



Copyright Statement

This copy has been provided under the Fair Dealing provisions of the Canadian Copyright Act and/or database licensing terms of use.

This copy may only be used for the purpose of research, private study, criticism, review, news reporting, education, satire or parody. If the copy is used for the purpose of review, criticism, or news reporting, the source and the name of the author must be mentioned. The use of this copy for any other purpose may require the permission of the copyright owner.

Do not remove this cover sheet.

**This copyright statement must be delivered to the end user
with the attached article.**

QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI.

SUMMA LITTERÆ.

Expedito tractatu de intellectu, seu scientia Dei, ordo ipse postulat, ut agatur de voluntate ejus. In qua quæstione generaliter considerat Divus Thomas tria.

Primum, id quod pertinet ad quæstionem an est, et quid est divinæ voluntatis, quod tamquam duplex præsuppositum explicat duobus primis articulis.

Secundum pertinet ad modum ipsius voluntatis erga actus, et objecta sua, qui modus consideratur secundum quatuor, scilicet quoad necessitatem volendi : quoad causalitatem in re volita, vel causam suæ volitionis : quoad efficaciam, et immutabilitatem : et denique quoad impeccabilitatem, et electionem. Et hæc tractat octo sequentibus articulis.

Tertium pertinet ad manifestationem voluntatis divinæ erga nos, quod pertinet ad voluntatem signi eamque, et signa divinæ voluntatis explicat duobus ultimis articulis.

Igitur in articulo primo, ostendit id quod pertinet ad quæstionem an est, scilicet dari in Deo voluntatem, quia datur intellectus : ad formam autem intelligibilem sequitur appetitus elicitus, et intellectualis, qui est voluntas, sicut ad formam naturalem, innatus.

In articulo secundo, tractat de objecto voluntatis divinæ quod pertinet ad quæstionem quid est, quia ab objecto sumitur specificatio, seu quidditas potentiæ. Et docet, quod objectum divinæ voluntatis non solum est ipsemet Deus, qui amatur ut summum bonum, sed etiam creature, quæ ordinantur ad ipsum, et participant ab eo bonitatem.

In articulo tertio, incipit inquirere modum divinæ voluntatis in volendo. Et primo, quoad necessitatem ; et ostendit quod Deus seipsum necessario vult, quia est summum bonum et proprium objectum suæ voluntatis, atque adeo habet cum ipso necessariam connexionem, creaturas autem non vult necessario, quia non requiruntur ad suam bonitatem, neque indiget illis, cum sit in se summe perfectus.

In articulo quarto, inquit alium modum divinæ voluntatis, scilicet causalitatem ejus in res, et in articulo quinto quomodo voluntas Dei habeat causam volendi. Ostendit ergo voluntatem divinam esse causam rerum, quia Deus non agit per naturam, sed per intellectum, eo quod omnia modo intelligibili in ipso sunt, et consequenter agit per voluntatem, quæ est inclinatio intellectus. Agere autem per naturam, et non per intellectum est ejus quod agit ut directum ab alio intellectu, et secundum modum determinatum ad unum, quod totum est alienum ab universalissima ratione primæ causæ respectu creaturarum. Ostendit similiter in articulo

quinto, voluntatis divinæ nullam esse causam ex parte volentis, quia unico actu vult omnia, non vero ex actu circa finem causat actum circa media, et istum actum habet a semetipso, non autem ab aliquo extra se movetur. Ex parte autem volitorum datur causa, quia vult unum esse causam alterius, et unum ordinari ad aliud, ut media ad finem.

In articulo sexto, incipit inquirere tertium modum voluntatis, scilicet ejus efficaciam, et immutabilitatem. Et imprimis articulo sexto, ostendit voluntatem Dei in tota sui universalitate semper impleri, licet diversos ordines rerum habeat, ita ut qui excidit ab uno, relabatur in alium, in quo Dei voluntas impletur, quia hoc pertinet ad voluntatem consequentem.

In articulo septimo, ostendit voluntatem Dei esse immutabilem, quia unico actu vult omnia, quod si est unicus, est immutabilis, alias maneret Deus sine actu. Vult tamen Deus rerum mutationes, et quod aliquæ causæ impediantur ab aliis, licet de se inclinatae sint ad effectus.

In articulo octavo, ostendit hanc efficaciam, et immutabilitatem Dei non auferre contingentiam, aut libertatem a causis inferioribus, eo quod efficacia ejus licet sit immutabilis, est tamen universalissima, et sic non solum attingit, et disponit de effectu aliquo faciendo. sed etiam de modo, quo a sua causa faciendum est, quia etiam modus iste a divina voluntate est. Unde pro quibusdam causis voluit Deus modum necessarium operandi, pro aliis contingentem, et liberum, quia contingentes sunt: non ergo tollit contingentiam, si dat illam.

In articulo nono, incipit inquirere modum quartum divinæ voluntatis, scilicet impeccabilitatem, et indeficientiam, licet electionem habeat. Et in articulo nono, ostendit quod voluntas Dei non est volitiva mali quod est culpa, nec etiam per accidens, quia pro nullo alio bono vult contra suam bonitatem, mala autem pœnæ vult Deus volendo aliquod bonum cui pœna conjungitur, vel malum naturæ, sicut volendo aliquid generari, ut aliud corrumpi.

In articulo decimo, ostendit Deum esse liberi arbitrii, quia electionem habet, licet non cum defectu peccati, quia non vult malum.

In articulo undecimo, incipit, inquirere ultimum quod in hac quæstione tractat, scilicet de voluntate signi in Deo, quæ distinguitur a voluntate proprie dicta, quia voluntas proprie dicta est volitio beneplaciti, quæ in Deo est: voluntas autem signi non est voluntas quæ sit in Deo, sed effectus aliquis extra Deum, quo manifestatur aliquid Deum velle, et metaphorice dicitur voluntas.

In articulo duodecimo explicat quinque signa voluntatis divinæ. Primo, præceptum, quo cognoscimus Deum aliquid velle ut fiat. Secundo, consilium, quo suadet ut melius fiat. Tertio, prohibitio, qua vult ne aliquid fiat. Quarto, operatio qua significat aliquid a se fieri, ut miracula, et similia. Quinto, permissio qua significat se non impedire ne mala fiant.

DISPUTATIO III.

DE HIS QUÆ AD CONTROVERSIAM DE
EFFICACIA VOLUNTATIS ET PROVIDEN-
TIÆ DEI SUPPONENDA SUNT.

Non est nostræ intentionis aliquo
modo agere de efficacia divinorum
auxiliorum, cum sit expresse pro-

hibitum a sanctissimo Domino nos-
tro Urbano VIII, ne de hac materia
libri compositiones, vel tractatus
possint imprimi, aut in lucem edi
quocumque prætextu, ut habetur in
congregatione sanctæ, et generalis
inquisitionis facta die 22, maii
1625, coram Sanctitate sua. Solum
ergo de ipsius voluntatis, et præ-
destinationis divinæ efficacia, prout

ex parte Dei se tenet, in his tractatibus agendum est. Sed quia multum pendet ista quæstio; et difficultas ex plena cognitione eorum quæ olim in Pelagio, aliisque ejus discipulis, et reliquis, et ante ipsum in aliis hæreticis sancta damnavit Ecclesia, operæ pretium visum est, ad omnes istos tractatus hanc præmittere disputationem, quæ de ipso facto errorum, et opinionum quæ in hac parte versantur, historiam potius texat, quam disputationem: prout etiam magna ex parte fecit p. Suarez, primo tomo de gratia, prologo quinto.

ARTICULUS I.

Qui fuerint errores circa efficaciam divinæ voluntatis, et liberum arbitrium, et quando cæperint.

I. Fuisse Pelagium primum qui gratiæ Dei efficaciam, necessitatemque negaverit, et ad bene agendum sufficientes existimaverit vires liberi arbitrii, fortassis aliquis sibi persuadebit ex verbis Vincentii Lirinensis, in libro adversus hæreses, ubi agens de Pelagio, sic inquit: « Quis unquam profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrii, ut ad hoc in bonis rebus per singulos actus adjuvandum necessariam Dei gratiam non putaret? » Quo loco manifeste Vincentius affirmat nullum ante Pelagium extitisse, qui necessitatem gratiæ pro libero arbitrio sic negaret. Verumtamen certum est, multo ante Pelagium difficultates istas de gratia, et libero arbitrio incœpisse, etsi nullus fortasse ante ipsum ita impudenter, et aperte contra gratiæ necessitatem liberi arbitrii vires, sufficientiamque extulerit: quo sensu præfata verba Lirinensis acci-

pienda sunt. Ante Pelagium enim Judæi gratiam non requiri ad justificationem neque ad custodienda mandata, sed sufficere legem cum libero arbitrio existimabant, sicut docet Augustinus serm. xiii de verbis Apostoli, ubi verba quædam ipsius Apostoli referens, quibus Dei justitiam ex gratia statuit, et propriam ex libero arbitrio evacuat, inquit quod: « Commendat ita Apostolus propter Judæos, qui de lege gloriabantur, et libero suo arbitrio legem sufficere arbitrabantur. » Et epist. xcv, de eisdem Judæis loquens inquit: « Quod per legem justificari se arbitrabantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio. » Cum quibus postea consensit Pelagius, qui quando aliquid de gratia Dei admisit, eam dixit consistere in lege, sicut Judæi in persuasionem, in doctrina, seu scientia. Ergo in hoc ipso erraverunt Judæi multo ante Pelagium, contra quos Apostolus in epistolis ad Romanos et ad Galatas præcipue agit, ostendens legis insufficientiam, nisi addatur gratia, quæ neque ex meritis, neque ex operibus legis nobis datur.

II. U autem specialiter ipsum Judæorum dogma circa hanc materiam discernamus, supponendum est quod ex variis quæ apud Judæos vigeant sectis, in quas eorum doctrina, et respublica tandem dissecta fuit, quarum xxviii refert Philastrius in lib. de hæresibus, et aliquas etiam tradit Epiphanius, lib. i de hæresibus, tomo primo, præcipue tamen, et quasi omnium capita erant tres, scilicet Essenorum, Phariseorum, et Sadducæorum, ut ex Josepho libro ii de bello Judaico, cap. vii, refert Baronius in apparatu ad annales ecclesiasticos, cap. vii. Inter Phariseorum autem, et Sadducæorum dogmata Josephus citato loco, ponit id quod pertinet ad liberum arbitrium, et efficaciam operationis

Dei, his verbis: « Pharisei primum dogma habent, ut fato, et Deo universa deputent: et quidem vel agere, quæ juxta sunt, vel negligere secundum majorem partem esse in hominibus profitentur, adjuvare autem in singulis et fatum. Sadducæi porro fatum omnino negant, et Deum extra omnem mali patratiōnem inspectionemque constituunt. Aiunt autem electioni hominum, vel bonum, vel malum esse propositum, et secundum voluntatem propriam alterutrum unicuique contingere. » Quod hic de fato Pharisei fortasse non sumebant fatum pro necessitate orta ex cœli dispositione, sicut plerique gentilium qui fatalem vim sideribus tribuebant, sed pro dispositione divina ex providentia sua orta, qua ratione loquitur de fato D. Thomas I part. quæst. cxvi, si quidem pro eodem reputabant Pharisei Deo, et fato cuncta tribuere. Excipiebant tamen ad hoc liberum arbitrium qui majorem partem tribuebant in his, quæ juste agere, vel negligere poterat, quia hoc necessarium erat ad constituenda præmia, vel pœnas pro alia vita, et resurrectione mortuorum; quæ omnia contra Sadducæos ipsi fatebantur, licet inconsequenter locutos notet S. Epiphanius, libro I de hæresibus, tomo I, cap. xvi, in hoc quod ex parte omnia tribuerent fato, quod necessitatem videtur inducere, ex alia judicium Dei circa homines constituerent quod libertatem in ipsis supponit.

III. Utramque hanc sectam Pelagius in suo dogmate videtur imitatus. Primo quidem Sadducæos, qui ita dicebant in nostra electione esse propositum bonum, vel malum, ut utrumque æqualiter secundum propriam voluntatem contingeret. Quod ipsum Pelagius in initio sui erroris dixit, existimando non minus esse potens liberum arbitrium ad bene

agendum, quam ad male, ita ut sine gratia crederet posse hominem facere omnia divina mandata, ut refert Augustinus in lib. de hæresibus, hæresi LXXXV. Phariseorum autem dogma videtur postea secutus Pelagius, qui etsi aliquammodo admiserit gratiam Dei, tamen majorem partem tribuebat libero arbitrio, et minorem dabat Deo, ut multis locis docet Augustinus præsertim libro de gratia Christi, cap. xxvi: « Quod minus est, inquit, divino tribuit adjutorio, quod autem majus est, humano usurpat arbitrio. » Quod autem addebant Pharisei fatum in singulis adjuvare, intelligendo nomine fati (ut videtur) ipsam dispositionem divinam: hoc ipsum Pelagius postea dixit, renuens concedere divinam gratiam præcedere, et inspirare nobis cupiditatem boni, sed bonum propositum conceptum adjuvare, licet non sub nomine fati hoc diceret, sed sub nomine auxilii, seu gratiæ, quod ex ipsorum Pelagianorum verbis refert Augustinus libro II contra duas epistolas Pelagianorum, cap. v et vi. « Hæc, inquit, verba sunt vestra: Baptisma omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. »

IV. Secundo loco, Simon magus in disputationibus habitis cum D. Petro Apostolorum principe, ut refert S. Clemens, libro tertio recognitionum, ex efficacia divinæ voluntatis negavit liberum arbitrium nostrum. Cum enim a Petro vi argumentorum sic ageretur, ut qui prius liberum hominibus concesserat arbitrium, postea in magna inconvenientia lapsus, ipsum negaret, et de hoc a Petro postularetur coram tota multitudine, volens Simon aliquod sibi patrociniū negatæ libertatis

prætendere, ad illud commune argumentum confugit, quomodo cum efficacia voluntatis divinæ est libertas creata? Quia id quod Deus vult, est, et quod non vult, non est. Cui Petrus distinguens duos ordines rerum, scilicet eorum quæ necessario moventur, et quæ voluntarie, quorum prima in ordine quo creata sunt semper permanent, non secunda, subiecit pro responsione Simonis. « Ignoras Simon, et valde ignoras quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit: quædam enim voluit ita esse, ut aliud esse non possint, quam id quod ab ipso instituta sunt et his neque præmia, neque supplicia statuit: ea vero quæ ita esse voluit ut in sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus ac voluntatibus suis statuit, ut aut remunerationes mereantur, aut pœnas. Cum ergo in duas, ut edocui partes dividantur cuncta quæ moventur, secundum eam quam supra diximus distinctionem, omne quod vult Deus est quod autem non vult, non est. » Ubi vides apostolicam doctrinam ab ipso Ecclesiæ fundamento, et Apostolorum principe traditam, nempe in hac efficacia divinæ voluntatis componenda cum libertate nostra non oportere recurri ad aliquid præsuppositum, et prævisum ex parte nostra, juxta quod Deus moderetur decreta sua, et ad ipsammet efficaciam universalissimam divinæ voluntatis, quæ quibusdam causis necessitatem operandi constituit, aliis contingentiam, et ideo in omnibus semper fit id quod Deus vult, et tamen libere fit, et contingenter, quia hoc ipsum Deus vult quod res non solum fiant, sed etiam libere fiant, et sic fit semper quod Deus vult, quia etiam vult ipsum modum quo fiunt, et dat illum. Si ergo efficacia divinæ voluntatis est tam universalis quod dat omnia, utique non tollit libertatem, quia dat. Quam

solutionem et doctrinam perpetuo sequitur S. Thomas ut præcedenti tomo, disp. xx, articulo ultimo diximus, et amplius infra dicemus articulo quinto.

Eandem difficultatem videtur Apostolus Paulus tetigisse tamquam in hac materia potiore, cum ad Rom. ix, illam quorundam objectionem ponit: *Dicis itaque mihi: Quid adhuc quæritur? Voluntati enim ejus quis resistit?* Quasi volentes illi qui sic objiciebant, ex efficacia voluntatis Dei, cui nullus resistit, declinare querelam quam adversus nos Deus habere potest, si recte non operemur. Et ideo videbatur illa objectio ad hoc tendere, ut efficacia divinæ voluntatis cum arbitrio nostro stare non possit, quasi illud destruat sua efficacia, cui non potest resisti: et tamen unico verbo respondet Apostolus: *Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic?* Ubi in *ly* sic denotat Apostolus fecisse Deum voluntatem, et actum ejus, tam quoad substantiam, quam quoad modum, et si sic fecit, non destruxit, sed libertatem faciendo, et movendo conservat. At vero volendo ostendere iram, sustinuit in multa patientia, hoc est permisit, coegit vasa iræ; quod est signum reliquisse, non destruxisse libertatem, quia figmentum, id est, bonum opus a se causatum sic fecit, et vas iræ sic sustinuit. Constat ergo viguisse illis Apostolorum temporibus hanc sententiam de fato, de efficacia divinæ voluntatis destruyente liberum arbitrium, et de negatione necessitatis gratiæ, et sufficientia liberi arbitrii, aut simpliciter, aut in majorem partem pro bonis operibus faciendis.

V. Tertio loco hic error de sufficientia liberi arbitrii, et negatione gratiæ Dei suscitatus videtur a Basilide, et Valentino antiquissimis hæreticis; Basilides enim sub Hadri-

ano principe successore Trajani erupit, ut refert Eusebius, libro iv *historiae ecclesiasticae*, cap. vii, et Clemens Alexandrinus *vii stromatum*. Valentinus autem paulo post, sub Hygino papa, Romam venit, et permansit ibi sub Pio, et Aniceto, ut ex Eusebio loco citato cap. xi, et Nicephoro, lib. iv, cap. iii, constat; imo usque ad Eleutherium pontificem supervixisse significat Tertullianus de *præscriptionibus*, cap. xxx fuitque sub principatu Antonini Pii.

