



**DN. DVRANDI|| à Sancto Portiano, in Senten=||tias  
Theologicas Petri Lombardi|| Commentariorum libri||  
quatuor.||**

**Durandus <de Sancto Porciano>**

**Antverpiæ, 1567**

Quæstio sexta. Vtrum fortis secundu[m] fortitudinem virtutis moralis  
debeat vel ei liceat quocunq[ue] casu eligere mortem.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-72607](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-72607)

condider relaxari non optaret contra iustitiam, sed secundum misericordiam: & ideo falsum est quod alii dicunt quod damnati plus debent secundum rationem rectam si vigeret in eis eligere sustinere poenam inferni quam quod culpa sua remaneret impunita, imo si vigeret in eis recta ratio non obstinata in malo, deberent poenitere & optare quod sibi poena inferni remitteretur. Ad formam ergo rationis eorum dicendum est, quod poena quando est materia virtutis circa quam actus virtutis necessario versatur, & fugere poenam est totaliter virtuti contrarium, tunc sustinere tale poenam est necessarium eligendum, sicut est de poena qua sustinetur in rebus bellicis pro defensione reipublicae: poena autem inferni non est hoc modo materia virtutis, ut declaratum est. Et ideo ex hac ratione non est eligenda.

¶ Si autem quaestio ampliaretur sic quod poneretur quod oporteret alteri incurere culpam videlicet, vel poenam inferni, seu omnino non esse, an in casu isto deberet potius homo sustinere poenam inferni, vel omnino non esse, quam peccare, an econverso. Dicendum est quod haec positio est impossibilis, quia poena propter cuius vitacionem incurritur culpa, & si non vitatur culpa incurritur poena, non potest sic se habere ad culpam, ut si vitetur culpa necessario incurritur poena, sed poena inferni est huiusmodi: quia timore talis poenae vitatur culpa, hoc enim pertinet ad timorem servilem, ut homo peccare omittat, ne incurrat poenam gehennae, ergo talis poena non potest sic se habere ad culpam, ut si vitetur culpa necessario sit incurere tale poenam, quin potius opposito modo se habent, quia si non vitatur culpa, incurritur poena, nec incurritur poena nisi incuratur culpa. Unde se habent sicut antecedens & consequens, & non sicut opposita, vel sicut immediate disparata, quorum oporteat inesse alterum altero non inherente sicut ponitur per hypotheseim. Propter quod ipsa est impossibilis, nec est mirum si ex suppositione falsa & impossibili sequatur falsum & impossibile, & sic nihil concluditur verum aut possibile contra opinionem, quae dicit quod propter vitandam culpam non est necessarium, nec licitum eligere poenam inferni vel omnino non esse, sed quidam homines dimittentes veritatem rei absolutae volunt gloriarum de consequentiis logicis factis ex hypothesei.

¶ Item praedicta suppositio non solum est impossibilis, sed impossibilis, hoc est includens contradictoria: & 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 praesuppositum sequitur bene non est rationalis, ergo non est homo, cum rationale sit de intellectu & intrinseca ratione hominis: & sic est una contradictio, scilicet quod homo non sit homo, alia contradictio est, quia sequitur quod homo sit rationalis per praedictam suppositionem, ex quo est homo, & non sit rationalis secundum suppositionem. Quod autem praedicta suppositio includat contradictoria patet, quia nullus peccat nisi volens, cum de ratione peccati sit esse voluntarium secundum Aug. si ergo hominem non volentem peccare, necessarium esset incurere poenam inferni, vel ipsum non esse, ista necessitas proveniret ex parte insipientis tales poenas, & hoc est solus Deus, qui solus potest hominem annihilare, & facere quod anima pariat ab igne infernali.

