in honorem Dei cedat, etc. » — Hæc ille. — Simile dicit, art. 1, q. 3, in solutione quarti, dicens: « Deo, secundum rei veritatem, nihil subtrahi potest; quamvis pec- cator, quantum in se est, aliquid subtrahat, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod solutio ad *primum* data non valet. — Similiter nec solutio *secundi*. Tum quia repetit illud falsum improba- tum, scilicet quod offensa Dei passive dicta non ponat aliquem actum voluntatis ex parte Dei, sed solam denominationem metaphoricam. Tum quia, dato quod ita esset, incidit in id quod vitare inten- dit: quia talis denominatio differt a pœna, et a respectu nocivi, cum tales respectus, vel denomi- nationes, sint ad diversos terminos. Tum quia offensa active dicta differt a pœna, dato quod offensa pas- sive dicta non differret ab ea, re absoluta. — Deni- quæ responsio data ad *tertium* non valet. Tum quia detrahit doctoribus. Tum quia incidit in id quod vitare intendit: quia, secundum eam, aliam habitu- dinem vel comparisonem habet culpa ad pœnam quam meretur et per quam nocet proprio subjecto, et aliam ad Deum, cujus honori et præceptis et amicitie præjudicat; et ideo rationabiliter queri potest ex qua consideratione sit detestabilior, sicut querit quæstio. De hoc sanctus Thomas (4. *Sentent.*), dist. 14, q. 2, art. 1, q. 2, sic dicit: « Pec- cator, per affectum peccati, amicitiam Dei violavit; et per inobedientiam divinæ legis, honorem Deo debitum subtrahit. Et ex primo amittit gratiam, et incurrit offensam; ex secundo meretur pœnam, ut ab eo qui per (α) inobedientiam subtrahit, subtraha-

tur per pœnam. Et hoc meritum pœnæ dicitur reā- tus. Et ideo (α) per pœnitentiam, qua homo Deo se supponit, peccata præterita detestando cum emen- dationis proposito, remittitur quidem peccatum quantum ad offensam; sed non oportet quod remit- tatur quantum ad totum reatum, nisi pœna jam soluta. Et sic per pœnitentiam, non simul cum culpæ dimissione, totus etiam reatus dimittitur. » — Hæc ille. — Similia dicit, 1^a 2^m, q. 87, art. 6, ut alias recitatum fuit (ε).

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi. — Ad primum ejus- dem contra tertiam conclusionem, dicitur primo, quod distinctio illa præambula, falsa est quoad hoc quod dicit de bono communi et proprio, si intel- ligat de bono vitæ corporalis. Nam, secundum rectam rationem, fortis pure moralis plus diligit vitam corporalem mille civium, vel omnium habi- tantium civitatem, quam suam propriam; et ideo exponit se morti pro conservatione vitæ corporalis omnium civium, secundum quod docet Philosophus, 3. *Ethicorum*, cap. 6, ubi mortem quam fortis sustinet in bello pro defensione reipublicæ, vocat bonam mortem, dicens: *Videbitur autem utique neque circa mortem quæ in omni fortis esse, puta in mari, vel in ægritudinibus. In quibus ergo? Vel in optimis. Talis autem quæ in bello: in maximo enim et optimo periculo. Principaliter autem dicitur utique fortis, qui circa bonam mortem impavidus, et quæcunque mortem infe- runt repentina existentia; talis autem maxime quæ secundum bellum.* — Hæc ille. — Item, cap. 9, sic dicit: *Videbitur utique qui secundum fortitu- dinem finis delectabilis, ab his autem (γ) qui circa finem (δ) evanescere, quale et in gymnasticis agonibus fit. Pugilibus enim finis quidam dele- ctabilis cujus gratia, corona (ε) et honores. Per- cuti autem dolorosum, si carnales sunt, et triste omnis labor. Propter multa hæc esse, parum existens cujus gratia, nihil delectabile habere videtur. Si (ζ) utique et tale est quod circa forti- tudinem, mors quidem et vulnera tristia forti et volentierunt. Sustinet autem hæc quoniam bonum, vel quoniam non turpe. Et quanto utique virtu- tem habeat omnem, et felicius sit, magis in morte tristior erit: tali enim maxime vivere dignum, et iste maximis bonis privatur sciens; triste autem*

(α) cum. — Ad. Pr.