VI. Isti ergo hæretici docuerunt fidem esse naturalem, et salutem posse nobis per naturam contingere, semota gratia prout de Basilide Clemens Alexandrinus, lib. ii *stromatum*; licet alii auctores qui ejus errores referunt, ut Epiphanius, et Theodoretus id ei non attribuant, sed neque Clemens Alexandrinus hoc ipsi tribuit, sed sectatoribus ejus. « Fidem, inquit, esse naturalem existimant Basilidis sectatores. Valentiniani autem nec fide, nec gratia, nec bonis operibus, sed sola sua cognitione salutem se assecuturos putabant, excellentiorem eam putantes, quam fidem (naturalem eam fortiter ponebant) et solum pro simplicioribus, sibi autem suam cognitionem sufficere putabant. » Videatur Theodoretus, libro primo *hæreticarum fabularum*, et Epiphanius, libro primo contra hæreses tomo ii, et Clemens Alexandrinus, libro quarto *stromat.* ubi Valentino, et Basilidi tribuit, quod natura salvum sit genus humanum. Non tamen patres, qui illo sæculo scripserunt, contra hujusmodi hæreticos, in hoc puncto specialiter impugnando immorati sunt, circa alios eorum errores principalius occupati, quibus multitudinem deorum moliebantur introducere, quod majus tunc negotium facessebat.

VII. Rursus tempore Origenis suscitata est quæstio ista de sufficien-

tia liberi arbitrii, ita quod non indigeret motione Dei, seu gratia (gratia autem ad motionem, seu concursum Dei pertinet.) Dixit enim Origenes *periarchon*, ut refert S. Thomas lib. iii contra gent. cap. lxxxix, quod Deus causat in nobis velle, et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc, vel illud. Sentit quoque Origenes posse hominem sine peccato esse, cum ad summitatem virtutum venerit, ut ex ipso refert Sanctus Hieronymus, in epistola ad Ctesiphontem contra Pelagianos, quem postea secutus est Jovinianus, qui inter alia dogmata, etiam illud introduxit de impassibilitate animæ, existimans posse hominem ad hoc pervenire; ut absque omni passione peccati vivat, de quo Augustinus lib. de hæresibus, hæresi lxxxii: « A Joviniano, inquit, quodam monacho ista hæresis orta est ætate nostra, cum adhuc juvenes essemus. Hic omnia peccata, sicut Stoici philosophi paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto. » Quam etiam de impassibilitate, et impeccantia hæresim eidem Joviniano attribuit D. Hieronymus lib. ii contra Jovinianum statim in principio, ubi eam exagitat.

VIII. Ex Origene, et Joviniano proxime prorogata est hæresis Pelagii. Unde S. Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem citata, loquens cum Pelagio: « doctrina tua, inquit, Origenis ramusculus est: » et in prologo ad libro primo contra Pelagianos: « Jovinianus, inquit, cujus a te, o Pelagi, hæresis suscitatur, Romanam fidem me absente turbavit. » Unde in ipso primo libro incipit Pelagium arguere de illo Joviniani dogmate, dum inquit: « Audio a te scriptum, hominem posse sine peccato esse, si velit: » et iterum præfatione in libro iv Jeremiæ: « Subito,

inquit, hæresis Pythagoræ, et Zenonis, id est, impossibilitatis, et impeccantiæ, quæ olim in Origene, et dudum in discipulo ejus Grunnio, Evagrioque Pontico, et Joviniano jugulata est, cœpit reviviscere, et non solum in occidentis, sed et in orientis partibus sibilare: » quæ utique fuit hæresis Pelagii illo tempore Hieronymi jam senis recentissima. Denique, omnes illos hæreticos qui impeccantiam hominibus esse possibilem crediderunt, principes, et auctores Pelagianæ hæresis fuisse, optime advertit Hieronymus, citata epistola ad Ctesiphontem, et in prologo ad libros contra Pelagianos, scilicet Origenem, Manichæum, Priscillianum, Evagrium Ponticum, Jovinianum: « Et totius pene Syriæ hæreticos, inquit Hieronymus in prologo citato, quos gentili sermone Albin et Panin, id est, perversos, et Massilianos, Græce Euchitas vocant, quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed æqualitatem Dei hominum virtutem et scientiam pervenire, ita ut asserant ne cogitatione quidem, et ignorantia cum ad consummationis culmen ascenderint, posse peccare. » Hoc enim consequens erat in hæresi Pelagii, quod cum assereret sufficere liberum arbitrium sine gratia ad servanda omnia mandata, etiam diceret ad non peccandum; et ita ex illa hæresi Joviniani de impossibilitate, et impeccantia, ista Pelagii orla est de sufficientia liberi arbitrii sine gratia: solet enim ex uno errore alius emergere, et quasi catena intexi, ut hoc etiam modo verificetur id quod legimus de corpore diaboli quod adversus Ecclesiam Dei tot hæresibus armat Job xli: *Corpus ejus quasi scuta fusilia compactum squamis se prementibus: una uni conjungitur, et ne spiraculum quidem incedit per eas.*

IX. Sic ergo ad fabricandum errorem Pelagii, ejus scintillæ, et cineres vix multis sæculis extingui potuerunt, totam superiorum hæresum colluviem, et farraginem quasi in sentinam diabolus infarcinavit, ut ex omnium illarum sæce tam virulenta vipera evaporaret, et oblectricante manu ejus educeretur coluber tortuosus, qui totum gratiæ Dei spiritum morsu venenoso extinguere conatus est. Nam hæresim istam Pelagii omnem excedere blasphemiam, et hæreticorum venena superare, recte dixit Hieronymus in epistola citata ad Ctesiphontem, referens illud dictum Pelagii, quod si alterius ope indigemus, liberum arbitrium in nobis destruitur. Et sub magna hypocrisi, et ovina pelle delituit feralis bestia, ita ut pene in errorem, et deceptionem inducerentur ipsi electi, plerosque enim decepit, ut patres Concilii Palæstini, magna æquivocatione usus in confitenda gratia Dei, ut securius eam everteret, dum putabatur admittere. Cœpit autem paulatim se prodere ultimis S. Chrysostomi temporibus circa annum 405, ut cardinalis Baronius notat in eodem anno, ex epistola quarta ejusdem Chrysostomi ad Olympiadem, in qua significat fuisse Pelagium in partibus orientis non ignotæ famæ monachum, licet ipse ex ultimis occidentis finibus, scilicet ex Britannia, vel ut S. Hieronymo videtur, ex Scotia ortum duxerit, ut præfatione libri tertio in Jeremiam insinuat illis verbis: « Ipse mutus latrat per Alpinum canem grandem, et corpulentum, et qui calcibus magis possit sævire, quam dentibus, habet enim progeniem Scoticæ gentis, ex Britannorum vicinia, qui juxta fabulas poetarum, instar Cerberi, spirituali percutiendus est clava, ut æterno cum suo magistro Plutone silentio conticescat. » Ex Scotia ergo, seu Britannia ad orien-

tem progressus Pelagius monachum egil; de quo Chrysostomus non sine animi mœrore rescripsit ad Olympiadem, ejus lapsum deplorans. In ultimis illius epistolæ verbis: « De Pelagio monacho, inquit, magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot, quantisque coronis digni sunt qui forti animo in acie steterunt, cum viros tam pie ac sancte, tantaque cum tolerantia viventes abripi atque infraudem impelli videamus. » Sic Chrysostomus sanctum, et pium fuisse existimans Pelagium, ex fama tantum, et ex auditu, ut existimo, sicut etiam Augustinus lib. III de peccatorum meritis, et remissione, cap. I, dixit se legisse scripta quædam Pelagii: « Viri, inquit, ut audio, sancti, et non parvo profectu christiani. » Sic enim fama tunc de Pelagio loquebatur. Illa si quidem exterior species, et hypocrisis quam internam animi calliditatem occultabat, non modicam apud alios, præsertim longius degentes, sui opinionem conciliabat. Intimius tamen ejus mores perspexisse potuit Isidorus Pelusiota, et hic Chrysostomi magni discipulus, qui monachum agens, monachi Pelagii actiones pressius potuit existimare, easque ad stateram appendens, invenit minus habentes, ne auri fulgorem esse qui exterius aliquando in Pelagio affulgebat, sed ærumentum sonans, nidorem carnum, et ventris obsonia, deliciasque appetentem. Unde acriter ipsum increpat lib. I epist. CCCXIV, his verbis: « Tibi ingens annorum turba canitiem invexit, et tamen rigidum atque inflexum animum habes, ex alio monasterio ad aliud subinde migrans, atque omnium mensas perscrutans et explorans. Quamobrem si tibi carnum nidor, atque obsoniorum condimentum curæ est, iis qui magistratus gerunt potius blandire, atque urbium caminos vestiga. Neque enim homi-

nes eremitæ facultates eas habent, ut te quemadmodum tibi gratum est excipere valeant. » Sic Pelusiota. An hæc acclitaret Pelagius post erroris sui larvam detectam, an adhuc dum lateret in orientis monasteriis sub opinione religiosa, mihi incertum est. Sane non potuit inimicus gratiæ, et totius spiritus hostis, ventris non esse amicus, et spiritui gratiæ contumeliam faciens, consequens erat, ut male blandas carnis delicias effuse quæreretur.

ARTICULUS II.

Exponitur varius status erroris Pelagii in gratia Dei confitenda, et neganda.

I. Ut Pelagius astutia sua, et calliditate qua omnes pene hæreticos antecelluit plures deciperet, et sub specie subdola delitescens suam hæresim propagaret, illud diabolica arte invenit, ut contra Manichæi errores solum agere videretur, ac proinde eos qui sibi ex catholicis contradicebant, quasi Manichæorum fautores suggillaret. Inter alia autem quæ Manichæi tamquam mala vituperabant, et a malo Deo esse dicebant, quinque erant præcipua. Primo enim carnem nostram, quia vitio subjecta est, et naturam corporalem, quæ ad malum provocat, malam esse dicebant, et a malo Deo processisse. Secundo, nuptias dicebant esse malas, eo quod cum libidine exerceantur, et in prolem transmittant peccatum. Tertio, vituperabant legem veterem, quia justificare non poterat. Quarto, damnaabant liberum arbitrium tamquam malum, eo quod peccat. Quinto, non admittebant tamquam sanctos, patriarchas, et prophetas antiquos, eo quod plane peccato non caverint, sed justitiæ eorum fuerunt quasi pannus menstruatae, ut loqui-

tur Isaias. Contra ista quinque Manichæorum asserta, quinque alia extreme contraria Pelagiani introducebant. Nam primo, carnem nostram dicebant ita esse bonam, ut etiam omni peccato originali careret. Secundo, dicebant nuptias ita esse bonas, ut nec peccatum transmitterent in prolem, nec aliquid erubescendum haberet motus ipse libidinis. Tertio, asserebant legem ita esse bonam, ut justificare posset, vitamque æternam conferre. Quarto, liberum arbitrium ita esse bonum et perfectum, ut gratia Dei ad nulla bona opera indigeret. Quinto, sanctos ita esse perfectos, ut nullum haberent omnino peccatum. Hæc fuerunt præcipua, capita Pelagianæ hæresis. Unde S. Augustinus libro iv contra duas epistolas Pelagianorum, c. 1, inquit: « Pelagium quinque rerum obtendere obstacula, in quibus eorum dogmata inimica gratiæ Dei, et catholica fidei delitescant, scilicet in laude creaturæ, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum. » Et infra c. 1. « In his omnibus, inquit, quidquid dicunt de laude creaturæ, atque nuptiarum, ad hoc referre conantur, ut non sit originale peccatum: quidquid de laude legis, et liberi arbitrii ad hoc, ut gratia non adjuvet, nisi meritum, ac sic gratia jam non sit gratia: quidquid de laude sanctorum ad hoc, ut vita mortalis in sanctis videatur non habere peccatum, nec sit eis necessarium pro dimittendis debitis suis precari Deum. » Videri etiam potest Augustinus lib. iii contra duas epistolas Pelagianorum, cap. viii, ubi late docet: « Quomodo excogitaverunt Pelagiani, Manichæorum detestabili nomine imperitos deterrere, ne adversus eorum dogmata aures accommodarent veritati. »

II. In præsentia ergo, relictis aliis

quæ Pelagius asserebat, solum ego-mus de his quæ pertinent ad liberum arbitrium, et gratiæ necessitatem; in qua Pelagius non uno modo processit, sed magna æquivocatione, et calliditate, ita ut primo omnem gratiam negaret, et ejus necessitatem ad operandum, postea autem variis moderationibus eam apparenter admisit, et illusorie, nunquam autem veram gratiam, quæ est per Christum, et per subministrationem Spiritus sancti, in voluntate confessus est.

III. Itaque in ipso initio exortis hujus hæresis, quando primum vipera ista venenum suum diffudit, ita aperte contra gratiam Dei se exerit, ut totaliter illam negaverit sine ulla prorsus modificatione, aut velamine. Sumitur hoc ex Augustino libro de hæresibus, hæresi LXXXVIII, ubi de Pelagianis in principio suæ hæresis loquens, inquit: « Hi Dei gratia qua prædestinati sumus in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata. » Nec solum gratiam Dei specialem negavit tunc Pelagius, sed etiam generale auxilium ad singulas actiones, etiam ordinis naturalis requisitum. Constat hoc ex D. Hieronymi libro primo adversus Pelagianos, ubi introducit Pelagium sic loquentem: « Si in singulis rebus quas gerimus Dei utendum est adjutorio: ergo et calamus temperare ad scribendum, et temperatum pumice terrere, manumque aptare litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, jejunare, flere, ridere, et cætera hujusmodi, nisi Deus juverit, non poterimus. » Et in epistola ad Ctesiphontem, cap. iii: « Audite quæso sacrilegum, si inquit voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, ambulare, discurrere, sputa jacere, duobus digitulis narium purgamenta decutere, relaxare

alvum, urinam digerere, semper mihi auxilium Dei necessarium erit? » Hic fuit primus status hæresis Pelagianæ, in qua omnem gratiam Dei, et auxilium, etiam ad actiones naturales omnino negavit. An vero simultaneum concursum aliquando concesserit, postea videbimus. Negavit autem in hoc primo statu gratiam Dei non solum ad simpliciter, sed etiam ad facilius, et melius operandum : hoc enim postea moderando suum errorem concessit, ut jam videbimus, et ita in primo statu omnino negavit.

PRIMA MODERATIO PELAGII ADMITTENDO GRATIAM DEI SOLUM AD FACILIUS, NON AD SIMPLICITER.

IV. Tantam impietatem, et blasphemiam negando penitus gratiam Dei, orbis totus exhorruit, sensitque Pelagius pessime a fidelium auribus hoc ejus dogma excipi, ideoque tentavit aliquo modo rigorem illum moderari, admittendo aliquantulum gratiam Christi, sed verbis tantum, non veritate. Nam, ut inquit Augustinus citato libro de hæresibus : « Pelagius increpatus a fratribus quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata facienda, correptioni eorum hactenus cessit, ut non eam libero arbitrio præponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique, ut facilius possint, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse hominem sine gratia, divina facere jussa. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura ad hoc tantum ipso adjuvante per suam legem, atque

doctrinam, ut discamus quæ facere, et quæ sperare debeamus. » Ubi videri potest varium, et tortuosum hæretici ingenium abutentis nomine gratiæ ad suum errorem occultandum : distinguebat enim quamdam gratiam, ut facilius possimus implere mandata, aliam vero sine qua nihil boni possumus facere, et hæc non est ad facilius, sed ad simpliciter ; ut ex illis verbis Augustini colligi potest : « Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, etc. » Ubi dicendo illam vero gratiam, de alia gratia se loqui significat, quam sit illa quæ solum dabatur ad facilius ; dicit enim esse talem sine qua nihil boni possumus facere : ergo hanc ponebat Pelagius ut simpliciter necessariam. Et hoc etiam ex eo patet, quia hanc gratiam dicebat non esse aliud, quam ipsummet liberum arbitrium, quod utique simpliciter est necessarium ad facienda opera ipsius liberi arbitrii. Sed tamen illud gratiam appellabat, quia gratis accipitur a Deo creante animam ipso beneficio creationis, ut hæc modo deciperet fideles ipse gratiæ vocabulo ; explicando autem quid sub hoc vocabulo intelligeret, nempe esse ipsum liberum arbitrium, et naturam, quæ totam gratiam, quæ naturæ superadditur evacuerat.