¶ Si Deus autem has poenas ponit insipientibus peccare quid aliud esset, nisi quod Deus homini diceret, aut tu peccabis, aut ego ponam te in inferno, vel omnino annihilabo, quod esset inducere hominem ad peccandum ex timore poenae comminatuae. Hoc autem non solum est impossibile, sed etiam impossibile, quia includit contradictionem: quia nullus conformando voluntatem suam voluntati divinae volendo quod deus vult eum velle peccare, sed si Deus comminaretur has poenas alicui insipienti nisi peccaret, induceret eum ad peccandum, & 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 poenae possent insipienti a creatura, puta ab angelo malo, adhuc dicendum quod propter eas vitandas non licet peccare, nec tamen liceret eas eligere propter vitandum peccatum propter rationes prius adductas. Et si dicatur quod nisi peccaret incureret has poenas, con-

cedatur, tamen non sustineret eas voluntarie, sed inuitus. Si enim voluntarius eas sustineret, peccaret: & est simile. Si quis malevolus vult me occidere, & occidit ab eo, inuitus non pecco, sed si vellem occidi peccarem: & similiter est in proposito, quia ex hoc tollitur ratio peccati, quod tollitur ratio voluntarii. Propter quod non valet ista consequentia: non est illicitum poenam inferni sustinere, vel omnino non esse, ne culpa incuratur, ergo non est illicitum eligere poenam inferni, vel omnino non esse propter culpam omnino vitandam. Et confirmatur, quia illud quod separatur hominem a Deo, & ab eius visione in perpetuum nullo modo potest recte eligi, quia Deus & visio Dei debent summè optari & amari, sed poena inferni, quantum ad poenam damni separatur a Deo, & ab eius visione in perpetuum, ergo illa poena nunquam potest recte eligi etiam si millesies posset a creatura insipienti.

¶ AD primum arg. dicendum quod melius est mala pati, quam malo consentire, sub hoc sensu quod est non illicitum mala pati, si sit ibi purum pati, quia omne illicitum consistit in actione. Sed eligere mala pati quum non sit purum pati, sed aliquo modo agere saltem quo ad actum interiore non valet licitum propter malum culpa evitandum, nisi ad hoc sit necessarium: quod est quando malum tale est materia virtutis, vel sit promotivum boni virtutis, & valeat ad impediendum facilius vitium oppositum, quod non habet locum in poena inferni, vel in omnino non esse, sicut dictum est. Sed contra hoc dicitur quidam, quod licet poena inferni pro tempore quo insipienter non promovet ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quin potius destruit subiectum & omne bonum, tamen pro tempore electionis promovet, quia electio est virtuosior quando aliquis tanta mala eligit ne faciat contra virtutem. Exemplum de forti, qui eligit mori propter bonum reipublicae. Sed quia istud tangitur in secundo argumento, ideo ibi respondebitur.

¶ Ad secundum argumentum dicendum quod non probat quod poena inferni vel omnino non esse debeant eligi ad vitandum peccatum mortale, nisi sub conditione scilicet si oporteret alterum incurere: haec autem est positio impossibilis & incōpossibilis, ut declaratum fuit, sed posito quod esset possibile, adhuc argumentum non valet, quia minor positio 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 Aritto, & alii Gentiles non speraverunt, sed sufficit ad virtutem fortitudinis moralis quod fortis eligit virtuosè agere in rebus bellicis, propter bonum reipublicae non obstantem timore mortis, qui est in talibus periculis, ita quod si incurrat mortem, incurrit inuitus, & non ex electione, quia ex parte eius non est ibi pro tunc voluntarium simpliciter vitium, sed est pura passio quae secundum se non est virtuosè, sed solum ratione antecedentis, quia propter timorem mortis quae quandoque contingit in factis bellicis non omisit vitium se opponere pro defensione reipublicae, & si fortis eligeret mortem, electio non esset virtuosè, imò esset vitiosa, ut postea patebit, & similiter poena inferni & omnimoda non entitas non solum quando insipienter non promovet ad virtutem, sed si praeligenter redderent electionem virtuosam, ergo &c.

#### QUESTIO SEXTA.

¶ Vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quoque casu eligere mortem.

Cap. vbi supra.

¶ Occasione praedictorum quaeritur de duobus. Primum est, vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel liceat ei in quoque casu eligere mortem. Secundum est, vtrum fidelis & virtuosus debeat plus displicere culpa in quantum est offensiva Dei, quam in quantum est nociva sibi. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod fortis debeat vel saltem ei liceat eligere mortem in aliquo casu, quia bonum commune est praefendum bono proprio, sed conservatio reipublicae est bonum commune, conservatio propriae vitae est bonum privatum: ergo pro conservatio reipublicae debet homo exponere vitam propriam, quod fit eligendo mortem, ergo &c.