(ε) Cfr. dist. 14, q. 1, ad 1^{um} Scoti contra tertiam conclu- sionem.

(γ) autem. — enim Pr.

(δ) finem. — fines Pr.

(ε) corona. — coronam Pr.

(ζ) Si. — Sic Pr.

(α) per. — Om. Pr.

hoc. Sed nihil minus fortis. Forsitan autem et magis est, quoniam in bello bonum prae (x) illis eligit. — Haec ille. — Ex quibus patet quod, licet fortis tristetur et doleat de morte sua, tamen illam sustinet sciens et volens, in bello quod communiter suscipitur pro bono communi defendendo.

Dicitur secundo, quod etiam distinctio illa falsa est quantum ad illud quod dicit de persona privata, et contra Philosophum, 9. *Ethicorum*, cap. 8, ubi sic dicit: *Malo quidem dissonant quae oportet agere, et quae agit. Omnis enim intellectus eligit optimum sibiipsum; epiches autem obedit intellectui. Verum enim quod dicitur de studioso, et, amicorum gratia, multa agere et pati, et, si oporteat, mori. Projiciet enim et pecunias et honores, et totaliter circumpugnabilia bona, procurans sibiipsum optimum. Per paucum enim tempus delectari valde magis eligit utique, quam multum quiete; et vivere bene annum, quam multos annos qualitercumque; et unam actionem bonam et magnam, quam multas et parvas. Morientibus (z) autem hoc forte accidit. Eligunt utique magnum bonum sibiipsis. Et pecunias projiciunt utique, in quo plura recipiunt amici. Fiant enim amico quidem pecuniae, ipsi autem bonum. Majus autem bonum sibiipsum tribuit. — Haec ille. — Quod exponens beatus Thomas, in *Scripto* (lect. 9), sic dicit: « Magis eligit (y) per paucum tempus multum delectari in magno opere virtutis, quam per multum tempus quiete, id est, mediocriter delectari in mediocribus operibus virtutis. Et magis eligit excellenter bene vivere per annum, quam per multos mediocriter. Et similiter, magis eligit unam actionem bonam et magnam, quam multas bonas et parvas. Hoc autem accidit his qui moriuntur propter virtutem: quia, licet minus vivant, una tamen sola actione, qua se pro amico exponunt, majus bonum faciunt quam in aliis multis actionibus. Et ita in hoc quod se exponunt morti pro amicis, virtuose agendo, magnum bonum sibiipsis eligunt. » — Haec ille.*

De praedictis duobus sanctus Thomas, 2^a 2^a, q. 123, art. 5, sic dicit: « Fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cujus rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae ex aegritudine, vel tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae sunt in bellicis, directe

imminent homini propter aliquod bonum, in quantum scilicet defendit bonum commune per justum bellum. Et, secundum hoc, concedendum est quod fortitudo est circa pericula mortis quae est in bello. Sed etiam circa pericula cujuscunque mortis alterius fortis bene se habet: praesertim quia cujuslibet mortis periculum potest homo subire propter virtutem, puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis, vel cum non refugit itinerare ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latrocinii. » — Haec ille.