V. Cæterum illud est dubium quid intellexerit Pelagius nomine gratiæ requisitæ ad facilius operandum. Nam solum tria nomine gratiæ poterant intelligi. Primo, ipsa natura, et liberum ejus arbitrium, quod etiam gratia dicebatur ab ipso Pelagio, quia gratuito beneficio creationis accipitur. Secundo, dicebatur gratia ipsa lex, et doctrina sive per extrinsecum auditum accepta, sive per internam illuminationem, et revelationem data, et hæc dicitur gratia quia etiam beneficio Dei datur ; sed tamen solum pertinet ad perficien-

dum intellectum, et proponendum objectum voluntati. Tertio, dicitur gratia subministratio virtutis internæ, qua voluntas ipsa adjuvatur, et præparatur, et hæc non solum tangit intellectum, sed etiam voluntatem. Primum quidem genus gratiæ admirabat Pelagius, non solum ad facilius, sed etiam ad simpliciter, quia liberum arbitrium simpliciter requiritur ad sua opera faciendâ. Tertium genus gratiæ omnino respuebat, nec ad simpliciter, nec ad facilius, quia per hanc gratiam inspirantem, et moventem dicebat tolli liberum arbitrium, quasi necessitate quadam fati, ut patet ex Augustini libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. v, ubi ponens objectionem Pelagianorum contra catholicos, sic inquit: « Hoc nobis obijciendum putarunt; sub nomine, inquiunt, gratiæ ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito ac reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere. Deinde, aliquanto post, ubi ipsi quæ defendant commemorant, quid de hac re ab eis diceretur attendi. Baptisma, inquiunt, omnibus necessarium esse ætatibus confitemur, gratiam quoque adjuvare uniuscujusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. » Pelagius ergo istam gratiam, quæ per modum inspirationis internæ in voluntatem ipsam immititur prorsus negabat, sive ad simpliciter, sive ad facilius, quia existimabat necessitare voluntatem. Et hoc ipsum constat ex Augustino in toto libro de gratia Christi contra Pelagium, et Cœlestium, ubi ostendit Pelagium semper hanc gratiam, quæ datur voluntati per inspirationem, et subministrationem virtutis, prorsus negasse. Solum ergo pote-

rat gratiam istam, quæ datur ad facilius constituere in illo secundo genere gratiæ, quod pertinet ad legem, et doctrinam : quod tamen valde difficile est, si lex, et doctrina in tota sua universalitate sumatur pro quacumque cognitione, qualis datur per legem, et doctrinam : nam cognitio intellectus non ad facilius operandum, et volendum requiritur, sed ad simpliciter, quia nihil volitum, quin præcognitum. Quod etiam videtur Pelagius agnovisse explicans illud Apostoli : *Qui operatur in nobis velle, et perficere, quod utique suo dogmati videbat esse valde contrarium*, ut inquit Augustinus libro de gratia Christi, cap. x. Dicebat ipse quod : « Operatur in nobis velle, quod bonum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos futuræ gloriæ magnitudine, et præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitât voluntatem, etc. » Intelligebat ergo Pelagius hoc quod ipse vocebat revelationem, et doctrinam ad excitationem voluntatis pertinere ; excitatio autem simpliciter requiritur ad volendum, non facilius solum.

VI. In hoc dubio, existimo Pelagium aliquid legis, et doctrinæ tamquam simpliciter necessarium assignasse, scilicet cognitionum, sine qua voluntas velle non potest ; aliquid vero de doctrina, et revelatione assignabat tamquam gratiam non simpliciter requisitam, sed ad facilius operandum. Et totum hoc in genere legis, et doctrinæ includebat. Ducor ad hoc imprimis Augustini libro de gratia Christi, cap. xl, ubi referens verba Pelagii dicentis : « Divinam mereamur gratiam, ut facilius nequam spiritui, Spiritus sancti auxilio resistamus, » addit Augustinus : « In quibus ejus verbis manifestum est ita cum velle nos adjuvari gratia Spiritus sancti non

quia sine illo etiam per solam naturæ possibilitatem non possumus resistere tentatori, sed ut facilius resistamus. Quod tamen qualecumque adjutorium, cum credibile est in hoc constituere, quod nobis additur scientia, revelante Spiritu per doctrinam, quam vel non possumus vel difficile habere possumus per naturam. » Ecce in quo dicit Augustinus constitui ab ipsis adjutorium illud, quod datur ad facilius, et non ad simpliciter, videlicet non in quacumque scientia, seu cognitione, sed in illa quæ nobis additur per revelationem Spiritus sancti, quam vel supernaturalem ponebat, vel indebitam naturæ, quia dicebat non posse, aut difficile posse nos eam habere per naturam. Non ergo quæcumque cognitio, aut scientia ponebatur a Pelagio pro adjutorio ad facilius operandum, sed illa peculiaris, et specialis cognitio, quæ additur per revelationem Spiritus. Ducor secundo, quia in eodem libro de gratia Christi, cap. vii, referens Augustinus eadem verba Pelagii, qui dicebat : « Auxilium gratiæ nobis subministrari, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium facilius possint implere per gratiam, » ubi expresse loquebatur de gratia, quæ datur ad facilius, non ad simpliciter operandum, subdit Augustinus de ipso Pelagio : « Et tamquam explicaturus, quam dicat gratiam, secutus adjunxit dicens : quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed et in Dei esse adjutorio confitemur. » Ubi aliquod adjutorium videbatur ponere præter legem, seu cognitionem mandatorum Dei, quod dicebat ad facilius dari. Sed quale erat hoc adjutorium ? Subjungit Augustinus : « Quis non desideret ut ostendat, quam vult intelligi gratiam ? Propter hoc enim maxime de illo expectare debemus, ut dicat hoc quod dicit, non in lege tantummodo

se gratiam confiteri. Sed nobis hac expectatione suspensis, quid addiderit, intuemini. Adjuvat enim nos, inquit, Deus per revelationem, et doctrinam suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. In his omnibus non recessit a commendatione legis, atque doctrinæ, hanc esse adjuvantem gratiam diligenter inculcans, et hoc exequens quod proposuerat, cum diceret : sed in Dei adjutorio confitemur. » Ecce quomodo Pelagius dicebat illud adjutorium quod datur ad facilius, aliquid esse præter legem, et communem notitiam mandatorum : et tamen id in quo tale adjutorium constituebat sic explicabat, quod etiam pertinebat ad doctrinam illuminationem, et revelationem, quod totum nomine cognitionis, et doctrinæ includitur ; addit tamen ad legem aliquid speciale, scilicet specialem illuminationem, aut ineffabile donum, quod totum pertinet ad revelationem, doctrinam, et apertionem oculorum cordis. Hæc erat gratia ad facilius, lex autem, et communior quædam notitia ad simpliciter.

SECUNDA MODERATIO PELAGII DE GRATIA NON DATA EX MERITIS, ET DE GRATIA REMISSIVA PECCATORUM.

VII. Abutebatur Pelagius vocabulo gratiæ, quæ generaliter quodlibet gratuitum beneficium designat, sub ista ambigua generalitate se abscondens, gratiæ tamen vocabulo frangens invidiam, offensionemque declinans, ut Augustinus ait præfato libro de gratia Christi, cap. xxxvii. Et ut vidimus in præcedenti moderatione, invenit quo modo gratiam confiteretur, sed ad facilius imple-

dum mandata, ponendo illam in aliqua speciali revelatione, aut doctrina, et illuminatione Dei; invenit etiam quomodo, si urgeretur a catholicis, posse sine sui erroris diminutione fateri gratiam simpliciter necessariam ad bene operandum; sed nomine gratiæ intelligebat ipsum liberum arbitrium, quod dono, seu gratia creationis accepimus a Deo, ipsam etiam legem, quæ communiter datur omnibus. Nunc cum ulterius instaretur a catholicis, ut fateretur gratiam talem, quæ non daretur ex meritis; ad hoc etiam invenit quomodo affirmaret gratiam aliquam non ex meritis datam, aut omnino ex nullis meritis, neque condignis, neque de congruo, aut saltem non ex condignitate, etsi de congruo. Et dicebat gratiam quæ non datur ex meritis, esse ipsam naturam cum libero arbitrio, quam beneficio creationis ante omnem meritum accepimus, gratiam vero, quam ex æquali merito habemus, etsi non rigoroso, sed innixo misericordia Dei, esse gratiam remissivam peccatorum, quæ est gratia sanctificans, quam ultra naturam, et legem nobis a Deo dari fatebatur, ut ex verbis S. Augustini epistola cv, et aliis locis citandis, deducemus.

VIII. Ut autem in hac parte melius possit Pelagii sensus manifestari, advertendum est, p. Suarez, tomo primo de gratia, prolegom. v, cap. ii tenere quod ex sententia Pelagii probabiliter colligitur ipsum non agnovisse gratiam internam sanctificantem nos, neque virtutes, seu dona infusa, cum hæc propter actus supernaturales dentur, ad quos nullam gratiam Pelagius requirebat. Nam etiam in Adam ante peccatum, nullum donum agnovit præter naturalia, et sic dixit nos generari in eo statu in quo Adam fuit conditus. Et licet in parvulis posuerit gra-

tiam adoptionis, tamen in adultis dicit hanc dari secundum merita, et sic potius esse præmium, quam gratiam, neque in parvulis dixit esse internam, et inhærentem. Et in hoc ultimo etiam convenit p. Vasquez, ii tomo in i-ii, disp. ccui, cap. viii, num. LXXVII et sequentibus, ubi docet Pelagium nusquam concessisse donum remissionis esse novam gratiam distinctam a pœnitentia, et contritione, sed eam dari tamquam condignam remunerationem, aut effectum pœnitentiæ, eo quod in Concilio Palæstino, ubi causa Pelagii fuit discussa, inter alia objectum illi fuit duodecimum capitulum errorum ejus: « Quod pœnitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita, et laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia. » Sentiebat ergo Pelagius donum remissionis non esse gratiam, sed secundum materiam pœnitentiæ, et contritionis pœnitentibus dari. Unde proponitur ipsi a Concilio forma abjurandi prædictum articulum, sic: « Ut fateatur secundum gratiam, et misericordiam Dei veniam petentibus dari, non secundum merita eorum, quandoquidem etiam ipsam pœnitentiam donum Dei dixit Apostolus, cum ait: Ne forte det illis Deus pœnitentiam. » Ubi advertit Vasquez noluisse patres definire ideo gratiam remissionis esse novam gratiam, quia ipsa contritio, et pœnitentia non sit sufficiens forma ad delendum peccata, sed hoc voluisse obtinere a Pelagio, ut fateretur veniam, et remissionem peccatorum esse gratiam, et dari secundum misericordiam pœnitentibus, quia ipsa pœnitentia datur a Deo secundum gratiam, et est vere donum gratiæ, et misericordiæ Dei.

IX. Nihilominus si diligenter verba Augustini quibus Pelagii senten-

tiam explicat, conferantur, existimo sententiam Pelagii in hac parte fuisse, quod gratia remissiva peccatorum erat donum, et gratia supernaturalis, eaque interne renovans, seu instaurans naturam, non extrinsece tantum condonans; secundo etiam existimasse quod ista gratia remissiva vere, et proprie erat gratia donata ex misericordia Dei, licet ex aliquo merito large loquendo de merito innixo orationi, et fidei, aliisque dispositionibus, ut pœnitentiæ, et contritioni. Sed in hoc maxime errabat, et a catholicis dissentiebat, quod istas dispositiones, seu merita præcedentia negabat esse ex gratia auxiliante, sed ex viribus liberi arbitrii, et ideo concedebat merita aliqua, saltem de congruo, præcedere justificationem, sicque illam non esse mere gratiam, quod tamen vehementer urgebant Concilia, et patres ut abnegaret Pelagius.

Prima pars de supernaturalitate gratiæ remissivæ in sententia Pelagii, probatur contra p. Suarez, præsertim ex duplici loco Augustini.

X. Primus est in libro secundo de peccato originali, cap. v, ubi citans libellum quemdam Cœlestii discipuli Pelagii, quem Romam miserat: « Verba, inquit, ejus ista sunt. Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum evangelium confitemur, quia Dominus statuit regnum cœlorum non nisi baptizatis posse conferri, quod quia vires naturæ non habent, conferre necesse est per gratiæ libertatem. » Sed gratia quæ datur ad id quod vires naturæ non habent, supernaturalis est; quod enim est naturale, ad aliquas vires naturæ pertinet, quod vero superat naturam, supernaturale est: ergo gratiam remissivam peccatorum quæ ad regnum cœlorum confertur, supernaturalis ab istis ponebatur, quia hoc vires naturæ non habent,

sed ad gratiæ virtutem pertinet. Primo, si recte perpendatur, Pelagiani non ponebant gratiam baptismi in parvulis propter tollendum aliquod peccatum, quia ipsi peccatum originale negabant; sed ut intrare possent in regnum cœlorum, quod superat vires naturæ, ut Augustinus docet ex ipsorum sensu, libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xxii. Non ergo ponebant gratiam remissivam in aliqua condonatione extrinseca peccati, quia tale peccatum non ponebant in parvulis, sed in aliquo adoptante, et elevante ad regnum cœlorum.

XI. Secundus locus est in libro de natura et gratia, ubi aliam rationem insinuat propter quam Pelagius hoc donum docebat esse supernaturale, seu supra totam naturam, dicit enim sic cap. xviii: « Divinitus tamen expianda esse peccata (scilicet adultorum) ac pro eis Dominum exorandum esse fatetur (Pelagius) propter veniam scilicet promerendam, quia id quod factum est infectum facere, multum ab isto laudata potentia naturæ, et voluntas hominis, etiam ipso fatente, non potest: quare ista necessitate restat ut oret ignosci. » Ubi clare agnoscit Pelagius donum hoc remissionis peccatorum esse aliquid supernaturale, quia dicit esse divinitus datum, et a potentia naturæ, et voluntatis fieri non posse, ideoque pro illo esse exorandam misericordiam Dei. Quod autem est supra potentiam naturæ, et voluntatis, et divinitus datur ex misericordia divina, supernaturale beneficium, et gratia est, cum supra naturam, ejusque potentiam ponatur.

XII. Quod vero hoc donum sanctificans, seu remittens peccata, et adoptionem ad vitam æternam præbens, Pelagius diceret esse aliquid internum, non ita clare videtur di-

xisse, neque hoc vocabulo interni, esse usum, quia de hoc non videbatur tunc esse controversia, an justificatio fieret per aliquid internum nobis inhærens. Sed tamen quantum conjici datur ex ipsa catholicorum disputatione, et verbis Pelagii, non videtur constituisse hanc justificationem in sola extrinseca remissione peccatorum, sed in aliqua interiori renovatione; tum quia justificationem ponebat, et remissionem peccatorum in forma consueta, qua communiter admittebatur ab Ecclesia catholica, si quidem in hoc nunquam fuit specialiter accusatus, aut damnatus, quod justificationem non poneret sicut Ecclesia catholica, sed in aliqua tantum condonatione extrinseca; tum etiam quia per istam gratiam dicebat instauratam in melius esse naturam, instauratio autem renovationem dicit, et non solum condonationem extrinsecam, non enim intelligi potest instauratio naturæ, per solam extrinsecam denominationem, quia natura in se diminuta est, et sic indiget in se instaurari; nec nos modo aliter significamus internam hanc gratiam, nisi nomine renovationis, quæ idem est quo instauratio. Quo vero Pelagius diceret gratiam remissionis esse instauratam naturæ, constat ex Augustini libro de gratia Christi, c. XXXVII, ubi refert verba Pelagii sic dicentis: « Quod si etiam sine Deo homines ostendunt quales a Deo sint facti, vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum instaurata natura est, et qui divinæ quoque gratiæ juvantur auxilio. Naturam in melius instauratam (subdit Augustinus) remissionem vult intelligi peccatorum. » Quod alio loco in hoc ipso libro satis demonstravit, ubi ait: « Etiam illi qui longo peccandi usu obduruerunt, instaurari per pœnitentiam possunt. »

Sic Augustinus quibus verbis manifeste docet quid Pelagius sentiret de ista gratia remissionis, quam dicebat nostram instaurare naturam, ac per hoc internam esse gratiam non negabat. Nec obstat quod virtutes infusæ propter actus dentur, ad quos actus gratiam negabat dari Pelagius. Non, inquam, obstat, tum quia gratia quam negabat solum erat gratia illa auxilians, et per modum transeuntis, quæ ad singulos actus datur, non habitualis, quæ pro pluribus actibus servit; tum quia gratiam saltem asserebat dari ad facilius, et sic saltem sub hac moderatione virtutes illas non negabat; tum denique, quia quidquid sit de virtutibus, de quo nihil Pelagius expressit ut a gratia condistinguuntur, de ipsa tamen gratia remissionis, quidquid illa sit, nec supernaturalem negavit, nec internam.

XIII. Secunda vero pars nostræ assertionis, quod scilicet hanc gratiam remissivam donatam censeret ex misericordia Dei, et distinctam a pœnitentia, licet ex aliquo merito, seu dispositione datam, ponendo tamen (in quo maxime errabat) hoc meritum, seu dispositionem esse in nobis ex viribus liberi arbitrii, probatur contra p. Vasquez, quia Pelagiani dicebant: « Illam dari ex misericordia Dei, et esse gratiam præter naturam, et legem, et pro ea Deum esse orandum, » quæ omnia sunt manifesta signa gratuiti beneficii, et hoc ipso quod ponebant ex meritis pœnitentiæ, aut fidei dari, distinctam illam docebant esse ab ipsa pœnitentia, alias non daretur ex illis tamquam ex meritis si distincta non esset: merita vero quæ misericordiam Dei exorabat, et misericordiæ innitebantur, manifestum est non fuisse condignitatis, sed dispositionis congruæ. Singula probemus.

XIV. Dicebant Pelagiani esse

istam gratiam ex misericordia Dei, et orandum pro illa Deum, ut patet ex Augustini libro de natura et gratiæ, c. xxvi, ubi inducit verba Pelagii sic dicentis : « Adhibet quidem huic etiam parti, si quando necessarium fuerit, misericordiam suam Deus, quia homini post peccatum ita subvenire necesse, non quia Deus causam hujus necessitatis optaverit. » Et subdit Augustinus : « Videtisne, quomodo non dicat necessariam misericordiam Dei, ut non peccemus, sed quia peccavimus, » id est, propter peccata præterita, ut dimittantur, indiget homo misericordia Dei, et sic gratia remissiva ex misericordia datur apud Pelagium. Dicebat pro ea esse orandum Deum (quas tantum orationes negabat pro gratia auxiliante, oratio enim est clarissima gratiæ testificatio) ut constat ex eodem libro de natura et gratia, c. xviii : « Divinitus tamen expianda esse peccata commissa, et pro eis Dominum exorandum esse fatetur, propter veniam scilicet peccatorum promerendam. » Dicebat esse gratiam datam a Deo præter legem, et naturam, ut patet ex Augustini libro de gratia, et libero arbitrio, c. xiii, ubi inquit : « Dicunt etiam Pelagiani gratiam Dei quæ data est per fidem Jesu Christi, quæ neque lex est, neque natura, ad hoc tantum valere, ut peccata præterita dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. » Ergo Pelagius ultra legem, et naturam ponebat ipsum donum remissionis esse gratiam.