¶ Item

Item nono Ethicorum dicit Philosophus quod oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat: sed plus tenetur aliquis diligere communitatem quam priuatos amicos, ergo pro bono communi debet homo eligere mori si necesse est.

IN Contrarium arguitur, quia amabilia que sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus, que sunt hominis ad seipsum, ut dicitur octauo Ethicorum, sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Igitur per amorem cuiuscumque personæ priuatæ vel reipublicæ, non debet homo eligere mortem propriæ personæ que tollit omne bonum secundum illos qui non expectant aliam vitam, ut fuerunt mores Philosophi.

RESPONSIO. Circa questionem istam primo videndum est quid pertineat per se & directe ad virtutem fortitudinis moralis, & hoc viso procedetur ad id quod specialiter queritur.

Quantum ad primū sciendum est quod secundum Philosopho, in secundo Ethicorum, virtus est que habentem perficit, & opus eius reddit bonum. Bonum autem hominis est viuere secundum rationem, cum homo sit homo per rationem, & ideo ad virtutem humanam pertinet quod faciat opus hominis esse secundum rationem, quod fit tripliciter. Vno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur in se respectu agendorum, quod fit per virtutem prudentiæ. Alio modo secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis ponitur, quod pertinet ad virtutem iustitiæ. Tertio secundum quod tollunt impedimenta impellentia hominē ad plus quam rectitudinem rationis requirant, & ad hoc ordinatur virtus temperantiæ, vel cum tolluntur impedimenta retrahentia ab eo quod est secundum rationem, & istud fit per virtutem fortitudinis que est circa timores periculorum, & maxime illorum qui possunt inferre mortem, que est finis terribilium. Vnde virtus fortitudinis per se & præcisè consistit in hoc quod homo virtuosè possit agere non obstantibus periculis que frequenter retrahunt à bono rationis.

Quantum ad secundum quod specialiter queritur, videlicet vtrum fortis debeat vel salte et liceat in aliquo casu eligere mortem pro defensione reipublicæ, vel in quocumque alio casu. Dicendum est quod aut loquimur de fortitudine pure mortali de qua tractauerunt Philosophi qui ignorauerunt aliam vitam futuram post istam, aut loquimur de fortitudine iuncta fidei. Primo modo loquendo de fortitudine dicendum est quod licet fortis non debeat recedere à virtuosè opere propter timorem mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defensione Reip. vel in quocumque alio casu qui ad præsens occurrat.

Ad cuius euidentiā sciendum est quod sicut dicitur 8. Ethic. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium, & secundum hoc in bonis que debent amari & eligi accipitur gradus dupliciter. Vno modo secundum quantitatem boni, quia maius bonum magis eligendum est cæteris paribus, & ideo cum bonum animæ sit potius quam bonum corporis, & bonum corporis bonis exterioribus, ideo magis est eligendum, & mala opposita sunt magis odienda & fugienda. Alio modo potest accipi gradus in bonis diligendis & eligendis ex parte hominis, quia proprium bonum est magis diligendum & eligendum quam alterum extraneum: sicut quilibet tenetur plus diligere se quam alterum vel quemcumque communitatem in qua ipse non includitur. Amabilia enim que sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus que sunt ad seipsum. Notanter verò dicitur bonum extraneum & commune, quia in bono communi includitur formaliter bonum proprium, sicut in bono totius corporis includit bonum partis cuius enim pars est communitatis, & ideo cuius debet plus diligere bonum ciuitatis quam bonum suum, & plus velle quod conseruetur bonum totius ciuitatis quam solum bonum suum. Sic enim diligendo bonum ciuitatis diligit bonum suum & bonum aliorum, quod est melius quam diligere bonum suum solum. Bonum autem extraneum voco bonum personæ priuatæ, vel reipublicæ cuius homo non est pars, sicut respectu cuius Tolosani bonum extraneum est bonum cuius Caturiceni, & etiā bonum ciuitatis Caturiceni, & vtrunq; bonum

num debet cuius Tolosanus minus diligere quam bonum suum proprium: cum enim diligere aliquid, sit velle bonum ei, sicut quilibet homo tenetur plus diligere seipsum quam alium hominem vel quemcumque communitatem in qua ipse non includitur, sic tenetur plus velle bonum sibi quam alicui alteri de predictis, & plus fugere malum suum proprium quam malum cuiuscumque extranei. Vnde plus debet displicere illi qui peccauit peccatum suum quam peccatum cuiuscumque alterius personæ priuatæ vel omnium aliorum, & sicut est in malis culpæ sic est in malis pænæ æternæ cæteris paribus.