Dicitur tertio, quod, secundum non credentes aliam vitam, mors non est summum malum hominis simpliciter, sed solum inter mala poenalia. Nam, secundum Philosophum, peccatum est pejus morte corporali. Quod patet: nam, 3. *Ethicorum*, cap. 8, sic dicit: *Turpe quidem fugere, et mors tali salute eligibilior.* Item, cap. 4, sic dicit: *In operationibus autem quandoque laudantur, quandoque turpe aliquid vel triste sustinent pro magnis et bonis. Cum autem e converso, vituperantur: turpissima enim sufferre pro nullo bono, vel modico, pravi est. In aliquibus autem laus quidem non fit; venia autem quandoque, propter hoc quod operatur aliquis quae non oportet, quae humanam naturam excedunt, et nullus utique sustineret. Quaedam autem fortassis non est cogi, sed magis moriendum patientem durissima. Etenim Euripidis Alcmena derisoria (x) videntur cogentia matrem occidere. — Haec ille. — Quod exponens beatus Thomas, sic dicit, ibidem (lect. 2): « Quaedam operationes sunt adeo malae, quod ad eas faciendas nulla sufficiens coactio adhiberi potest; sed magis debet homo sustinere mortem, patiendodurissima tormenta, quam talia operari; sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulae, ne idolis immolaret. Et hoc ideo dicit Philosophus, vel quia morienti propter virtutem remanet post mortem gloria, vel quia fortiter persistere in bono virtutis est tantum bonum ut ei equiparari non possit diuturnitas vitae, quam homo moriendo perdit. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod, secundum Philosophum, qui aliam vitam ignoravit, majus bonum est bonum virtutis quam diuturnitas vitae corporalis, et majus malum est peccatum quam privatio vitae per mortem.*

Dicitur quarto, quod minor primi argumenti est falsa. Nec valet ejus probatio, propter duo. Primo, quia supponit quod mors unius civis non aliter secundum nos possit prodesse bono communi reipublicae, nisi pro quanto facere videtur ad victoriam in bello. Hoc autem non dicimus nos, neque dicerent philosophi: quia aliis modis potest mors civis unius, vel plurium, reipublicae prodesse; sicut patet

(x) *prae*. — pro Pr.

(z) *Morientibus*. — *Moribus* Pr.

(y) *Magis eligit*. — Om. Pr.

(x) *Alcmena derisoria*. — *Almeona derisorium* Pr.

ex exemplis antiquorum, qui mortui sunt pro republica; quæ refert Auctor *Summæ collationum*, post Valerium et Vegetium et Augustinum. Narrat enim de quodam, in cuius capite cum picus sedisset, et affirmarent aruspices eo occiso fore reipublicæ statum felicissimum, suæ vero domus miserrimum, conservatoque pico, in contrarium utrumque cessurum; at ille picum in conspectu Senatus morsu suo necavit. Similiter narrat de Cosdroe, qui exposuit se morti, ut sui vincerent. Similiter Augustinus, 5. *de Civitate Dei*, cap. 18, narrat de quodam, qui precipitavit se in hiatus terre, cum esset dictum ab oraculis deorum ut illud quod Romani habebant optimum, illuc mitteretur. Similiter, ibidem, narrat quomodo Decii se occidentes, iram deorum placaverunt. Item, constat quod mors Achan profuit toti populo Israel, ad placandum iram Dei, *Josue* 7. Similiter, mors Sebe profuit toti civitati Abela, ad tollendum obsidionem Joab, 2. *Regum* 20. Similiter, mors septem virorum de stirpe Saul profuit toti populo Israel, ad placandum iram Dei, qui immiserat famem tribus annis, 2. *Regum* 21. Similiter, submersio Jonæ profuit omnibus existentibus in navi, ad sedandum tempestatem maris, *Jonæ* 1. Et multa alia exempla possent induci. — Secundo, dicta minoris probatio non valet; sed falsum assumit, in hoc quod dicit quod mors unius civis in nullo prodest ad obtinendum victoriam de inimicis, sed obest, etc. Hoc siquidem non valet: quia, licet mors civis, secundum quod in se consideratur, per modum privationis vel passionis, non faciat nec prosit ad obtinendum victoriam in bello; tamen, secundum quod consideratur in sua causa vel antecedente, vel concomitante, vel consequente, potest esse causa victoriæ. Dico autem in sua causa vel antecedente: quia occisio hostium, et labor in percutiendo et sustinendo ictus et vulnera, est sepe causa et antecedens ad mortem; constat autem talia multum conferre ad victoriam in bello. Dico autem concomitans, vel consequens: quia mors unius fortiter pro republica tolerata, exemplum et animatio est reliquorum ad aggrediendum et fortiter sustinendum pericula mortis in bello, scilicet ad invadendum, occidendum, percutiendum hostes, et ad persistendum in bello, et ad non fugiendum de eodem; quæ constat multum conferre ad victoriam. Item, quis neget mortem Samsonis profuisse ad victoriam populi et protectionem ejus ab incursu Philistinorum, *Judicum* 16?