XV. Dicebat non esse ex meritis simpliciter, et de condigno, sed largo modo, et innitendo misericordiæ Dei, tum quia, ut vidimus dicebat Deum adhibere misericordiam suam propter peccata præterita, scilicet ut indulgeantur, et Deum pro ista venia esse orandum, quod utique ad gratiam pertinet, non

ad justitiam ; tum etiam quia Augustinus referenti epistola cv, quomodo Pelagiani faterentur gratiam aliquam sine meritis dari, dicit hanc gratiam ipsos dixisse esse naturam, et legem, quia hæc nullis meritis nostris præcedentibus dantur nobis ipso beneficio creationis. Quod Augustinus ibi impugnat, quia hæc non est gratia redemptionis, et propria fidelium, de qua hic loquimur, sed creationis, et omni homini communis. Subdit autem de remissionis gratia Augustinus : « Possunt quidem dicere remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores ? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat : Deus propitius esto mihi peccatori. Restat igitur ut ipsam fidem unde omnis justitia sumit initium, non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec nullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt quæcumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis esse fateamur. » In qua auctoritate illud ponderandum est, quod Augustinus numerans etiam inter ipsas gratias, seu beneficia, quæ sine meritis dantur, aut opponens quod numerari posset a Pelagio, remissionis donum, solum dicit quod talis remissio, si impetratur per fidem, aliquo merito impetratur, quia non est fides ipsa nullum meritum. Nec in hoc dissentit, aut contradicit Pelagio, quod fides aliquod meritum sit remissionis obtinendæ, sed docet hanc fidem, quæ sic impetrat, non esse ponendam ex libero arbitrio, ut ponebat Pelagius, sed ex gratia, quia sic veram gratiam fateretur, quæ ex nullis meritis esset, eo quod etiam ipsa dispositio, et

ipsum meritum ex gratia est. Sed constat, quod dispositio ad gratiam justificantem, quæ est per fidem, orationem, et pœnitentiam, solum potest fundare meritum secundum quid, et innixum misericordiæ Dei ad obtinendam remissionem peccatorum : hoc ergo solum ponebat Pelagius, nec in hoc arguitur ab Augustino quasi poneret meritum ex justitia, et de condigno ad gratiam, sed ad hoc recurrit, eumque de hoc arguit, quod hoc meritum fidei dicebat esse ex nobis; catholici vero a gratia, quæ est initium fidei, orationis, et pœnitentiæ.

XVI. Confirmatur, quia Augustinus expresse fatetur in epistola CVI, se convenire cum Pelagianis in hoc, quod fides meretur gratiam remissionis, differre vero quia ista fides non ponebatur a Pelagio esse ex gratia (scilicet auxiliante) sicut a catholicis ponebatur : sed quando Augustinus fatetur fidem mereri gratiam justificantem, solum loquitur de merito secundum quid, et innixio misericordiæ Dei, ita quod meritum sit idem quod dispositio ad gratiam, non autem de merito simpliciter, et de condigno, ad hoc enim præcedere debebat gratia sanctificans : ergo tale meritum, et non majus ponebat Pelagius : quod etiam constat, quia non obstante ista fide, et oratione, quæ præcedit, dicebat ex misericordia Dei dari veniam peccatorum, et Deum pro ipsa esse orandum : non ergo ponebat fidem tamquam meritum ex justitia, licet illam poneret non esse a gratia. Major constat ex ipsis verbis Augustini in dicta epistola CVI : « Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides meretur, negare non possumus, imo vero gratissime suscipimus : hanc enim fidem volumus habeant qua impetrent charitatem (quæ sola vero bene operatur) isti fratres nostri qui multum de suis operibus glo-

riantur. » Et infra : « Nec dicat sibi, si ex fide, quomodo gratis justificati? Quod enim fides meretur, quomodo non potius redditur, quam donatur. Non dicat ista homo fidelis, quia cum dicitur, ut mereatur justificationem, habeo fidem, respondetur ei quid habes quod non accepisti? » Ecce quomodo Augustinus non negat fidem mereri, seu impetrare justificationem in eo scilicet merito quod in nondum justificato esse potest, scilicet quod innititur misericordiæ Dei, et orat sibi dari, non utique ex justitia, sed ex gratia; quod totum dicebat etiam Pelagius, cum ita poneret ex fide, seu pœnitentia dari nobis remissionem; quod tamen ex misericordia Dei dabatur, et pro ea Dominum orandum esse dicebat. Totus ergo error Pelagii in hoc puncto, ad id reducebatur, quod illam dispositionem, seu pœnitentiam, aut fidem dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia, ac per hoc gratia justificationis non dabatur sine ullis meritis, et simpliciter gratis, quia aliquam dispositionem supposebat ortam non ex gratia, sed ex natura.

XVII. Ex quo patet non bene impugnare Vasquez eos qui dicebant Pelagium non errasse in eo quod ponebat gratiam remissionis esse novam, et distinctam gratiam a fide et pœnitentia, eamque ex meritis istorum dari tamquam ex meritis alicujus congruitatis, seu dispositionis, quæ innituntur misericordiæ Dei, sed in eo errasse, quod istam dispositionem, et fidem, et pœnitentiam dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia Dei. Quod enim novam, et distinctam gratiam poneret esse ipsam remissionem a fide, et pœnitentia patet, quia illam dicebat ab istis impetrari, et mereri : ergo distinctam censebat : similiter illam dicebat ex misericordia Dei provenire, et pro ea Dominum esse exorandum : istas vero dicebat esse ex libe-

ro arbitrio, non ex gratia Dei : ergo illam solum censebat gratiam, et distinctam ab istis. In eo autem quod ponebat istam gratiam impetrari ex meritis fidei, non obstante quod ex misericordia Dei dabatur, etiam catholici conveniebant ; differentia vero erat, quod isti ponebant fidem ex gratia, et similiter pœnitentiam ; ille vero ex natura. Solum ergo in isto condemnabatur Pelagius, non in eo quod gratiam remissionis poneret esse gratiam distinctam, et impetrari a fide.

XVIII. Unde solvitur fundamentum Vasquez, dicimus enim, quod Pelagius concedebat donum remissionis esse novam gratiam distinctam a fide, et pœnitentia, imo illam solum dicebat esse gratiam, non istas, quia istas ponebat esse ex libero arbitrio, illam supra vires naturæ, et voluntatis, et a misericordia Dei petendam. Nec dicebat eam dari ex meritis fidei, aut pœnitentiæ, tamquam ex meritis de condigno, et ex iustitia sed ex meritis secundum quid innixis misericordiæ Dei. Quod etiam non negabant catholici, sed tamen dicebant hæc merita, et has dispositiones esse ex gratia auxiliante, Pelagius ex libero arbitrio, et in hoc errabat. Unde in hoc sensu illi objicitur a Concilio Palæstino, quod ipse diceret veniam non dari secundum gratiam, et misericordiam Dei, sed secundum merita, et laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia, quia videlicet, licet ipse diceret dari gratiam istam per misericordiam Dei, tamen dicebat præcedere ad hanc misericordiam, et gratiam impetrandam merita, seu dispositiones, quæ erant non ex gratia, sed ex libero arbitrio, et sic non ponebat gratiam remissionis esse simpliciter gratiam. Unde Concilium proposuit ipsi abjurandum hunc articulum, et jussus est ut fateatur

secundum gratiam Dei veniam dari, quia etiam ipsam pœnitentiam donum Dei dixit Apostolus, quem articulum etiam refert Augustinus dicta epistola cvi, quia scilicet sensit Concilium totum errorem Pelagii ad hoc devolvi, quod existimabat dispositiones, seu merita illa fidei, quibus impetramus gratiam remissionis non esse a gratia, sed a viribus liberi arbitrii, et hoc oportebat abjurare.

Fundamenta p. Suarez soluta sunt: constat enim Pelagium, licet poneret parvulos nasci sine peccato originali, et sic quoad hoc esse sicut Adam in statu innocentiae, tamen propter adipiscendum regnum cœlorum, et in adultis propter remittenda peccata commissa, donum supernaturale gratiæ admisisse.

TERTIA MODERATIO PELAGII, QUOD GRATIA AD SINGULOS ACTUS DATUR.

XIX. Catholici tot ambagibus et subdolis Pelagii æquivocationibus pulsati, ut ipse tandem directe, et de plano fateretur gratiam illam, quam catholica Ecclesia ad bene operandum necessariam docet, et a Deo supplicat, ad tollendam omnem ambiguitatem, qua ipse se occultabat, dixerunt ut fateretur gratiam Dei ad singulos actus dari. Per hoc enim dabatur intelligi, quod gratia de qua erat controversia cum Pelagio, non erat natura, non liberum arbitrium, non lex ; postremo nec ipsa gratia habitualis, et sanctificans, quia hæc omnia non erat necesse a Deo dari pro quolibet actu sigillatim ; semel enim data pro pluribus actibus serviunt, eodem enim libero arbitrio, eadem lege, eodem habitu gratiæ plures actus eliciuntur, et non pro quolibet actu de novo dantur. Volebant ergo catholici

ut fateretur aliam gratiam præter omnia ista, quæ est gratia auxilians, et ita servit pro uno actu, quod non pro alio, sed cum quolibet transit, et sic dicitur ad singulos actus dari, quia est aliquid per modum transeuntis, non per modum habitus, nec ad habitum pertinet gratia illa, de qua cum Pelagio certabatur, sed ad actionem, quæ non est in homine nisi quando bene vult et bene agit, ut docet Augustinus libro de gratia Christi, c. XLVII, quod est dari hoc auxilium per modum transeuntis. Nusquam autem voluerunt catholici per hoc significare quod quilibet actus quantumcumque imperfectus, et minimus indigeat gratia per Christum, sed solum per hoc discerni voluerunt, et distinguere gratiam, quæ in habitu, vel in potentia, aut in ipsa natura, vel lege consistit, ab ista gratia auxiliante, quæ ad quemlibet actum requiritur per modum transeuntis, non quæ semel data pro pluribus actibus sufficiat.

XX. Pressus ergo auctoritate Concilii Palæstini Pelagius, in quo coactus est hanc gratiam fateri, consensit quidem, et confessus est gratiam Dei ad singulos actus dari, ut Augustinus dicit in epistola cVII ad Vitalem: « Quomodo, inquit, dicitur gratiam Dei esse in natura liberi arbitrii, vel in lege, aut in doctrina, cum et istam sententiam Pelagius ipse damnaverit, procul dubio confitens gratiam Dei ad singulos actus dari. » Ecce quomodo Pelagius damnando illam priorem propositionem, qua aperte negabat dari gratiam ad singulos actus, nec indigere nos Dei adiutorio pro tam minutis, et diversis actionibus quas facimus, ut ex Div. Hieronymo supra retulimus, amplius moderatus est suam primam sententiam. Et hoc pacto fefellit patres illius Synodi, et tamquam catholicus absolutus est. Verum tamen ita subdole con-

fessionem istam gratiæ ad singulos actus contexuit, et explicavit, quod in suo sensu denegandi veram gratiam semper permaneret. Quid enim nomine gratiæ intelligeret, cum falebatur ad singulos actus dari, singulari dexteritate Augustinus detexit, cum ejus æquivocationes, et lubricas ambages intime perspectas haberet. Sic enim in libro de gratia Christi contra Pelagium et Cœlestium, cap. II, dicit: « Scripsit mihi, dixisse Pelagium audientibus vobis: Anathema, qui vel sentit, vel dicit gratiam Dei, quæ venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, vel singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam, et qui hanc conantur auferre pœnas sortiuntur æternas. » Sic dicebat Pelagius. Subdit autem Augustinus: « Quisquis hæc audit et sensum ejus ignorat, quem in libris suis evidenter expressit, omnino eum putat sentire quod veritas habet. Quisquis autem quid in eis apertius dicat advertit, debet habere etiam ista verba suspecta, quia etsi gratiam Dei qua Christus venit in mundum peccatores salvos facere in sola remissione peccatorum cœstituat, potest huic sensui verba ista coaptare, dicens, ideo eam per singulas horas, et per singula momenta, et per actus singulos necessariam, ut semper in memoria retinentes, et remiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adjuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriis voluntatis, quid sibi remissione peccatorum præstitum fuerit per actus singulos recordantis, etc. » Invenit ergo Pelagius qualiter fateretur gratiam Dei ad singulos actus dari, non tamen intelligendo nomine gratiæ aliquid quod pertineat ad subministrationem virtutis, et spiritus tangendo voluntatem, sed ex

parte cognitionis, et intellectus tantum se tenens, scilicet ex parte recordationis habendæ de peccatis remissis, et de exemplo Christi ad imitandum, quod totum ad doctrinam, et cognitionem pertinet, atque in ea sistit, non in additione, et subordinatione virtutis. Quomodo autem in libro de gestis Pelagii c. xi, dicatur eum posuisse gratiam quæ per subministrationem Spiritus ministratur, infra dicemus in hoc articulo.

XXI. Quando ergo aliqui auctores sic in confuso dicunt Pelagium negasse necessitatem gratiæ ad singulos actus, oportet bene hoc discernere, et distinguere. Nam etsi prius id negavit Pelagius, tamen postea confessus est etiam ad singulos actus gratiam esse necessariam. Sed quia ambigue, et subdole utebatur nomine gratiæ, ulterius ab Augustino coactus est explicare quid intelligeret per hanc gratiam, quam ad singulos actus docebat esse necessariam: nam etiam illam reducebat ad genus doctrinæ, vel scientiæ, aut cognitionis, scilicet ad recordationem beneficiorum Dei, quæ poterat singulis actibus bonis adesse, sed non fatebatur gratiam, quæ voluntati subministraret spiritum, et virtutem: hoc enim putabat destruere libertatem, et sic excitantem gratiam fatebatur, negabat vero moventem, et inspirantem voluntati bonum effectum: totum vero genus doctrinæ, et cognitionis ad legem, et scientiam reducebat Augustinus, et sic Pelagius adhuc a suo sensu non recedebat, ponens gratiam in lege, et doctrina. Sed quia lex, et doctrina videtur solum ad externam gratiam pertinere, quia per externos sensus, et actiones docentium nobis ministratur, ulterius oportebat fateri Pelagium gratiam internam qua Deus intus occulte movet corda nostra, et in hoc

ejus explicatio amplius postulabatur.

QUARTA ET ULTIMA MODERATIO PELAGII IN CONFITENDO GRATIAM INTERNAM.

XXII. Tandem ultimam moderationem adhibuit Pelagius impietati suæ, et confessus est dari gratiam internam, eadem tamen nequitia, et vafritie, ut scilicet confiteretur gratiam interius excitantem, et illustrantem intellectum, et non solum extrinsecus ministratam per prædicationem, non tamen immutantem, seu moventem voluntatem, ita quod ex nolentibus Deus faceret volentes, et ipsum affectum inspiraret, sed solum intellectum instrueret: omnem enim gratiam quæ voluntatem tangeret refugiebat Pelagius concedere; quæ vero intellectum illuminaret, non multum curabat, quia hoc totum ad doctrinam, et scientiam reducebatur. Sed quia illustratio, et excitatio intellectus etiam interna est, cum fit a Deo per illuminationem, et non solum externa, sicut cum fit per prædicationem, et auditum, ideo Pelagius invenit quomodo ex una parte fateretur dari gratiam internam, et tamen ex alia parte negaret gratiam, quæ tangeret cor, et voluntatis affectum per subministrationem virtutis infunderet: in illa enim gratia solum excitativa intellectus quantumcumque interna non recedebat a sua sententia, quod gratia solum erat lex, et doctrina superaddita naturæ.

XXIII. Et quia in hoc puncto non conveniunt nobis cum p. Suarez, et Vasquez, putantes nullo modo Pelagium admisisse gratiam internam per excitationem interioriorem factam per sanctam cogitationem, quam magnopere Vasquez extollit, sed so-

lum agnovisse excitationem externam, qualis fit per prædicationem, et auditum fidei, aut etiam illuminationem internam, non per modum excitantis voluntatem, sed solum revelantis objectum, oportet hoc punctum diligenter explicare, quia ex ejus claritate pendent multa, quæ ad intelligentiam faciunt eorum quæ disputantur circa efficaciam divinæ voluntatis, et prædestinationis. Et ita in disputationibus de hac materia in congregatione XLIII, habita coram Paulo V valde laboratum est circa hoc punctum et ostensum Pelagium admisisse internas illustrationes et illuminationes, quæ ex parte intellectus se tenent, et suadendo operantur tantum aut alliciendo.