Ex his arguitur ad propositum primo sic, electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono, ad cuius conseruationem nihil penitus prodest, sed potius obest non est virtuosa, sed magis vitiosa. Et istud clarè patet, quia cum electio sit eorum que sunt ad finem, si illud quod eligitur non proficit ad conseruationem finis, sed potius nocet, electio talis est fatua, nec est secundum prudentiam que facit electionem rectam, sed electio mortis que est maximum malum secundum non credentes aliam vitam nihil facit ad conseruationem Reip. sed potius nocet, ergo talis electio non est bona, nec virtuosa. Maior iam patet, sed minor probatur, quia cum bellum suscipitur pro conseruatione reipublicæ non obstantibus periculis que sunt in factis bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum. Et si mors contingat, debet et displicere tanquam nocua sibi & reipublicæ. Et confirmatur, quia simile est de vno ciue & de quolibet alio, & de omnibus simul, sed nihil est dictum quod oēs ciues debeant eligere mortem pro defensione reip. quia cum reipublica principaliter consistat in vita ciuium, mors omnium eorum non esset conseruatio reipublicæ, sed totalis subuersio, & mors cuiuslibet est eius diminutio. Vnde mors ciuium vnus vel omnium non promouet Remp. nec conseruat sed subuertit vel minuit. Itē & redit in idem, nullus aggrediens bellum sub spe victoriæ eligit mori in bello: quia non fiat simul mors & victoria, sed omnis virtuosus aggrediens bellum pro defensione & conseruatione reipublicæ aggreditur ipsum sub spe victoriæ, quia aliter non potest defendi nec conseruari, ergo talis non eligit mori.

Secundo principaliter arguitur ad propositum secundum beatum Aug. de libe. arb. omnis rectè eligens efficitur melior quando assequitur illud quod rectè eligit, quia electio recta non est nisi de vero bono nondum habito, vel de minori malo quando oportet ipsum vel maius incurere: assequitio autem veri boni reddit hominē meliorem, vitatio etiā maioris mali per minus malū reddit hominē minus malū. Et sic assecutio eius quod rectè eligitur reddit hominem meliorem vel minus malū quam esset si non assequeretur quod eligit, sed quia assequitur mortem non credens, nec sperans alicubi vitam non efficitur melior, nec minus malus quam esset si viuere qualitercumque, quia efficitur omnino non ens secundum opinionem quam habuerunt Philosophi gentiles de morte, ergo talis mors non potest eligi secundum rectam rationem, ergo per nullam virtutem pure moralem potest aliquis rectè eligere mortem. Et si cōstaret ciuibus, vel si probabiliter crederent quod morerentur in bello non deberent se exponere: virtus enim fortitudinis pure moralis est circa timores & audacias (ut patet. 3. Ethic.) neutrum autem istorum est circa pericula, seu circa ea que certitudinaliter inferunt mortem: de malo verò quod est vel æstimatur inuasibile non est timor, sed tristitia, quia iam existimatur quasi præsens: audacia etiā est cum fiducia euadendi, propter quod virtus fortitudinis que est circa timores & audacias nunquam est circa pericula de quibus existimatur certitudinaliter quod inferunt mortem, & multo minus virtus pure moralis fortitudinis consistit in electione mortis, nec eā habet adiunctā.