Dicitur quinto, quod argumentum, si aliquid concludat, hoc solum concludit, quod fortis non debet eligere mori in bello, sic quod velit mortem in se et absolute. Potest tamen laudabiliter et virtuose eligere mortem in sua causa, et suppositione, et propter aliud, modo quo superius dictum fuit.

Ad confirmationem, negatur major. Nec similitudo valet: quia mors omnium civium simul non

potest cedere in bonum reipublicæ sicut mors unius solum, aliis post ejus mortem victoriam et pacem ex ejus morte reportantibus. Constat enim quod mors Eleazari, qui moriens interfecit elephantem, et ad terram dejecit vectos super eum milites, de quo, 1. *Machab.* 6 (v. 46), profuit populo Israel, et nocuit hostibus; et tamen mors totius exercitus Judæ, cujus ille erat pars, in nullo profuisset reipublicæ. Sicut nec valet ista similitudo, *Præcisio vel expositio manus pro salute capitis est utilis toti corpori, ergo præcisio omnium membrorum simul est utilis toti corpori*: sed est fallacia compositionis et divisionis.

Ad aliam formam ibidem factam, dicitur quod major in uno sensu est neganda, et in alio concedenda. Si enim major sic intelligatur, quod nullus aggrediens bellum sub spe victoriæ qua ipse vincat, eligit mori in bello, concedenda est; sed minor ad illum sensum neganda est; sufficit enim forti quod vel ipse vincat, vel exercitus, aut respublica, cujus ipse est pars, vincat. Si autem major intelligatur sic, quod nullus aggrediens bellum sub spe victoriæ qua ipse, vel alius, aut sua respublica, vel suus dux, aut exercitus vincant, eligit mori in bello, tunc major neganda est, et minor concedenda. Et sic neutro modo argumentum concludit propositum suum contra sensum conclusionis.

Ad secundum principale, negatur minor. Dicitur enim quod ille qui eligit mortem non in se, sed in sua causa, et in suo antecedente, vel concomitante, vel consequente, efficitur melior vel minus malus quam prius esset, propter adaptionem antecedentis vel concomitantis vel consequentis mortem, et hoc, vel in se, vel in republica cujus est pars. Bonum enim totius est bonum partium, et bonum partis potius reperitur in toto quam in parte, ut supra dictum est. Ille etenim qui sic eligit mortem, vel saltem voluntarie illam sustinet, efficitur melior in hoc quod exercet optimum actum virtutis fortitudinis. Nec valet si dicatur quod ille actus non stat cum morte. Sciendum enim est quod mors potest dupliciter considerari: uno modo, prout est in facto esse; alio modo, prout est in fieri. Primo modo, secundum opinionem Gentilium, non stat cum actu virtutis. Sed secundo modo, stat: quia mors dicitur esse in fieri, quamdiu durat alteratio inducens mortem; stante autem illa alteratione, fortis exercet actum fortitudinis, tam agendo quam patiando, persistendo in bono rationis. Et de hoc, in suo simili, loquitur sanctus Thomas, 2^a 2^e, q. 124, art. 4, ubi arguit sic, quarto loco: « Martyrium est actus meritorius. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem. Et ita mors non est de ratione martyrii. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustentia mortis, prout scilicet aliquis volun-