XXIV. Igitur p. Vasquez gratiam operantem, et congruam, quam Augustinus contra Pelagium toties statuere vult, posuit in sancta cogitatione consistere, et motu subito, seu indeliberato voluntatis, qui ex cogitatione ipsa oritur, et multus est in impugnanda sententia Gregorii Ariminensis, qui censuit præter cogitationem necessario ponendam esse in sententia Augustini quamdam applicationem ipsius voluntatis internam, qua afficiatur, et moveatur. Unde consequenter debuit negare Vasquez quod Pelagius confessus fuerit gratiam, seu auxilium quod in interna cogitatione consistat, qua excitetur voluntas, ipse enim eam gratiam vult asserere, quam Pelagius negabat, et Augustinus urgebat ut confiteretur. Porro sic Vasquez sentire manifestum est ex his, quæ tradit primo tomo, IV p. disp. LXXXVIII, c. VI, nam num. XX, docet in sententia Augustini gratiam operantem esse piam cogitationem, quæ est ante consensum, atque eodem modo motum voluntatis subitum sine nostra libertate ex pia illa cogitatione ortum,

quo deterremur a malo, et ad bonum provocamur. Et n. XXII recitans verba Bernardi ex libro de gratia et libero arbitrio, dicentis quod: « Ipsa gratia liberum arbitrium excitat cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, roborat, ut perducatur ad actum; » subdit Vasquez: « Quid quæso clarius dici potest? Nam si post primum, quod est sola cogitatio quam Deus seminat, nihil aliud superest quam affectus et consensus liberi arbitrii, et in primo prævenit, illa perfecto erit præveniens gratia, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Ubi prævenientem gratiam in sola cogitatione constituit, quia Bernardus dicit in primo prævenire gratiam, in cæteris comitari. Et tamen Bernardus non dicit solam cogitationem prævenire, sed gratiam, cum seminat cogitatum. An vero gratia plus importet, quam cogitationem qua seminat, dum etiam in voluntatem se insinuat, Bernardus ibi non dicit. Addit autem Vasquez ad explicandam hoc, quod sumus sicut instrumenta mota a Deo per affectum, sicut rex operari dicitur per ministrum, quem de rebus agendis instituit. Quod totum pertinet ad instructionem cogitationis, seu cognitionis, quod non egreditur limites doctrinæ, vel scientiæ. Item cap. VII, n. XXVII, in fine, dicit: « Aliam applicationem voluntatis nostræ ad consentiendum, quæ soli Deo tribuitur, et ratione cujus dicatur opus salutis nostræ esse solius Dei misereantis, non cognovit Augustinus præter vocationem, quæ est sola cognitio. » Ubi iterum notandum est, in sola cognitione posuisse vocationem Dei Vasquez, et idem fere habet ibidem num. XXVIII, et cap. XI, paulo ante numerum XL. « Observandum est, inquit, eandem vocationem, et cogitationem sanctam et primum motum voluntatis subi-

tum dici gratiam operantem, cooperantem, et comitantem eandem inquam diversimode consideratam. Nam quatenus consensum nostrum antecedit, est operans, et præveniens, quatenus vero permanens nobis efficit nobiscum consensum, est cooperans, et comitans, nam ita consensus est a Deo, et a nobis, ut Deus non solum immediate physice ad illum concurrat, sed etiam media cogitatione illum in nobis efficere dicatur eo modo quo intellectus voluntatem movet, et allicit. » Ubi aperte constat Vasquez præter simultaneum concursum Dei in actum, nihil aliud ponere quo Deus moveat voluntatem, et excitat, quam cogitationem, et id quod ex parte intellectus se tenet, quod totum doctrina et illuminatio interior est, non subministratio Spiritus et virtutis in ipsam voluntatem. Quod etiam significat hac prima parte, dist. xcvi, c. vii, §. Quam igitur. Docet tamen ipse Vasquez dist. lxxxix, c. iv, n. xxii, Pelagium agnovisse gratiam Christi interiori dari, sed eam tantum esse utilem ad facilius, et melius operandum, non simpliciter necessariam.

XXV. Similiter p. Suarez primo tomo de gratia, prolegomeno v, c. iii, n. xiii et sequ. in primis censet, quod si Pelagius veram internam gratiam prævenientem confessus est, in eo non fuit hæreticus, sed vel quia eam posuit non simpliciter necessariam, sed ad melius, vel quia cooperantem gratiam non admisit.

Secundo, sentit non agnovisse ipsum veram, et internam gratiam, quæ legem, et doctrinam excederet, totum enim quod dicebat de adiutorio Dei ad singulos actus nobis dato, ad memoriam exempli Christi, et remissionis peccatorum nobis collatæ per ipsum reducebat; quod autem de adiutorio non in sola lege,

sed in aliquo alio posito docebat, totum reducebat ad doctrinam, nusquam ad inspirationem, et subministrationem Spiritus, ut constat ex Augustino libro de gratia Christi in multis capitibus, in vii, in x, xiii, xxxi et xli. Similiter Augustinus dixit Massilienses admisisse excitantem gratiam, quam negabat Pelagius libro de prædestinatione sanctorum, cap. i, ergo sensit Pelagium eam non admisisse. Quod etiam colligitur ex ipso Augustino libro tertio contra duas epistolas Pelagianorum, cap. xix, ubi ex sententia Pelagianorum refert: « Ipsum non dixisse hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dicebat in malum diaboli suggestibus incitari. »

XXVI. Quia vero non poterit Suarez negare manifestissima testimonia, quibus constat ex Augustino, Pelagium admisisse illuminationes, et revelationes Dei internas, addit in fine numeri xv, quod hoc non obstante veram excitantem gratiam, quam peculiari modo inspirationem et illuminationem appellamus, nunquam agnovit. Quod sic explicat numero xvi, quia nomine revelationis solum intelligitur propositio objecti, vel externe per sensus, vel interne per illustrationem facta; sed præter hoc quod pertinet ad legem, vel doctrinam, requiritur donum voluntatis bonæ, per quam et cælestis doctrina discitur, seu recipitur et lex impletur. Et primum donum non negavit Pelagius, sive interno, sive externo modo fiat; secundum vero negavit, et sic non negat Suarez admisisse Pelagium revelationem divinam fidei tam externam, quam internam, quatenus se tenet ex parte objecti, et pertinet ad illius applicationem, seu propositionem. Negat autem admisisse illam gratiam, quæ præter propositionem, seu apertionem objecti requiritur ad concipiendam convenienti modo doctri-

nam revelatam, et cum inclinatione, et affectione voluntatis suscipiendam; solum enim sistebat Pelagius in nuda legis, et doctrinæ manifestatione, ut ex verbis Augustini epistola cxvii, deducitur : « Operatur quippe ille, dicis, quatenus in ipso est, ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil in nobis prosit efficiamus. » Negavit ergo præter notitiam eloquiorum Dei aliam gratiam internæ inspirationis, et vocationis, neque ut necessariam simpliciter, neque ad facilius.

XXVII. Nihilominus tamen oportet in hoc puncto diligentissime invigilare, quia hoc nomen internæ gratiæ æquivocationem non modicam parere potest : cum enim sint duæ potentiæ internæ, scilicet intellectus, et voluntas, et intellectui ministrent sensus externi per species, quas ab illis haurit, voluntati autem non ministrent immediate sensus, sed ipse intellectus qui eam movet, ideo voluntas magis interna potentia est, et quasi post intellectum recondita, et in utraque ista potentia potest assignari gratia interna, ita quod dicatur gratia interna, quia non ministratur solum per sensus externos, sed per interiorem illustrationem, qua Deus intellectum illuminat. Potest etiam dici gratia interna, quia tangit ipsam voluntatem, et non solum illustrat intellectum; sed tamen iste tactus voluntatis potest fieri dupliciter, uno modo, medio objecto proposito tantum a quo allicitur voluntas, et trahitur, et hæc est motio moralis, seu metaphorica consistens in motionem intentionali, quæ scilicet sit ab intentione intellectus, et cognitione objecti : alio modo per actum ipsius Dei agentis immediate in voluntatem, præsupposita tamen objecti cognitione, et motionem morali, quia

nimirum diffunditur suavitas, et subministratur spiritus a Deo in voluntatem ut objectum propositum acceptet, quod S. Gregorius appellat modificationem invisibilem objecti, quæ mirabiliter plantavit in cordibus hominum, sic enim dicit xxvii mor. c. xv ad illa verba Job. xxxvii : *Et non investigabitur cum audita fuerit vox ejus* : « Una res foris agitur, sed non per hanc influentium corda penetrantur, quia qui invisibiliter visibilia modificat, in humanis cordibus causarum semina invisibiliter plantat. » Et ponit exemplum in duobus latronibus qui Christum morientem viderunt : « Et in una re, inquit, una utriusque cogitatio non fuit, quia hanc supernus artifex invisibiliter modificando distinxit. » Quam modificationem quodammodo Deus causet, statim infra explicat : « Quia latentibus modis premit in timore, et format in amore, et sit cujusdam impulsione nimietas in mente, cum nihil sonet in voce. » Pertinet ergo ad internam gratiam non solum doctrina quæ exterius per sensus ministratur, et intellectus pervenit, sed etiam interior illustratio, quæ immediate a Deo fit intra intellectum. Sed ulterius illa gratia ut interna sit, non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis, debet non solum sistere in intellectu, sed etiam tangere, et excitare voluntatem, non sola motionem allicientiam, sed etiam subministratione virtutis, et modificatione cogitationis : hæc enim ratione ut docet S. Thomas 1 p. q. cv, art. iv et v et 1-2, quæst. ix, art. vi et iii contra gent. cap. lxxxviii et lxxxix et xci voluntas, et movetur ab objecto, ut ab alliciente, et ab eo qui dedit virtutem ut inclinante, et hoc secundo modo solus Deus movet intra voluntatem; objective autem quodcumque bonum, ut propositum per intellec-

tum. Hic autem secundus modus si distinguitur a primo, distinguitur a motione morali, quia hæc sit per allicientiam objecti tantum. Videamus ergo quam internam gratiam ex his admiserit Pelagius, quam negaverit.

XXVIII. Dico ergo : Tria sensisse Pelagium in hoc puncto.

Primum est, admisisse revelationes, et illustrationes internas per modum revelationis, et propositionis objecti, in quod non solum doctrinam exterius per sensum manifestatam, sed etiam interius a Deo revelatam confessus est.

Secundum est, admisisse cogitationem sanctam, et motum ejus in voluntatem, ita quod omnem motionem, et tactum voluntatis moralem ex objecto in voluntatem derivatum ipsamque excitantem admisit. Et hæc est interna gratia quam confessus est, scilicet ex parte excitationis, et intellectus motione morali.

Tertium est, nunquam admisisse tactum Dei immediatum, eique subministrantem virtutem, et spiritum, licet in Concilio Palæstino confessus fuerit gratiam ad singulos actus dari, et non esse solum in libero arbitrio, et lege, atque doctrina.

XXIX. Primum hoc dictum Pelagii negari nullo modo potest, nec p. Suarez negavit loco citato sed admisit. Et constat, quia in libro de gratia Christi, c. vii refert Augustinus verba Pelagii dicentis : « Adjuva nos Deus per revelationem, et doctrinam, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat. » Hæc autem dicebat Pelagius distinguens hoc adjutorium a lege, et doctrina : « Quam, inquit, gratiam non ut tu putas in lege tantummodo, sed in Dei esse adjutorio confitemur. » Et

explicans quam gratiam intelligeret, dixit verba supra relata, in quibus, ut vidimus, ponit aliqua quæ pertinent ad internam illustrationem, ut apertio oculorum utique spiritualium, non exteriorum, non autem aperiuntur oculi interni sine lumine aliquo interno; et similiter ineffabile donum gratiæ cœlestis illuminantis, utique aliquid interius est, nec enim hoc donum dici potest esse prædicatio solum externa, quia hæc ad doctrinam et legem reducit : distinguebat autem Pelagius hoc donum, seu adjutorium a lege, atque doctrina. Idem amplius explicant alia verba Pelagii in eodem libro, c. x ab Augustino relata; explicans enim quomodo verificetur quod ait Apostolus : *Operatur in nobis velle, et perficere*, dicebat hoc operari Deum : « Dum nos terrenis cupiditatibus deditos mutorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, et præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum nobis, quod tu alibi negare non metuis, suadet omne quod bonum est. » Ubi Pelagius per revelationem sapientiæ non potuit doctrinam externam intelligere, sed aliquam interiorem illuminationem, quia per externam sapientiam acquiritur, non revelatur, nec est sapientia revelationis, sed discursus, quæ pertinet ad theologiam, seu scientiam acquisitam. Similiter cum dicit dari gratiam, qua suadetur omne quod bonum est, necessario in hac generalitate debet includi etiam interior illustratio, et cogitatio sancta, quia multa sunt, quæ non suadentur nobis per externum auditum, et sensum, sed per internam cogitationem, et illustrationem, sicut cum incidit nobis aliquod bonum consilium, de quo nihil dictum nobis fuerat, et

omnes actus voluntatis, etiam imperfectos, et quales possunt esse in homine infirmo, et primum desiderium, aut cupiditas boni, etc. Sed opera virtutum, et hominis sani, quod simpliciter opus bonum nominabant, et distinguebant ab iis quæ solum sunt initia, et quid prævium ad bene operandum. Quid autem nomine gratiæ prævenientis intelligerent statim dicemus.

Inferebant secundo, illud primum desiderium, et initia bonæ voluntatis non esse compulanda inter opera bona, ad quæ indiget homo curatione, et gratia, quia quantum ad illa non fuit infirmata natura. Nec ex hoc tollitur, quod gratia ad bene operandum gratis detur, quia solum datur petenti; petitio autem alicujus beneficii non tollit, quin gratis detur, ut etiam in humanis constat, nec importat meritum de condigno, sed ad summum de congruo.

Inferebant tertio ratione hujus desiderii, seu petitionis antecedentis dici quod Deus expectat voluntates nostras, ut purgari velimus, hoc est, ut desideremus purgari, quam propositionem damnat Concilium Arausicum II. Et dicebant prærequiri hanc voluntatem, seu initium bonæ voluntatis desiderantis, et petentis, ut Deus daret gratiam ad bene operandum, quia existimabant Deum reluctanti, et nolenti non dare dona sua, sed quærenti, et pulsanti, ut dicebat Faustus loco supra citato, cap. XVII, et alii tempore S. Prosperi, ut in verbis supra citatis vidimus, unde dicebant gratiam Dei non fovere, nisi hominem jam appetentem bona, et priorem esse obedientiam nostram, quam Dei gratiam; tum ne videretur Deus esse injustus, si nolentibus daret gratiam, et tamen non omnibus nolentibus, sed quosdam relinqueret; tum ne videretur voluntas esse omnino extincta per peccatum, si nec etiam sanita-

tem suam posset desiderare, et petere.

VI. Quarto, circa gratiam quæ prævenit nos, quænam gratia esset, et in quo consisteret, videntur fuisse divisi: nam cum urgerentur a catholicis super illa propositione, quod gratia prævenit omnia merita, et non ex merito datur, alioquin gratia non esset gratia, vel videtur circa explicationem hujus gratiæ fuisse divisos. Nam quidam admittebant simpliciter illam propositionem quod gratia prævenit omnia merita, sed nomine gratiæ non intelligebant id quod catholica Ecclesia contra Pelagium, scilicet aliquam Spiritus, et virtutis subministrationem nobis superadditam, sed id quod Pelagius nomine gratiæ intellexit, scilicet naturam cum libero arbitrio gratis acceptam a Deo, aut etiam legem, vel doctrinam, gratiam vero quam Ecclesia catholica ponit, solum ad bona opera prævenire nos dicebant, non ad ipsa initia bonæ voluntatis, ut ad desiderandum, et petendum. Unde Prosper in epistola citata dicit quod: « Quidam eorum in tantum a Pelagianis semitis non declinant, ut gratiam quæ omnia prævenit merita velint esse conditionem liberi arbitrii. » Ponebat ergo gratiam non in alio quam Pelagiani, scilicet in ipso libero arbitrio gratis a Deo recepto in sui creatione: et sic dicebant quod Deus gratis vocatos dignos futuros sua electione prævidebat; ubi ly gratis poterat applicari ad quodcumque beneficium gratis acceptum a Deo, ubi etiam continetur creatio naturæ, prædicatio externa, lex, et alia similia, quæ Pelagius non negabat. Hunc ergo modum gratiæ, seu generalitatem gratuiti beneficii admittebant isti ad ipsam vocationem, et initia bonæ voluntatis. Et Faustus libro primo de libero arbitrio, cap. XII, tom. IV, bibliothecæ, præ-

venientem gratiam solum reducit ad illuminationem, et propositionem boni, et præmiorum pollicitationem, quod totum ponebat Pelagius. Ad ipsa vero opera bona quæ post ista initia sequuntur, et pertinent ad opera hominis sani, propriam et veram gratiam non negabant, ut Augustinus refert libro de prædestinatione sanctorum, cap. I, quia in hoc eos discriminat a Pelagianis.

Alii vero ex istis Semipelagianis simpliciter negabant illam propositionem, dicendo non omnia merita præveniri a gratia Dei, sed aliquod meritum præsupponere, id est, aliquod bonum desiderium, seu initium bonæ voluntatis, ut in eadem epistola Prosper refert. Et sic simpliciter dicit de Semipelagianis, quod : « Gratiam non præviam humanorum actuum sed comitem faciebant. »

Circa efficaciam, et sufficientiam auxilii etiam duo inferebant ex dicto principio, quæ maxime efficaciam gratiæ labefactant.