Si autem loquamur de fortitudine admixta fidei, sicut licitum est eligere mortem pro confessione fidei christianæ, &

& pro eius conseruatione, ac multiplicatione. Cuius ratio est, quia secundū rectam rationē aliquid malum eligendum est propter assequutionē maioris boni quā sit illud quod per malum priuatur, sicut scitō membri rectē eligitur propter conseruationē salutis corporis, sed salus seu vita aeterna qua acquiritur per mortē susceptam pro cōfessione fidei Christianae, & pro eius conseruatione ac multiplicatione est incōparabiliter maius bonum quā sit vita temporalis quae priuatur per mortem, ergo mors corporalis per quā homo priuatur vita praesenti est secundum rectam rationē eligenda propter assequutionē vitae aeternae & verē: & ista est sola ratio propter quam Christi martyres nō solum sustinuerunt mortem corporalem patienter, sed etiam gaudent elegerunt mori pro assertione fidei, & assequutione praemii aeterni.

11 AD Primum argu. dicendum est quod bonum cōmune nō est praefendum bono proprio, nisi quando in bono cōmuni includitur bonū propriū: aliās bonum cōmune est extraneū, nec est praefendum bono proprio. Et cū concluditur vterius quod pro conseruatione boni cōmunis in quo includitur bonum propriū debet homo exponere vitam suam: verum est quod debet se exponere periculo de quo verisimiliter praesumitur euasio possibilis & defensio reipublicae. Quod autem propter hoc debeat eligi mors, non est verum, quia hoc non proficet conseruationi reipublicae, sed potius obest.

12 Ad secundum arg. dicendum est quod illud confirmatur, quia constat quod nullus debet diligere amicum plus quam seipsum: & ideo nullus debet diligere mori pro conseruatione vitae amici, sed solum debet facere illud quod pertinet ad rationē amicitiae. Et si ex hoc sequatur mors, non tamen sequitur ex electione, sed casualiter, nec solum exponit se homo licet periculis mortis pro defensione reipublicae, vel amici, sed etiam pro defensione bonorum suorum temporalium: & tamen nullus sapiēs diceret quod homo virtuosē eligeret mori pro conseruatione bonorum suorum temporalium.

## QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum culpa sit magis odienda fidelī, quia est offensiuā Dei, quā quia est nociuā sibi.

AD secundum sic proceditur, & arguitur quod culpa sit magis odienda, quia est offensiuā Dei ratione poenae per quam est nociuā homini, quia odium ex amore causatur. (Illud enim plus oditur quod opponitur ei quod plus diligitur) sed quilibet tenetur plus diligere deum quam seipsum, ergo tenetur plus odire quamcumque culpam quam tenetur esse offensiuā dei, quā quia est nociuā sibi.

2 Item poena peccato debita quatenus sit peccatori nociuā, tamen quādo poenitenti imponitur meritorie suscipitur, & virtuosē impletur: sed in offensā Dei nec virtus esse potest, nec meritum, ergo plus est odienda offensā dei quā poena quae est nociuā homini.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundū Aug. malum est, quia nocet, sed peccatū nocet peccatū ratione poenae debita peccato, Deo autē non nocet ratione offense, ergo peccatum est magis malū & magis odiendū ratione poenae, quā ratione offense diuinæ.

4 RESPONSIO. Circa quæstionē istam faciendā sunt tria. Primum est, quod ostenditur quod quæstio est nulla. Secundum est, quod respondebitur ad quædam obiecta contra praedicta. Tertium est, quod declarabitur quid in culpa magis sit odiendum & fugiendum.

1 Quantum ad primum dicendum est quod quæstio praedicta est nulla, quia culpa quatenus est Dei offensiuā, & peccanti nociuā ratione poenae culpa debita sunt vnum & idem, inter quae non debet poni distinctio. Quod probatur sic: Ira & offensā non dicuntur esse in Deo secundū affectum, sed secundum effectum in quantum infert poenam, & praeparat, ergo offensā Dei non est nisi poena inflicta, vel infligenda peccatori. Et sic in idem incidit offensā & poena. Sed inter talia nō cadit distinctio, ergo culpa non est magis odienda quatenus offensā Dei quā ratio ne poenae, per quae est nociuā peccatori.