tarie patitur afflictionem mortis. Contingit tamen quod quandoque aliquis post vulnera mortalia pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, adhuc vivat; in quo statu actus martyrii meritorius est, et in ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 50, art. 6, sic dicit: « De morte Christi possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem, vel naturalem, vel violentam, tendit in mortem. Et hoc modo idem est loqui de morte Christi, et de passione ejus. Sed in facto esse, mors consideratur secundum quod jam facta est separatio corporis et animæ. Primo modo mors Christi fuit causa nostræ salutis per modum meriti, non autem secundo modo. » — Hæc ille. — Sic, ad propositum, dici potest quod mors fortis pure moralis, prout est in fieri, stat cum actu virtutis. — Item, sciendum est quod arguens aliud falsum assumit in hoc argumento, et præcedentibus et sequentibus, scilicet quod Gentiles philosophi senserint quod fortis moriens efficitur omnino non ens. Hoc enim falsum est: quia omnes philosophi, Peripatetici et Stoici, senserunt animam rationalem remanere post mortem penitus immortalem. Et de hoc alias, Domino concedente, videbitur latius, in hoc Quarto (dist. 43, q. 2).

Dicitur ulterius, ad quedam addita in argumento, quod fortitudo pure moralis non solum consistit circa timores et audacias periculorum futurorum, de quibus non est certum quod inferant mortem; immo circa tristitias præsentium, de quibus certum est quod inducunt mortem. De hoc sanctus Thomas, 2^a 2^e, q. 136, art. 4, in solutione secundi, sic dicit: « Actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono perseveret contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentem tristitiam sive dolorem; et ex hac parte habet affinitatem cum patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principaliter est circa tristitias: nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendi quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur, etc. » — Hæc ille. — Ex quibus, et aliis præcedentibus, patet quod, dato quod alicui civi constaret certitudinaliter eum moriturum in bello, dum tamen cum hoc constaret sibi vel probabiliter speraret quod mors sua bonum totum reipublicæ gigneret, adhuc laudabiliter exponeret se tali periculo, quod Philosophus (3. *Ethicorum*, cap. 6) vocat optimum.

Ad tertium principale patet responsio per præ-

dicta. Includit enim multa falsa. Primum est, quod illius qui moritur pro republica, bonum proprium non includatur in bono communi. Hujus enim falsitatem testatur Philosophus, ubi supra (9. *Ethicorum*, cap. 8), dicens quod moriens pro amico majus bonum acquirit sibi quam amico, scilicet bonum virtutis. Quo posito, sed non concesso, dicitur quod, licet secundum Philosophum non duraret post mortem, nec in morte prout est in facto esse, durat tamen quamdiu mors est in fieri, et similiter quamdiu acceptatur periculum mortis, scilicet pugna belli. Secundum falsum, est quod fortis pure moralis non debet exponere se periculo mortis, de quo non sperat evadere, pro bono reipublicæ. Hujus enim falsitas superius (2) est ostensa. Tertium est, quod mors unius civis pure moralis in nullo casu prodest, sed semper obest reipublicæ. Quartum est, quod non licet forti pure morali eligere mori pro republica, nec in se, nec in aliquo antecedente, vel concomitante, vel consequente. Horum enim falsitas est nota cuilibet vero philosopho.