Primum est, non esse admittendam divisionem in auxilium sufficiens, et efficax, eo modo quo ponebatur ab Augustino libro de correptione et gratia, cap. XII, videlicet ut auxilium sufficiens dicatur id sine quo aliquis operari non potest; efficax vero id quo aliquis non nisi operans fit. Constat hoc ex citata epistola Hilarii ad Augustinum ubi de ipsis Massiliensibus inquit : « Deinde moleste ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus detur, ut ille acceperit perseverantiam, non qua fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non possit; nunc vero sanctis in regnum per gratiam prædestinationis non tale adjutorium perseverantiæ detur, sed tale, ut eis perseverantia ipse donetur, non solum ut sine isto

dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis sanctitatis tuæ ita moventur, ut dicant quamdam hominibus desperationem exhiberi. » Ecce quomodo negabant isti divisionem, seu distinctionem illam gratiæ, sicut assignabatur ab Augustino, nec volebant auxilium efficax esse illud, quo homo non nisi operans, seu perseverans sit, sed dicebant quodcumque donum a Deo collatum etiam prædestinatis posse voluntate propria aut retineri, aut amitti, ut de ipsis refert Hilarius citata epistola : « Quod nunc, inquit, falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam accepisse, ut nisi perseverantes esse non possint : » sentit ergo Hilarius repugnare inter se doctrinam Augustini qua dicit efficax auxilium esse illud quo non nisi operantes, seu perseverantes sumus, cum ea quæ dicebat ex voluntate nostra habere quod retineatur, vel amittatur, id est, quod effectum habeat, vel illo careat, ut dicebant Massilienses : licet enim quocumque dono recepto, etiam perseverantiæ, possimus non perseverare in sensu diviso, quia hanc ipsam potestatem donum illud supponit, et conservat; tamen in sensu composito propter infallibilitatem divinæ voluntatis non stat oppositum, et in hoc sensu procedebant Massilienses, nec infallibilitatem dabant ex parte doni perseverantiæ. Quod etiam dixisse videtur Vitalis, contra quem agit Augustinus epistola CVII, quia dicebat : « Operari Deum quantum in ipso est ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil nobis prosit efficimus. » Quod est ponere gratiam Dei, ut effectum habeat, seu efficax sit, dependere a nostra voluntate, quia per ipsam potest cassari, et evacuari. Et tamen

subdit Augustinus de ipso Vitali : « Quæ si dicis, profecto nostris orationibus contradicis. » Quare in hoc valde contradicebant Massilienses sententiæ Augustini non acceptando definitionem ejus, et distinctionem circa ista auxilia. Unde si auxilium efficax est illud, quo aliquis non nisi operans aut perseverans fit, ut dicat Augustinus, ergo non potest per nostrum consensum supervenientem reddi efficax, aut per dissensum cassari, amitti, aut retineri ; quia secundum hoc, illud donum Dei, ut ex parte Dei se tenet, erit tale, quod aliquando per illud redditur homo operans, aliquando non ; ergo non est tale quod per illud non nisi operans fit, ut dicit Augustinus. Quod si dicatur efficax decretum Dei esse illud quod jam includit consensum nostræ voluntatis, saltem prævisum, et tale in quantum efficax non nisi operantem, aut perseverantem reddit, contra est, quia hoc etiam non negabant Semipelagiani, non etiam asserebant quodlibet Dei donum voluntate nostra aut retineri, aut amitti, et in quantum retinetur propria voluntate, clarum est quod non nisi volentem, et operantem reddit, quia propria voluntas volentem facit, si autem redditur non volens, est quia voluntate propria non retinetur, sed abjicitur, dum ergo retinetur non nisi volentem facit, consensus autem vel positus, vel prævisus qui supervenit illi dono est propria voluntas retinens ; ergo si solum dicitur decretum efficax quod proprium consensum supponit, et tunc non nisi operantem reddit, solum erit efficax donum illud quod propria voluntate retinetur, et tali supposita voluntate retinente, non nisi operantem reddit, quod totum Massilienses non poterant negare.

VII. Secundum dictum quod inferebant circa gratiam efficacem, erat

quod gratia Dei operabatur secundum præscientiam humanorum meritorum : operari autem de facto est esse efficacem, et consequenter ex præscientia humanorum meritorum efficaciam tribuebant gratiæ. Hoc autem constat ex verbis Prosperi in epistola citata : « Hanc, inquit, de humanis meritis præscientiam, secundum quam gratia vocantis operetur, (ecce efficaciam vocationis, quæ est operari de facto secundum præscientiam desumptam) multo sibi rationabilius videntur adstruere, cum ad earum notionum contemplationem venit, etc. » In his autem meritis humanis prævisis etiam includebant tempora, et circumstantias sub quibus prævidebatur exoritura bona voluntas, atque ita nomine meritorum non intelligebant solum merita striete dicta, et rigorosa, sed etiam occasiones, et quidquid conducit ut voluntas effectum habeat, quod et Cassianum, unum ex Semipelagianis dixisse constat, tum ex collatione xvii, c. xiii, ubi ait : « Deum occasiones quærere quibus humanæ segnitie torpore discusso non irrationabilis munificentie suæ largitas videatur, dum eam sub colore dat ejusdam desiderii, ac laboris, et nihilominus gratia Dei gratuita perseveret, etc. » Et lib. xii de institutis renuntiantium, cap. xiii : « Quantuslibet jejuniorum, vigiliarum, ac lectionis labor fuerit impensus, condignus esse non poterit, qui hæc virtute sui laboris obtineat. » Non ergo meritum rigorosum exigebant in his initiis, sed ut occasione tantummodo oblata Deus gratiam nobis conferret, ut ibi dicit, capite xiv.

VIII. Quamquam etiam si ipsa fides petentis, et desiderium postulantis nonnullum meritum est, ut Augustinus docet epistola cvi, quomodo non etiam ipse consensus voluntatis in bonum prævisus a Deo

meritum non erit in intentione, et praevisione sumptus, atque adeo id quod ut praeicitum bonum est, et ut bonum praevidetur, cur Deum movere non possit, ut intuitu illius det gratiam, omnino non video, de quo amplius infra dicetur in disputatione quinta. Itaque inter ea quae vocabant humana merita Semipelagiani, etiam tempora et occasiones, aliasque circumstantias inclusisse, ex verbis S. Prosperi in ea epistola accipimus, quia cum ab ipsis quaerebatur quomodo aliquorum nunc misereatur Deus, quorum ante non erat misertus, respondebant: « Praevisos a Domino credituros, et ad unamquamque gentem ita dispensata tempora ac ministeria magistrorum, ut exortura erat bonarum credulitas voluntatum. » Et Hilarius in epistola citata ad Augustinum: « Cum dicitur eis, quare aliis, vel alicubi praedicetur vel non praedicetur, vel nunc praedicetur, quod aliquando fere omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non praedicatum sit, dicunt id praescientiae esse divinae, ut eo tempore, et ibi, et illis veritas annuntiatur, vel annuntiaretur quando et ubi praenuntiabatur esse credenda. »

IX. Asserebant ergo Semipelagiani observare Deum tempora et occasiones, quibus praevidet bonam voluntatem in aliquo exorturam, ita ut ratione talis occasionis, et temporis, et voluntatis futurae, duo consequerentur; alterum quod Deus intuitu illius daret gratiam suam, in quo maxime errabant Semipelagiani; alterum quod ratione illius voluntatis reddebatur gratia, seu donum Dei efficax, seu effectum habens, cum de se posset cessari. Et utrumque hoc constat in ipsis principiis horum haereticorum; primum quidem, quia semper insistebant Semipelagiani in illo principio, quod Deus non dat gratiam suam quibus-

dam praee aliis, nisi quia aliquid videt in voluntate unius, quod non in voluntate alterius, alias esset Deus acceptor personarum, si existentibus aequalibus meritis, vel demeritis, uni daret, et alteri denegaret, et sic non omnia merita potest gratia Dei praevenire, sed aliqua supponere: cum autem non semper ista merita praecedant ante donationem gratiae, ut patet in parvulis, quo exemplo catholici urgebant Semipelagianos, quidam enim parvuli salvantur, alii non, cum tamen voluntas eorum aequalis sit, recurrebant ipsi ad merita praevisa sub conditione, scilicet quia Deus praevidet quid faceret iste si viveret, et ideo dat illi gratiam, quem praevidet bene operaturum; aliis negat. Et idem dicebant de adultis qui cum essent peccatores, quibusdam evangelium praedicatur ut credant, aliis non, eo quod in quibusdam praevidetur bona voluntas exortura, in aliis non. Secundum etiam constat ex alio principio istorum haereticorum, quia dicebant nullum esse donum Dei ex se efficax, ita ut per illud homo non nisi operans, aut perseverans sit, ut Augustinus dicebat, sed quod omne donum Dei etiam praedestinati datum, poterat propria voluntate retineri, aut amitti, cassari, aut efficax reddi, ut ex Hilario in epistola citata supra retulimus. Unde consequens erat quod gratia non redderetur efficax nisi ex nostrae voluntatis acceptance, seu consensu, ratione cuius retinetur donum Dei, seu effectum habet, quem non haberet, si talis voluntas non adesset. Et sic gratia vocantis Dei operatur, et effectum habet, ideo est quia tunc datur a Deo quando praevidetur ista voluntas consensura, et retentura donum Dei, non amissura; haec enim omnia consequenter se habet. Unde tandem ipsi non recipiebant decretum Dei, seu voluntatem efficacem

prævenientem, et causantem omnia bona merita nostra, id enim dicebant tollere nostrum arbitrium, veluti fatalem quamdam necessitatem, sed admittebant illud decretum supposita præscientia nostræ voluntatis utentis dono, seu adiutorio gratiæ, ut docet Prosper, in fine illius epistolæ, tum ut ratione illius voluntatis prævisæ meritum aliquod haberetur in nobis intuitu ejus daretur gratia; tum ut ipsa gratia propria voluntate nostra retineretur seu effectum haberet, et efficax esset, non autem ex se talis esset ut amitti nostra voluntate non posset, ut Hilarius in epistola citata refert. An vero et quomodo ista præscientia conditionatæ voluntatis nostræ sit scientia media quæ modo evulgatur ab aliquibus, et quomodo eam Semipelagiani admiserint præcedenti disputatione vigesima, late a nobis tractatum est.

X. Ex his patet, errores Semipelagianorum in quibus partim conveniebant, partim recedebant a Pelagio in duo præcipua puncta resolvi, alterum circa initium gratiæ, seu prædestinationis, alterum circa finem. Circa initium, ponendo quod non datur nobis gratia Dei, nec prædestinatur aliquis, nisi supponendo aliquid bonæ voluntatis, aut præcedens in nobis, aut prævisum quod dabitur si tali tempore gratiæ donum concedatur, aut saltem, quod esset si aliquis viveret. Circa finem, ponendo quod nullum donum Dei, etiam perseverantia ultima, est tale quod de se sit efficax, et non nisi operantem, vel perseverantem reddat hominem, sed quod est tale, quod propria voluntate potest retineri, vel amitti, cassari, aut effectum habere, et sic ut gratia efficax sit, et perseverantia effectum habeat, ex consensu, et acceptance nostræ voluntatis pendet non jam habito quando gratia

datur a Deo, quia nondum tunc datur operatio: ergo prævisa saltem sub conditione, scilicet quod erit si tali tempore et occasione gratia datur.

XI. De sufficiente gratia, quomodo eam agnoverint Semipelagiani, non oportet multa dicere, sufficit duo advertere. Primum, quod eam non distinguebant ab efficaci, sicut Augustinus ut dictum est. Secundum, quod aliquam sufficientem gratiam omnibus a Deo dari fatebantur, scilicet legem, doctrinam evangelii, et similia; specialem autem gratiam, vel vocationem quæ datur aliquibus ad bene operandum, id est, ad opera perfecta et hominis sani, non negabant, sed quæ præveniret hominem etiam ad bene petendum, et desiderandum, et ad similia initia bonæ voluntatis non ponebant, nisi large sumendo gratiam pro beneficio creationis, dando nobis naturam, legem, etc. Hoc totum constat ex dictis. Primum quidem, quia, ut ostendimus, dicebant nullum esse donum Dei, etiam in prædestinatis, quod non posset nostra voluntate retineri, aut amitti, et sic nullum ponebant quod ex natura sua, et prout a Deo descendit esset efficax, sed solum sufficiens. Secundum etiam jam ostendimus quomodo ipsi affirmaverint quod ad bene operandum non poteramus sine gratia Dei, ut Augustinus de ipsi refert libro de prædestinatione sanctorum, capite primo, intelligendo per bene operari, opera hominis sani, non initia imperfecta bonæ voluntatis. Quod vero Deus omnibus proponeret salutis viam, et baptismum et omnibus exhiberet paratam vitam æternam, qui voluerint ad fidem accedere, salvi esse possint, aperte testatur ipsos dixisse S. Prosper in epistola sæpe citata.

XII. Plura legi possunt de his Semipelagianis apud Suarez loco su.

pra citato, id est, prolegomeno v de gratia, c. vi. Ubi adverte quod dubiis ii et iii bene admittit Semipelagianos istos admisisse gratiam supernaturalem, quæ datur nobis intuitu bonæ illius voluntatis, quæ petimus et desideramus illam, dicebant enim illam esse gratiam qua sanatur natura, et consequimur remissionem peccatorum, et vitam æternam, quod totum supernaturale est, licet multa ex his donis solum propter laborem, et dispositionem naturalem tribui non negarent. Cæterum etiam hoc ipsum deberet affirmare de Pelagianis, et non negare eos non agnovisse supernaturalem gratiam, ut dicit prolegom. ix, c. ii, num. viii, ut supra contra ipsum ostendimus, quia etiam ponebant gratiam, quæ in nobis remissionem peccatorum facit, et perducit ad vitam æternam, quod tum vires creati arbitrii superare dicebant, ideoque esse ex gratia Dei, utique supernaturali, quia ut dicebant, excedit vires creati arbitrii, et quia effectus illi omnino supernaturales sunt.

ARTICULUS V.

Quid in hoc tempore controvertantur in hac parte?

I. Hæretici hujus temporis Lutherus, et Calvinus duo præcipua antiqui draconis capita, inter plures religionis, et fidei controversias, quas turbare conati sunt, etiam hanc de gratia et libero arbitrio, quæ in se semper obscurissima fuit, de novo suscitaverunt. Et sicut olim (ut in fine tertii articuli retulimus) quidam qui tempore Augustini gratiæ vires, et necessitatem negare non poterant, in aliud extremum declinarunt, negantes liberum arbitrium nostrum simul cum gratia stare posse, contra quos scripsit

Augustinus librum de gratia et libero arbitrio, ita novatores isti gratiæ necessitatem, et efficaciam cum nostra libertate componere non valentes, aut nolentes, in idem extremum declinarunt nostrum liberum arbitrium negantes. Non tamen est facile discernere, quo præcipue titulo, aut motivo impuls sint ad negandum nostrum liberum arbitrium: non enim sicut aliqui hæretici, vel philosophi antiqui liberum arbitrium negant, ex eo quod male sentiant, aut de natura seminis, aut de providentia Dei, sicut Manichæi negabant liberum arbitrium, ut refert Augustinus hæresi xlii, et ante illos negavit Simon magus ut supra articulo primo retulimus, et alii quos refert D. Thomas iii contr. gentil. cap. xciii, et xciv. Cæterum novatores duplici titulo videntur illud in nobis negare. Primo, quia dicunt per peccatum fuisse extinctum in nobis liberum arbitrium, sicque illius carentiam ponunt esse effectum peccati. Secundo, quia existimant efficaciam voluntatis, et motionis divinæ non stare cum nostra libertate, sed illam destruere. Qui duo tituli non satis cohærent inter se, nam efficacia providentiæ, et motionis divinæ eadem est ante peccatum et post, in Angelis et hominibus; hoc enim ex ipsa natura rei, et ex subiectione creatæ causæ ad increatam nascitur: ergo sive detur peccatum, sive non, cum semper permanet ista efficacia divinæ voluntatis, semper tolletur libertas nostra: male ergo refertur in pœnam peccati. Nisi forte dicatur quod Deus in pœnam peccati voluit tali efficacia concurrere cum nostra libertate, quod destruit illam, cum ante peccatum alio suaviori modo concurreret: quod plane absurdissimum est, et ex hoc sequeretur quod talis concursus inductus in pœnam pec-

cati impediret ne ulterius aliquis peccaret, et ne liberaretur a peccato, et mereretur vitam æternam, quia sublata libertate, nec meritum, nec demeritum manet. Unde gratis Christus mortuus esset, si a peccato non liberat nos, nec habemus meritum vitæ æternæ et coronam justitiæ: nec etiam infernus erit pro peccatis actualibus, sed solum pœna pro originali, si quidem non peccat homo, sublata libertate in pœnam peccati originalis.

II. Sed nobis opus non est laborare in conciliandis hæreticorum dictis, qui a vera fide deficienter fluctuant omni vento doctrinæ, nec cum Deo, nec cum Ecclesia, nec inter se pacem habentes. Et ideo non mirum quod isti novatores aliquando carentiam libertatis in nobis, et extinctionem liberi arbitrii dicant esse pœnam peccati originalis, aliquando ex Dei efficacia, et infallibilitate provenire, imo ex naturali ipsa voluntatis nostræ dispositione, quam Lutherus super psalmum quintum dixit ideo ex necessitate moveri, quia non agit suos motus, sed velut inanime quoddam illos recipit, ipsam passive tantum se habente. Quod videtur ad naturalem ejus dispositionem reduci: quamquam et ad defectum virium ex peccato relictum posset ipse reducere quod voluntas passive se habeat nunc, et non active in movendo se, quasi carens activitate ista post peccatum. Quod tamen an hæreticus iste diceret non scio. Sic tamen videntur accepisse aliqui ex ejus discipulis, qui non ita rigidi, sed molliores Lutherani appellantur, ut ex Stapletonio refert p. Suarez, prolegomeno v, cap. vii, num. viii. Nam quidam ex eis admittunt mansisse in nobis libertatem pro malis operibus, quia negare non possunt multa a nobis peccata committi, quæ sine libertate peccata

non essent. In operibus autem bonis illam negant, maxime in prima conversione ad Deum: in operibus autem justitiæ quæ procedunt a voluntate jam justificata, aliqui ex modernis Lutheranis aliquam libertatem agnoscunt, quia jam supponitur anima sanata a peccato. Quod est signum ipsos attribuere carentiam liberatis, non ipsi naturæ voluntatis nostræ, sed defectui virium per peccatum, cum antea Lutherus tam in actibus bonis, quam malis amisisse hominem libertatem assereret, et hæc opera indifferenter esse a Deo tam bona, quam mala diceret, ut ex xxxvi articulo Lutheri, ex damnatis a Leone x deducitur. Similiter Calvinus, qui ex efficacia divinæ voluntatis, prædeterminationis, et præscientiæ sustulit in nobis libertatem, atque adeo videbatur eam tollere absolute, et non solum ratione peccati, quia efficacia divinæ providentiæ semper est eadem, tamen ut in homine servaret libertatem ante peccatum, dixit quod de Adam ante peccatum non determinavit Deus quid esset acturus, et quod illa præscientia, qua vidit illius peccatum non abstulit ejus libertatem, quia constituebat Calvinus illam præscientiam post peccatum ipsum factum ex humana libertate (quæ est præscientia præsupponens quid agendum a nobis sit, nulla præcedente determinatione, seu decreto, aut permissione Dei, et est scientia media) si autem posuisset Calvinus illam præscientiam ante tale peccatum, utique diceret eam lædere libertatem Adæ. Ita explicata fuit sententia Calvini in xxxviii congregatione habita in materia de auxiliis coram summo Pontifice Paulo v.