2 Quantum ad secundum sciendum est quod quidam arguunt contra praedicta intendentes probare quod offensā

Dei est aliud realiter quā poena peccati. dicunt enim quod offensā potest dici actiue vel passiuē quando vnus offendit alium, scilicet ex parte offendētis, & ex parte offensa. Offensā ex parte offendētis, nihil aliud est quam illud per quod offendens displicet offenso. Aliquod dictum vel factū, vel omisio alicuius debiti fieri quod displicet offenso, & maxime quando talis displicentia est talis, quae tollit amicitiam offensi ad offendētem, & merito debeat inducere inimicitia oppositam. Offensā autē passiuē dicta ex parte. scilicet illius qui offenditur, nihil aliud est quam displicentia, quam merito debet habere offensus de iniuria illata ab offendente secundum quā dicitur quod similiter sunt odio impius & impietas eius, impietas secundum se impius autem ratione impietatis. Probatur ergo primo quod impossibile est quod offensā actiue dicta sit idem quod poena, quia offensā actiue dicta est illud per quod offendens meretur poenam, sed poena non est meritum poenae: quia siue in bonis siue in malis illud quod retribuitur pro merito non est idem cum merito, ergo &c. Quod autem poena & offensā passiuē dicta, scilicet secundū quā dicitur offensus offendi, & hoc etiā est in comparatione ad Deum, & poena quae offendens punitur nō sint idem, probatur triplici ratione.

7 Prima ratio est, quia illa quae possunt esse sine iniuria, non sunt idem, sic est offensā Dei, & poena peccatoris, ergo &c. Maior patet. Probatur minoris, scilicet quod poena potest esse sine offensā, & offensā sine poena, saltem pro eodem infanti: quod dico ideo, quia licet nunquā possit esse poena, nisi esset offensā, nec etiam possit esse offensā dei quin sequatur aliqua poena, tamen potest esse poena pro aliquo tempore pro quo non est offensā, & e conuerso saltem in actu, quod facilliter patet. Primo quātum ad hoc quod poena possit esse pro aliquo tempore pro quo non est offensā, & hoc patet dupliciter. Primo quia ablata offensā per contritionē adhuc manet poena quam peccator contritus soluit, ergo &c. Secundo quod Deus non solummodo punit illum qui offendit poena exterminante, sed etiam punit eum poena emendante, & iam Deo reconciliato, satisfaciente, sed talis poena insignitur ablata offensā, ergo impossibile est quod offensā dei & poena sint idē. Et sic probatur etiam quod poena potest esse sine offensā, & e conuerso offensā potest esse sine poena, ita quod non oportet existere offensā, quod statim sit poena: quia statim quando peccator peccat est offensā dei, sed nō statim quando peccator peccat sequitur poena, ergo &c.

8 Secundo probatur idem ex comparatione offense ad poenam sic: Quia offensā dei aut est displicentia dei de peccato, aut voluntas poenam inferendi, sed neutrum istorum est poena, ergo offensā non est poena. Maior enim de se patet. Minor etiam manifesta est, quia displicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam inferendi poenam importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam poenam inferendi importat actum voluntatis dei, sed actus voluntatis dei nō est poena, ergo &c.

9 Tertio quia communiter doctores dicunt quod damnae displicet poena non ratione offense diuinæ, sed ratione poenae, sed hoc nō esset si offensā diuinā & poena essent idem, ergo &c.

10 Haec autem sunt friuola, quia distinctio de offensā dicta actiue vel passiuē solum habet locū in illis in quibus est offensā proprie dicta, quae est motus animi ad displicentiam: in illis enim ipsa displicentia per quam homo est formaliter offensus, dicitur offensā passiuē quatenus est ab alio causata, & illud dictum vel factum ex quo causatur talis displicentia dicitur offensā actiue, quia est causa talis displicentiae, & in talibus offensā dicta actiue nō est poena, sed meritum poenae, ut isti bene dicunt quātum ad hoc, nec offensā dicta passiuē est poena, sed est motus animi secundum displicentiam, & sunt separabilia pro aliquo tempore. In Deo autem nō est offensā proprie dicta, quia in eo non est motus animi ad displicentiam causatus ex aliquo malo dicto, vel facto nostro, sed omnino similiter se habet in se siue peccemus siue bene faciamus: & per cōsequens respectu dei nulla est offensā actiue dicta, quia ois actio correspondet passiuē & e conuerso, sed dicitur deus iratus vel offensus metaphorice solum per similitudinē ad homi