Ad quartum principate dicitur quod penitus subvertit mentem et verba Aristotelis. Nam Aristoteles, 9. *Ethicorum* (cap. 8), negat illam falsam consequentiam, in qua se fundat arguens: scilicet aliquis exponit se morti pro amico; ergo plus diligit amicum quam seipsum. Immo, ut (6) allegatum est (7), in hoc quod exponit se morti pro amico, magis diligit seipsum quam amicum, et majus bonum procurat sibi quam amico. — Dicitur secundo, quod fortis virtuose tolerat mortem non solum casualem et omnino involuntariam; immo laudabiliter et virtuose tolerat, pro bono reipublicæ vel private persone, mortem voluntariam et aliquo modo electam, modis prius dictis. Et hoc patet: quia Aristoteles, 3. *Ethicorum*, cap. 6, mortem in bello pro republica susceptam vocat frequenter *bonam mortem* et *optimum periculum*; ergo, secundum eum, habet aliquid appetibilitatis sicut et bonitatis, cum omne bonum sit appetibile, secundum eum, 1. *Ethicorum* (cap. 1). — Dicitur tertio, quod nullus virtuose exponit se periculo mortis pro conservatione suorum bonorum temporalium priorum, pro quanto sunt pure temporalia et pure propria, sed pro quanto habent aliquid spiritualitatis vel communitatis: puta, si sint necessaria ad actum virtutis, ad quem tenetur ex præcepto, vel alio modo; vel si talia bona sint collegii vel communitatis, cui tenetur providere; tunc virtuose pro talium conservatione potest se exponere periculo mortis. Nec sequitur quod plus diligit talia quam seipsum, sed quod plus diligit bonum virtutis quam vitam corporalem.

(α) Cfr. § præ., ad 1^{um}.

(6) ut. — et Pr.

(γ) Cfr. § præ., ad 1^{um} et ad 3^{um}.

Ad argumentum contra quæstionem, respondet Petrus de Palude (dist. 17, q. 1), dicens quod « major argumenti est vera, quando illud quod plus habet de bono, et minus de malo, non includit in se aliquod ineligibile, sicut est malum culpæ. Vel potest dici quod minor est falsa: quia malum culpæ est pejus omni malo naturæ. Unde bonum naturæ cum malo culpæ est pejus (α) quam non esse, quia non esse non est malum. Item, pejus est quam bonum naturæ cum malo pœnæ: quia malum culpæ est pejus malo pœnæ (β) per se sumpto; ergo cum alio, cæteris paribus; quia (γ), si inæqualibus æqualia addantur, fiunt inæqualia composita, sicut erant simplicia ». — Hæc Petrus. — Ulterius dicit ad quæstionem principalem, quod, « cum queritur utrum potius sit eligendum non esse vel daminari quam peccare, ista positio est impossibilis. Non enim potest poni quod homo necessitetur vel peccare, vel annihilari, vel daminari: quia nec hoc potest Deus facere, quin induceret ad peccandum; nec creatura, que non potest annihilare. Dato etiam quod, sicut tyrannus poterat occidere corpus nolentis idolatrare, sic diæmon posset annihilare animam nolentis peccare, adhuc non potest licite ipse alterum eligere; sed haberet necesse, vel unum eligere, vel alterum pati invitus; sicut aliquis torquetur invitus, vel verberatur, quia non vult facere alterius voluntatem. Et ideo bene dicitur quod, posito hoc, per impossibile, non deberet hoc nec illud eligere, sed peccatum respuere, et annihilationem vel damnationem invitus sustinere: quia malum naturæ non licet eligere, nisi pro necessitate vel utilitate virtutis; quorum neutrum est hic. Dico autem virtutis, vel præmii virtutis. Unde martyres, qui poterant non eligere negare fidem, et non eligere sed involuntarie sustinere mortem, nihilominus, eligendo sustinere mortem, per quam consequerentur præmium virtutis, recte agebant. Si quis autem non credens aliam vitam, ubi non tenetur se exponere morti, ne consentiret peccato gravi, eligeret mortem sustinere, ubi mors non esset necessaria, quia liberum arbitrium non potest cogi, nec esset materia præcepti, eligeret nihilominus sustinere mortem, quando secundum ejus conscientiam non esset utilis præmio virtutis, peccaret; sed tunc deberet sustinere non voluntarius. Quod ergo dicit Philosophus (3. *Ethicorum*, cap. 4), quod quedam sunt adeo prava, ut melius sit mori quam eis consentire, intelligendum est secundum ejus opinionem, sic quod passio mortis non eligatur. Vel posset dici quod, sicut quando tenetur se exponere morti, tunc est electio mortis necessaria ad actum fortitudinis; ita, quando occiditur, vel annihilatur, est sibi