III. Ut, ut est de sensu, seu sententia novatorum, illud tamen nobis in præsentī valde necessarium est, ut clare aperiāmus rationem, mo-

dumque negandi libertatem nostram a Calvino ob efficaciam divinæ gratiæ : eo quod importune soleat Thomistis objici hoc tempore eorum sententiam convenire cum Calviniano errore in ipsa efficacia antecedenti, et independenti a nostra voluntate in decretis divinis : sicut etiam olim a Pelagianis objiciebatur Augustino quod sentiret cum Manichæis in destruendo nostram libertatem, et admittendo peccatum originale : ipsi enim putabant sub nomine gratiæ, quæ invito ac reluctanti cordi a Deo immittitur, factum, et necessitatem quamdam ab Augustino induci, ut constat ex libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, c. v, cujus verba supra retulimus articulo tertio ; imo et Semipelagiani dicebant removeri omnem industriam, tollique virtutes, si divina constitutio humanas præveniat voluntates, ut refert Prosper in epistola ad Augustinum. Hinc factum est ut Pelagiani divulgarent sententiam Augustini de gratia, in errorem Manichæorum divertere, negando libertatem, et fatum nomine gratiæ ponendo, cum tamen, ut ipse affirmat, non haberent Manichæi tales patronos sui erroris, quales in Pelagianis, præsertim in Juliano, ut ejus verba declarant lib. i in Julianum, cap. i : « Ostendam, inquit, quantis, et qualibus Ecclesiæ catholicæ doctoribus nomine Manichæorum intolerabilem facere non cuncteris injuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega jaculeris. Deinde, monstrabo quod tu ipse sic adjuves Manichæorum damnablem, et nefandæ impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire. » Sic in isto tempore efficacia decretorum Dei ut independens, et antevergens nostrum liberum consensum ita suggillatur, quod in Calvinii errorem vergere divulgatur : et

ideo ostendendum est, quis fueri error Calvinii in hac parte, et quomodo potius ex opposita sententia id sequatur, ut ex hoc quid controversiæ hoc tempore circa hanc efficaciam divinæ voluntatis sit, aperte cognoscatur.

IV. Igitur Calvinus in hac parte, et Pelagius conveniunt in una propositione et per malas consequentias extremos errores deducunt, non perspecta vera efficacia divinæ voluntatis, sed ambigua æquivocatione obscurantes. Propositio in qua conveniunt Pelagius, et Calvinus est, quod efficacia divinæ voluntatis, et nostræ libertatis indifferentia et contingentia simul stare non possunt, quia illa efficacia tanta est, ut ei volenti nihil resistere possit, hujus mutabilitas tanta est, ut quocumque posito, vel oblato, illud respuere, aut admittere possit. Hoc fundamento jacto ex prava intelligentia divinæ efficaciam, intulerunt isti hæretici duos extremos errores. Nam Pelagius videns secundum Scripturam, et experientiam liberum arbitrium non posse negari, sic discurrit. Liberum arbitrium non est negandum, sed efficacia gratiæ antecedens, et reluctanti cordi immissa fatum est necessitans, et libertatem tollens : ergo hæc est neganda, et ita negabant dari gratiam quæ reluctanti cordi immitteretur, et ex nolentibus faceret volentes, quæ est gratia antecedenter, et independenter a libero arbitrio ipsum convertens, et effectum habens, licet non sine ipso. At vero Calvinus sumit pro principio oppositum ejus, quod intulit, et negavit Pelagius, scilicet gratiæ, et voluntatis divinæ efficacia non est neganda ex se, et ex propria ratione, quia immutabilis, et infallibilis est in operando, ita ut ei resisti non possit, ut clamat Scriptura, et antecedenter ad bonum consensum voluntatis, quia reluc-

tanti, et duro adhuc cordi datur, ut ejus duritiam tollat, sicut dicit Augustinus libro de prædestinatione sanctorum, c. viii. Sed hæc non potest cum libertate nostra compati, quia ei non valet resistere, nec in manu ejus est eam repellere, aut habere, ergo tollenda est nostra libertas. Itaque formaliter error Calvini in mala illatione, et consequentia stat, qua ex efficacia gratiæ sinistre intellecta, sinistram intulit consequentiam.

V. Nunc videamus quomodo sinistre intellexerit efficaciam Dei liberum arbitrium moventis; intellexit enim efficaciam esse, ut creatum arbitrium absolute faceret quod Deus vult, non ut libere faceret, quasi hoc etiam divina efficacia velle non possit, scilicet non solum ut homo faciat, sed etiam ut libere faciat, et si vult efficaciter ut libere faciat, non potest illa efficacia tollere, sed causare libertatem, quia quæcumque vult, facit. Et ideo Calvinus posuit decretum Dei necessitans nos, seu determinans ut necessario faciamus, non ut libere; et sic dixit Deum movere physice, seu efficienter voluntatem nostram, sicut movetur lignum, aut equus, ita ut sit pure motum, non etiam excitatum. Qua etiam ratione gratiæ efficaciam intelligebant Pelagiani, quasi fatum quoddam necessitans, et ipsam voluntatem mutans, sicut mutatur linteum, aut vas aliquod, ideoque eam negabant, Augustinus autem posuit semper hanc efficaciam immutantem et convertentem voluntatem, non ut ipsa nolens operetur, sed ut volens fiat, sicut dicit in libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix: « Trahitur ergo miris modis ut velit ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. » Constat

autem quod esse volentem non est invitum, et necessitatum, sed liberum esse, et ita si Deus operatur, ut homo volens sit, etiam ut libere velit operatur, non autem libertatem bonam supponendo, aut prævidendo eam servat, sed conferendo, et operando: « Voluntas enim humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem, » ut ait Augustinus, libro de correptione et gratia, c. viii, « nec bonam voluntatem cujusque invenit in corde, sed facit, » ut inquit, in epistola cxi ad Vitalem. Et hoc ideo, quia si voluntas, et anima se movendo non lædit libertatem suam, sed potius constituit, ita Deus qui est principium animæ, et voluntatis, motu suo non lædit eam sed dat: « Quia magis habet in potestate sua hominum voluntates, quam ipsi suas, » ut dicit Augustinus eodem libro, c. xiv, et iterum in libro de gratia et libero arbitrio, c. xxi: « Agit Deus omnipotens in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit. »

VI. Et hoc est punctum totius æquivocationis et causa hallucinationis in hac materia, non solum apud hæreticos, qui efficaciam divinam non intelligentes præcipitati sunt in errores fidei, aut negando libertatem nostram, aut efficaciam divinæ voluntatis tollentes, sed etiam apud plures catholicos, qui sub eadem difficultate anxii, nec nisi uno modo hanc efficaciam accipientes, ipsam efficaciam divinam sic moderantur, ut non antecederet ex se, et ex vi suæ causalitatis independentis a libertate nostra efficaciam habeat, sed ex præsuppositione nostræ voluntatis, et consensus prævisi, quasi ipsa efficacia, et virtus Dei non possit esse causa actus liberi in singulari, et determinate, nisi circa ipsum quod prævidet a voluntate faciendum, cum ta-

men hoc ipsum quod prævidet faciendum a voluntate, ex aliqua causa priori ei conveniat, cum ipsa sit causa secunda, et de se potentialis, et indifferens. Unde influxus, et motio Dei non habebit ab omnipotentia sua, quod habet a voluntate nostra, et consensu ejus præviso, et sic influxus, seu motio Dei, prout ab ipso procedit, et ab omnipotentia sua talis erit, quod voluntate nostra aut impediri potest, aut effectum habere, sicut dicebant Massilienses apud Hilarium ubi supra. Et Augustinus apertissimis verbis tradidit libro de correptione et gratia, c. xiv : « Deo, inquit, volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium, sic enim velle, vel nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. » Si ergo ideo non resistit, quia non impedit divinam voluntatem, aut potestatem, ex ipsa potestate divina, efficacia ista sumitur, non ex nostræ voluntatis consensu præviso, aut ex contemperantia et congruitate cum eo. Et ad eandem omnipotentiam Dei efficaciam voluntatis ejus reducit Augustinus in enchiridio, capite xcv.

VII. Duplex ergo efficacia in Deo respectu nostri liberi actus potest considerari. Una quæ solum velit determinatum actum, sed non ejus modum libertatis. Alia quæ et substantiam actus, et modum libertatis velit, et causet. Efficacia prima, sine indifferentia data, et non causans, aut non curans de libertate, sed solum de determinatione actus tollet libertatem, quia per modum naturæ, et necessitatis daretur; et de hac plures patres loquuntur, qui eam omnino negant, et respuunt, sicut negant fatum pro libero arbitrio. Ita Cyrillus, libro quarto in Julianum, ubi inquit: « Si Deus ineffabili quadam, et divina virtute, et efficacia

usus mutasset singulorum mentem ad bene agendum, et indidisset postea bonum, a quo ægerrime discedere posset, et non sponte, ultra non esset fructus mentis, etc. » Ubi loquitur de efficacia aliqua particulari, qua non sponte quis adhæreret bono, quæ est efficacia naturaliter agens, non libertatem causans. Et similiter Damascenus in libro ii fidei, c. iii, dicit quod : « Omnia Deus prænoscit, sed non omnia prædeterminat, nec enim vim affert virtuti. » Quod intelligitur de prædeterminatione necessitante, et non causante interiori libertatem, ut exponit S. Thomas iii contra gent. c. xc, in fine et i p. q. xxiii, art. i ad i. Et sic etiam D. Thomas agnoscit prædeterminationem aliquam, seu efficaciam Dei necessitantem, et libertatem destruentem, sed non omnem, alias non exponeret Damascenus de illa tantum, sed universaliter loqui diceret.

VIII. In quo autem consistat, aut quomodo se habeat ista efficacia, quæ sic naturaliter ageret voluntatem, ut libertatem prosterneret, eleganter expressit S. Thomas citato loco iii contra gentes, c. lxxxviii, ubi inquit : « Si voluntas movetur ab exteriori principio, erit violentus motus: dico autem moveri ab extrinseco principio, quod movet per modum agentis, et non per modum finis: violentum autem voluntario repugnat; impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco, quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat, nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, et sustinens eam in esse; a solo ergo Deo potest motus voluntarius causari. » Et infra : « Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia,

quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. hoc autem est Deus qui animam solus creat. » Et hac ratione ipse D. Thomas 1 part. qu. LXXXIII, art. 1 ad III, ostendit quod: « Liberum arbitrium ita movet se, quod etiam moveri potest ab extrinseco, a quo habet esse, et causatur, licet enim voluntas sit causa sui motus, non tamen est causa prima, et ideo priorem causam se moventem supponere potest, quæ non lædit, sed causat motus voluntarios sicut et naturalis. » Et ita apud D. Thomam non quælibet extrinsecus motus, cujus motio non est in manu nostra, tollit libertatem, sed quando extrinsecus motor causat internum esse animæ, et voluntatis, magis causat inclinationem voluntariam, quam ipsa anima, quia est sicut anima animæ. Et licet non sit in manu nostra ut extet illa motio a Deo, est tamen ita causativa nostræ intimæ voluntatis, quod dat nobis ut actus sit in manu nostra, et ita habet effectum ponere actum in manu nostra, quia causat ipsum modum libertatis. Quod ipsum confirmat eadem prima parte, qu. cv, art. iv, ubi ostendit: « Deum movere voluntatem non solum per modum objecti, sed etiam interius inclinando, et si enim sit principium extrinsecum, est tamen causa extrinseca ut voluntas se moveat. » Quam rationem etiam agnovit Augustinus libro de correptione et gratia, c. xiv, dum dicit: « Habere Deum inclinandorum humanorum cordium quo voluerit omnipotentissimam potestatem. Et habere Deum voluntates hominum in manu sua magis, quam ipsi suas. »

IX. Quare illa efficacia dicetur arctare, et cogere voluntatem, quæ ita ab extrinseco moveret voluntatem, et determinaret, quod pure per modum agentis non excitantis etiam

eam moveret, hoc enim esset agere illam per modum naturæ, si autem ageret per modum etiam propositionis, finis, qui est internum movens liberi arbitrii, et utrumque causaret in nobis, tam motionem excitativam finis, quam ea supposita, interiorum entitatem motus voluntatis, in eam influendo inclinationem cum suo modo libertatis, non tolleret libertatem

X. Et hic est secundus modus efficaciarum divinæ, qui tangit voluntatem interius intra ipsam operando, et movendo inclinationem ejus, aut entitatem inclinationis, ut etiam modum libertatis causet, et motionem, seu excitationem ex parte objecti (saltem quo ad entitatem, ut in materiali peccati.) Et talis efficacia fundat suam infallibilitatem in universalissima ratione operandi, quia operatur omnia, tam quoad modum, quam quoad substantiam; omnia enim participantur a Deo. Si autem operatur omnia (sicut Scriptura dicit, Isai. xxvi: *Omnia opera nostra operatus est in nobis, Domine*, et Apostolus ad Ephes. i: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*) utique sequitur, et quod talis efficacia sit inevitabilis, et quod non lædat libertatem. Est inevitabilis, quia si omnia operatur, nihil potest effugere manum ejus si quidem ipsum etiam effugere ab eo esset, et sic non effugeret ipsum. Non est autem læsiva libertatis cum efficaciter vult aliquid fieri, quia vult etiam efficaciter ut fiat tali modo, id est, libere, quia etiam ipsum libere fieri ab ipso est, a quo sunt omnia.

XI. Hanc autem efficaciam universalitatem suam tangentem voluntatem, et non destruentem libertatem et quæ ex universalitate dandi omnia infallibilitatem habeat, non ex coactione et coarctatione causarum inferiorum, agnoverunt D. Augustinus et Thomas, ille quidem, quia

dicat libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xix, quod: « Operatur Deus in cordibus hominum, non ut nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant; » non fiunt autem volentes, nisi libere. Dicit in libro de prædestinatione sanctorum, c. x: « Cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint, eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili, et ineffabili modo operatur et velle. » Dicit in libro de gratia, et libero arbitrio: c. xi, « Utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et eorum spiritum Dominus suscitavit: agit enim omnipotens Deus in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit. » Et infra: « Satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, etc. » Dicit in libro de correptione et gratia, c. ii: « Aguntur, ut agant, non ut nihil agant, » quod etiam in sermone xiii, de verbis Apostoli explicat dicens: « Dicet mihi aliquis: Ergo agimur, non agimus. Respondeo: Imo agis, et ageris, et tunc bene agis, si ab illo ageris. Spiritus enim Dei qui te agit, agentibus adiutor est. » Dicit in eodem libro de correptione et gratia, c. xiv: « Nisi forte quando Deus voluit regnum dare Sauli, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum erat propositum voluntate, ut etiam duo valerent resistere: qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Et infra: « Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in

illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Deus reges in terra constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, etc. » Quibus locis manifeste Augustinus ponit operationem, et efficaciam Dei sic ad aliquid determinatum inclinare corda hominum et intus operari, quod etiam ipsam rationem voluntarii, seu liberi in eis faciat, inclinando per omnipotentiam suam, cui resisti non potest ut voluntarie, et libere velint, et non solum ut substantiam actus agant. Et sic ex efficacia, prout omnipotente, et operante omnia descendit quod non tollat libertatem, sed potius quod det, quia dat omnia et dando nil lædit, et tamen infallibilis est, quia omne quod est, ab eo est.

XII. Similiter D. Thomas talem efficaciam ponit, non tollentem, sed dantem omnia, et ideo infallibilem agnoscit, et non læsivam contingentiae, aut libertatis, ut patet i par. q. xix, art. viii: « Melius dicendum, inquit, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis: cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fieri, vel essendi. Cum igitur voluntas divina efficacissima sit, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri. (Ecce determinatum volitum, scilicet id quod Deus vult ea fieri) sed etiam quod eo modo fiant quo Deus vult ea fieri, vult autem quædam fieri, necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi; et ideo quibusdam aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, quibusdam contingentes, et defectibiles. » (Ecce modum contingentiae, seu libertatis causatum ex efficacia Dei.) Et solutione ad ii: « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ re-

sistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quia sic vult fieri. » Quæ verba valde notanda sunt, quia ad vivum exprimunt hanc efficaciam irresistibilem, et tamen dativam libertatis, quia est efficacia dans omnia etiam ipsum modum libertatis. Unde id quod maxime videbatur posse nocere libertati, scilicet quod non possit Deo resisti, est id quod maxime eam firmat, quia si ei non potest resisti, et ipse vult ut nos libere operemur, et propter suam universalitatem, etiam libertatem dat, firmum et certum est quod libere operabimur. Et similiter dicit in tertio contra gentil. c. xciv, circa finem : « Providentia divina per se, est causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest. Ex quo patet, quod hæc conditionalis non est : Si Deus providit hoc futurum, (ecce aliquid determinatum ex parte effectus) hoc erit, sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum, providit autem illud esse futurum contingenter : sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario. » Et de eodem videri potest hac prima parte, q. xxii, art. iv, et aliis multis locis, quæ in progressu agentes de efficacia divinorum decretorum afferemus.