necessaria patientia; et, per consequens, per actum virtutis patientiæ eligit sustinere mortem, vel annihilationem, propter Deum, qui est potens annihilationem reparare, vel damnatum salvare. Sed, supposito quod non esset reparandus, vel salvandus, cum electio mali non sit recta nisi propter majus bonum quod eligendo acquiritur, quam sit illud quod per malum privatur, cum per annihilationem vel damnationem perpetuam, electam vel susceptam, homo non possit consequi majus bonum quam sit bonum naturæ, gratiæ et gloriæ, quæ per illa tolluntur, inde est quod bene eligi non possunt; et sic semper est peccatum illud eligere. Sed, posito, per impossibile, quod non esset peccatum illud eligere (α), tunc magis esset eligendum quam peccare. » — Hæc ille. — Ulterius dicit quod « licitum est eligere malum naturæ, vel quodcumque aliud malum pœnæ, pro vitando quocumque malo culpæ, quando aliter vitari non potest: sicut quando homo tenetur se exponere morti pro defensione reipublicæ, etiam ubi scit se non posse evadere, vel ubi hoc est proficuum ad actum virtutis; dum tamen ipsa electio non sit alias peccatum. » — Hæc ille.

In quibus aliqua recte dicit. Sed in aliquibus deficit; potissime cum dicit quod illa positio, quæ poneret quod homo necessitetur peccare, vel annihilari, aut daminari, est impossibilis. Si enim hoc sic intelligatur, quod impossibile est, de quacumque potentia Dei, ordinata vel absoluta, contingere casum, in quo quis, non eligendo vel voluntarie sustinendo annihilationem vel pœnam perpetuam inferni, incurreret peccatum, et, eligendo talia, vitaret peccatum, falsum dicit, sicut supra dictum fuit (β). Si autem intelligat quod in nullo casu possibili, potest contingere quod aliquis, eligendo peccatum aut peccando voluntarie, vitaret et pœnam inferni et annihilationem, et, nisi voluntarie peccaret, talia mala incurreret, verum dicit. Nec sequitur quod in primo casu Deus cogeret aut necessitaret ad peccandum, nec similiter quod eligeretur malum naturæ sine necessitate virtutis. — Secundo, deficit in hoc quod dicit, quod non sperans aliam vitam, in nullo casu debet eligere passionem mortis, sed eam invitus sustinere. Si intelligat quod nullo modo debet eam eligere, nec in se, nec in sua causa, vel antecedente, concomitante, aut consequente, nec voluntarie sustinere, quocumque modo sumatur voluntarium, falsum dicit. — Tertio, deficit in hoc quod dicit, quod ille qui non speraret se reparandum vel salvandum, non potest licite eligere in quocumque casu nec voluntarie sustinere annihilationem aut damnationem æternam. Hujus enim falsitas patet ex dictis. Nec valet probatio hujus. Quia

(α) a verbo omni usque ad pejus, om. Pr.

(β) pœnæ. — naturæ Pr.

(γ) quia. — quod Pr.

(α) a verbis Sed posito usque ad eligere, om. Pr.

(β) Cfr. respons. ad arg. Durandi contra primam conclusionem.

electio mali non solum est recta quando propter huiusmodi electionem majus bonum acquiritur quam sit illud quo per tale malum privatur; immo potest esse recta quando per talem electionem, etsi nullum aliud bonum ab ipsa acquiritur, tamen vitatur majus malum quam sit illud quod eligitur. Constat autem quod majus malum est culpa inobedientiae et detestationis divinae ordinationis et justae voluntatis, qua vult aliquem damnari, quam sit ipsa damnatio pro quanto est pure poena, vel quam sit annihilatio, quam Deus posset juste velle alicui infligere, et sibi infligendam revelare, et circa hoc dare sibi praeceptum obedientiae et patientiae.

Consonat huic responsioni Henricus, duodecimo *Quodlibeto*, q. 13, ubi sic dicit: « Illud quod debet fieri secundum rectam rationem, tenet aequaliter apud omnes; nec de hoc debet aliter judicare sperans aliam vitam quam non sperans, nec catholicus et philosophus. Constat autem quod secundum rectam rationem eligendum est mori pro republica (2), sperando aliam vitam, non tam pro premio futuro, quam quia peccaret nisi vitam corporalem pro republica exponeret. Ergo non sperans aliam vitam, debet hoc eligere secundum rectam rationem, cum opera virtutum sint facienda, et opera vitiorum sint fugienda. Et sic pro republica debet quilibet eligere mori. Nec oportet addere *cum necesse fuerit*, sed *pro temeritate sua*. Nec oportet addere *pro salute reipublicae*, et non *pro jactantia et honore proprio*, quia fortis non esset. Unde dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 6): *Principaliter autem dicitur fortis, qui circa bonum mortem impavidus, et quaecumque inferunt talia, quae maxime sunt circa bellum*. Et, 9. *Ethicorum* (cap. 8): *Amicorum gratia multa agere, et, si oportet, mori*. Unde dicendum est quod turpiter viveret qui pro republica non se exponeret. Unde ad hoc tenetur jure naturae. Melius est autem bene mori, quam turpiter vivere: quia, licet per talem mortem bonum non acquireret, sed omnia amitteret, evitaret tamen malum culpae. » — Haec ille. — Item, ibidem, in solutione primi, sic dicit: « Talis miser esset secundum veritatem, quia ad poenam descenderet, et bona praesentia amitteret. Sed miserior esset, qui (6) non se pro republica exponeret: quia culpam incurreret; major autem est miseria culpae quam poenae. » — Haec ille.

De praedictis dicit sanctus Thomas, primo *Quodlibeto*, art. 9. Arguit enim sic, primo loco: « Poena inferni est aeterna et irremediabilis. De peccato autem potest homo liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod culpa mortalis etiam de se per-

petua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus ponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae. » Item, secundo loco, arguit sic: « Poena inferni includit culpam: una enim de poenis inferni est vermis, id est, conscientiae remorsus de culpa. Culpa autem non includit poenam inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam poena inferni. » Ecce argumentum. Sequitur responsio: « Dicendum, inquit, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam. Et posset esse sine culpa, in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commisso: sicut si aliquis credat aliquid a se prius commissum esse illicitum, quod tamen erat licitum, et, dum ipse faceret, licitum reputabat. » — Haec sanctus Thomas.

Et haec de questione dicta sufficiant. De qua benedictus Deus. Amen.

QUAESTIO II.

UTRUM CONFESSIO FACTA AB ILLO
QUI NON EST CONTRITUS NEC PENITENS, ALIQUID VALEAT.

UTRUM circa decimamseptimam distinctionem *Quarti* quaeritur: Utrum confessio facta ab illo qui non est contritus, nec poenitens, aliquid valeat.

Et arguitur quod non. Quia confessio distinguitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio non valent sine charitate. Ergo nec confessio.

In oppositum arguitur. Quia contritio valet sine actuali confessione, dummodo habeatur in proposito. Ergo similiter confessio valet sine actuali contritione.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo, objectiones. In tertio, solutiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio: Quod confessio facta sine contritione non valet, pro tempore quo fit, ad remissionem peccati quoad culpam vel poenam.

(2) non. — Ad. Pr.
(6) qui. — quia Pr.