XIII. Quare colligentes hos duos modos efficaciam divinæ tangentes immediate voluntatem, et inevitabiliter agentis illam, dicimus quod unus modo efficaciam inevitabilis est tollendo, alius dando. Inevitabilitas tollens est, quæ coarctat causas inferiores, vincendo earum contingentiam, et assecurando, seu stabiliendo id quod vult per ablationem contingentiam, et potestatis impeditivæ, et impositionem necessitatis. Et hic est proprius modus causæ particularis, cui etiam causa opponi potest, et impedi-

re, seu frustrare ejus conatum ; ideoque talis causa, ad assecurandum effectum suum, oportet quod potestatem alterius causæ impeditivam sui vincat, et sternat. Efficacia autem causæ universalissimæ, et primæ est talis quod nulla causa ei opponi potest, aut impedire, quia potius omnia ab ipsa derivantur, et accipiunt. Unde ejus infallibilitas et assecuratio efficacis decreti, non est in vincendo potestatem causæ contingentis, aut impediens, sed in dando, et derivando a se id quod vult fieri, et ipsam contingentiam, et potestatem impedibilem præbendo, cum qua vult aliquid fieri. Et quia debilitas nostri intellectus non valet ad plenum percipere tam universalissimum modum agendi, sed modum particularis causæ, et efficaciam, ideo facile deviamus in hac difficultate ex illo particulari modo efficaciam, quem solum imaginamur ; nec invenimus quomodo tangat Deus libertatem infallibiliter ut unum determinate fiat, et non destruat libertatem.

XIV. Igitur Calvinus in hac æquivocatione laboravit, sicut et alii, qui ex efficacia divinæ voluntatis intulerunt negationem liberi arbitrii, quia consideravit efficaciam divinam tantum ut agentem, et determinantem ad unum, non causando libertatem, neque interiorem modum voluntarium in operando, sed prorsus necessitantem, et tollentem in nobis contingentiam ut in se sit infallibilis ; et inde intulit non minus esse opus Dei prodicionem Judæ, quam conversionem Pauli, si utrumque est necessarium, nec distinxit de malitia peccati, et de entitate, quia nullam rationem malitiæ agnovit, sublata libertate. Et uno verbo necessitatem consequentiæ tantum, et ex suppositione judicavit esse necessitatem absolutam ; ex eo enim quod est necessaria con-

sequentia, si Deus vult hoc, id fiet, iudicavit necessitatem in ipso consequente, ita quod causa per quam id fit, maneat necessitata; quasi hæc consequentia non sit etiam necessaria: Si video Petrum currentem, ille currit, et tamen ille non currit necessario. Unde ita posuit Deum movere liberum arbitrium, quod pure esset motum a Deo, non excitatum, quod pure excitantem negavit, non pure moventem. Et hoc constat, tum quia ipse Calvinus sic explicavit moveri voluntatem a Deo, sicut equus a sessore, quem utique pure movet fræno, vel calcari, non suasionem; tum etiam constat ex discipulo Calvinini, Beza, qui ipsum in hac parte secutus fuit, dicit enim in summa christianissimi, pag. 188: « Omnia necessario ex Dei immutabili decreto evenire, et secundum illud Judas necessario prodidit Christum, et Herodes, et Pilatus necessario condemnarunt; » tum etiam quia, ut refert Franciscus Vulcanus episcopus Metensis opusculo contra dogmata Calvinini, pag. 63: « Inde manavit error Calvinini, quod falsum axioma sibi constituit, ut omnia fieri necessario, nihil contingenter evenire confirmet. » Quare error Calvinini non fuit in admittenda efficacia gratiæ ex natura sua, et antecedenter ad nostrum liberum consensum, sed in tali efficacia, scilicet necessitante nostram libertatem, et ita eam agente, quod non causet, nec curet de libertate ejus salvanda. Et talem vim moventem posuisse Calvinum etiam fatetur p. Becanus, tomo v opusculorum, opusc. III, c. 1, ubi refert dixisse Calvinum: « Quod Deus per se occulta quædam ut incitat, movet, necessitat miseros mortales ad omnia flagitiorum genera perpetranda. » Et conformiter ad hoc dixit in congregatione xxxvii in materia de auxiliis coram summo

Pontifice habita, archiepiscopus Armachanus vir excellenter doctus, quod: « Erravit Calvinus constituendo efficaciam gratiæ necessitantem voluntatem. » Et in congregatione xxxviii sequenti apertum est coram summo pontifice, et explicatum fundamentum hujus erroris apud Calvinum, quia scilicet negavit excitantem gratiam, et solum posuit gratiam moventem sine excitatione; cum tamen Ecclesia catholica per Concilium Tridentinum sess. vi, can. iv dicat: « Liberum arbitrium a Deo esse motum, et excitatum. » Ubi nec solum motionem posuit, sicut Calvinus, nec solum excitationem sicut Pelagius, sed utramque. Sublata autem excitatione, motio superveniens solum erit motio per modum naturæ, sicut movetur lapis, aut equus. Et ideo D. Thomas iii contra gent. c. lxxxviii supra citatus dixit: « Quod illud quod moveret voluntatem per modum agentis, et non per modum finis, moveret violente, et tamquam principium extrinsecum. » Motio autem per modum finis est motio excitativa, et moralis: ergo in eo maxime erravit Calvinus, quod solum agnovit efficaciam gratiæ, ut pure agentem, et moventem, sicque necessitantem, et per modum naturæ tangentem voluntatem, non excitantem, aut supposita excitatione moventem, et ipsum modum libertatis causantem. Unde quando dixit quod totum agebat gratia in nostra conversione, id dixit, quia ita nos agi a gratia putavit, quod nihil ageremus, quod est hæreticum, catholici autem cum Augustino ita totum Deo tribuunt, quod nos agere, et laborare docent, sed ex gratia.

DIVISIO CATHOLICORUM IN REJICIENDO
DOGMATE CALVINI.

XV. Exceptit novatorum errores

singularis controversia inter catholicos auctores, quæ etiam coram Sede Apostolica prolixè agitata est circa componendum hanc efficaciam divinæ voluntatis, et gratiæ cum libertate nostra. Nam cum totus error Calvini, et novatorum consistat in illa consequentia supra facta, qua ex efficacia divinæ voluntatis ex se, et antecederet ad nostrum liberum consensum, intulit nostram voluntatem tolli, quia non est in manu nostra aut habere tale auxilium antequam detur, aut habitum a se exequere. divisi sunt catholici auctores in hac consequentia enodanda, et in hoc errore superando. Quidam enim sequentes D. Thomam et Augustinum vestigia simpliciter concedunt efficaciam decreti divini esse ex se, et prout descendit ab omnipotentia Dei, non autem ex præsuppositione nostri consensus infallibilem, et efficacem, ita quod consensus non est quid præsuppositum, sed quid consequens, et effectum ex ipsa efficacia Dei: sed tamen ex hoc ipso quod illa efficacia est summa, et universalissima operans omnia, et ei nihil potest resistere, ex hoc ipso nascitur libertas in nobis, ut explicatum est, quia non solum dat substantiam, et determinationem actus, sed etiam modum libertatis ejus. Et sic isti auctores contradicunt Calvinio, et in antecedenti, et in consequenti, et in ipsa consequentia, seu illatione. Unde e diametro, et per omnia ei opponuntur. In antecedenti quidem, quia efficaciam divinæ voluntatis ponunt ex sua natura, et antecederet ad consensum nostrum influentem in voluntatem, et determinantem speciem, et individuationem actus, et agentem in ipsam, sed non pure agentem, et moventem, sed etiam excitantem, atque adeo ita universalem in operando quod etiam ipsum modum li-

bertatis causat, et intendit, quia omnia causat, et dat, et sic quia nihil ei resistit, ideo est causa non solum ut actus fiat, sed ut libere fiat, quia ipsum fieri libere intendit, et vult, ut S. Thomas docet 1 par. qu. XIX, art. VIII ad II. In consequente contradicunt Calvinio, quia fatentur libertatem in nobis, et eam optime compati cum efficacia divina excitante, et movente, non movente tantum. In consequentia vero opponuntur Calvinio, quia dicunt ex sola efficacia divina non inferri ablationem libertatis quantumcumque sit antecedens, et independens a nostro consensu; quia derivatur a Deo qui est prior, et independens a consensu creato in agendo liberum actum, etiam ut liberum, sed tamen efficaciam, si esset pure movens, et per modum naturæ agens, et determinans, tolleret libertatem, sed efficaciam movens et excitans, seu determinans substantiam actus, et causans modum ipsum libertatis, non tollit, sed perficit libertatem, et sic liberum arbitrium motum et excitatum, et non pure motum, potest dissentire. Et hi sunt Thomistæ per omnia oppositi Calvinio. Et quæcumque propositiones Calvini illis attribuantur, sine ullo sunt fundamento et ex mera hallucinatione efficaciam antecedentis proveniunt, ut statim referemus, quia etsi utique ponant efficaciam antecedentem, tamen Calvinus ut pure moventem, et non excitantem, nec causantem modum libertatis: Thomistæ ut moventem, et excitantem cum Concilio Tridentino et causantem libertatem.

XVI. At vero alii auctores opponuntur quidem Calvinio in asserenda libertate humana, sed in efficacia ipsa divina explicanda, et in ipsa illatione, seu consequentia Calvinii reprobanda, multo aliter procedunt: existimant enim omnem efficaciam antecederet, et indepen-

denter a consensu nostro præviso ipsi voluntati datam, eamque determinantem, et moventem, tollere nostram libertatem, et indifferentiam, eo quod pugnare inter se videntur ista duo, scilicet quod efficacia divina sit determinata ad unum et ex natura sua sit infallibilis, et inevitabilis, nec in manu nostra sit eam habere, vel repellere, et tamen ex alia parte relinquat indeterminationem, et contingentiam, qua libertas nostra possit oppositum facere, quia si potest oppositum facere, et contingentiam habet faciendi, et non faciendi: potest ergo frustrare illam efficaciam Dei, aut si non potest, manet sine potentia ad oppositum, et consequenter incontingens. Quare quocumque modo sumpta efficacia illa Dei invenitabilis, si ex natura sua ut antecedit nostrum consensum factiva, et determinativa est ejus, dicunt destruere libertatis indifferentiam, et sic errorem Calvinii sequi ex quacumque efficaci antecedentia divinæ voluntatis, quæ ex se, et antecederet ad nostrum consensum determinativa est ejus. Unde consequenter dicunt, quod concesso antecedente Calvinii, illatio, et consequentia ejus est bona, scilicet quod destruitur libertas nostra, si semel efficacia illa ita antecedens, et ex natura sua determinativa consensus nostri admittitur. Unde etsi opponantur Calvinio in negatione consequentis, scilicet in affirmanda nostra libertate, tamen in ejus illatione, et consequentia ex suppositione antecedentis, quod assumit, scilicet quod detur gratia antecedens ex natura sua efficax, minus Calvinio opponuntur. Et hanc etiam sequuntur auctores ex societate Jesu communiter, de quibus infra disputatione quinta.

XVII. Sed quia efficacia infallibilis divinæ voluntatis, et providen-

tiæ, quæ in sui dispositione non fallitur, negari non potest salva fide, cum hoc passim clamet Scriptura, ut Isai. XIV: *Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare, et manus ejus extenta, et quis avertet illam?* Et c. XLVI: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet:* Esther XIII: *Non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel:* et Roman. IX: *Voluntati ejus quis resistit?* Qua ratione dixit Augustinus libro de correptione et gratia, c. XIV: « Deo volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium, » et multa alia quæ supra retulimus; cum hæc inquam omnino negari catholice non possint, ideo isti auctores distinguunt duplex genus efficacium, et infallibilium decretorum; quædam rigoroza quæ determinationem ponunt in voluntatem antecedenter, et independenter ab ejus consensu, præsupposito et præviso, sed causato per tale decretum, et quia decretum causat illum, dicitur independens ab illo, licet non sit sine illo, quia est effectus ejus. Et talia decreta Thomistæ ponunt; alia benigna, quæ ipsi admittunt, quæ non determinationem, sed indifferentiam, seu indifferentem concursum, et motionem tribuunt voluntati, habent tamen congruitatem, et coaptationem moralem cum ipsa voluntate talem, et tali tempore, et occasione datam, in qua prævidetur voluntas consensura, si sic, vel sic præveniatur. Et quia nulla est voluntas, nullum momentum, vel occasio in qua non possit tali modo præveniri, et adjuvari voluntas, quo prævideatur a Deo, de facto consensura, si alio, vel modo vocetur: ideo ex tali prævisione datus concursus indifferens, et moraliter tantum per cogitationem movens, et benignum discretum est ex se, utpote non efficienter, sed moraliter determinans,

et infallibile ex prævisione adjuncta ejus quod faciat in tali occasione liberum arbitrium cum tali, vel tali adminiculo. Et sic S. Thomas qu. VI de verit. art. III ad hoc videtur reducere certitudinem prædestinationis, quod : « Circa prædestinatum tot adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat. » Quasi inter hæc adminicula non sit principaliter computanda efficacia causalitatis Dei ex se. Quare hæc sententia, et via defendi efficaciam infallibilem Dei nisi innitatur scientiæ mediæ, quæ prævidet quid voluntas de se factura sit antecederet ad omne decretum Dei causativum illius, omnino corrui.

XVIII. Et sic ad antecedens assumptum a Calvino : Gratia est ex se, et antecederet efficax ad consensum nostrum, distinguunt, ex se est efficax, id est, ex natura sua, prout præcise descendit ab omnipotentia Dei, nego; prout etiam descendit a præscientia præsupponente nostrum consensum, non efficienter sed moraliter inclinante, transeat : sic enim cum Deus præsciens per scientiam necessariam, et non fundatam in aliquo decreto, et causalitate sua quid voluntas nostra factura sit in tali, vel tali occasione, si tali, vel tali concursu indifferente, et moraliter movente præveniat, afferaturque a Deo concursus simultaneus generalis, decernat, et velit dare illud auxilium, et gratiam cum qua prævidet consensuram voluntatem, tale decretum erit infallibile, et efficax, non tollet libertatem, quia de se solum importat indifferentiam, ex præsuppositione autem consensus prævisi sic a Deo ante omne decretum suum determinativum nostræ voluntatis, infallibile. Et sic solvunt consequentiam erroris Calvini, aliter statuendo efficaciam divinam, scilicet non ex na-

tura causalitatis, et antecedentiæ ortam, sed ex prævisione consensus nostri futuri certam et securam.

XIX. Unde in xxxviii congregatio-
ne habita coram Paulo v in materia de auxiliis, cum legeretur scriptum quindecim capitula continens a prædecessore suo Clemente vii evulgatum circa mentem S. Augustini in eadem materia dixit p. Vastida, se prædictum scriptum communicasse cum patribus e societate per diversas provincias dispersis, cum Hispanis, Italis, Gallis, etc. et ex omnium sententia proponere hanc conclusionem, scilicet se admittere omnia quæ in prædicto scripto continentur esse de mente S. Augustini, id est, esse doctrinam conformem doctrinæ S. Augustini sive formalibus, sive æquivalentibus verbis, excepto uno tantum capitulo quinto et exceptis quæ in illo dicuntur. Capitulum autem quintum, ut ubi relatam est, sic se habebat : « Gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, et a dominio quod sua divina majestas habet in voluntates hominum, sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt secundum S. Augustinum. » Circa quod caput dicebat Vastida, non esse sententiam S. Augustini, nec ex inductis testimoniis probari. Primo, quia inducta testimonia non dicunt gratiam esse efficaciam ex Dei omnipotentia, vel ex dominio quod habet in liberum hominis arbitrium. Secundo, quia illud verbum sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt, admitti non poterat; denotat enim ita Deum habere dominium in voluntates hominum, sicut et in cætera omnia, quæ sub cælo sunt, et ex consequenti sicut in cætera omnia ita habet dominium, ut omnia illa vertat quocumque voluerit sine libertate eorum, ita habeat dominium in hominum voluntates, ut et vertat quo-

cumque ipse voluerit absque eorum libertate. Ex quibus verbis constat quomodo auctores hujus sententiæ in hoc præcipue faciant vim, quod efficaciacreteriejusque infallibilitas non debeat derivari ab omnipotentia Dei, et potestate immutativa voluntatis nostræ ut dominio quod habet in eam, sed ex præsuppositione prævisa consensus nostri. Atque ita omnipotentia Dei solum habet posse præcipere, suadere, et rogare nostram voluntatem, non intime immutare. Et tamen certum est S. Augustinum ex omnipotentia, et dominio Dei super nostras voluntates efficaciam gratiæ deducere, non quia agit nos ut agamur tantum, sed quia agit ut agamus. Nec ex eo quod Deus supremum habeat dominium in nostras voluntates, sicut et in cætera quæ sub cælo sunt, ly sicut significat quod sine nostra libertate habet illud dominium, sicut in alias res, nam etiam dicitur Prov. xxi : *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Dei quocumque voluerit, inclinabit illud* : esse enim in manu Dei significat esse in potestate, et dominio ejus ; esse autem sicut divisiones aquarum, quæ derivantur quocumque hortulanus voluerit, non significat cor regis esse sine libertate, sicut aqua est sine libertate, sed summam potestatem, et dominium Dei super voluntatem liberam, sicut super aquam, qui dividit illam : ergo neque ullum est inconveniens quod diceret pontifex, Deum habere dominium in voluntatem nostram, sicut in omnia quæ sub cælo sunt, cum voluntas nostra sit creatura Dei non minus ei subjecta, quam cæteræ res, licet istæ non participant a Deo libertatem sicut illa.

XX. Quod vero ex omnipotentia et dominio Dei in corda nostra posuerit Augustinus efficaciam gratiæ, constat imprimis, ex enchiridio, cap.

xcv, ubi inquit : « Tunc videbitur quam certa, immutabilis, et efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit, et non velit, nihil autem velit quod non possit (ecce omne volitum et potentia Dei) quamque sit verum quod in psalmo canitur : Deus autem noster in cælo, et in terra, omnia quæcumque voluit fecit. Quod utique non est verum, si aliqua voluit, et non fecit. Et quod est indignus, ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit. Non ergo sit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. » Et infra c. xcvi : « In cælo et in terra non quædam voluit, et fecit, quædam vero voluit, et non fecit, sed omnia quæcumque voluit fecit. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum non posse convertere ? » Ergo hanc efficaciam convertendi nostras voluntates ad omnipotentiam, et dominium Dei in illas Augustinus reducit, quia scilicet potest facere quidquid vult, non autem quidquid prævidet aut supponit nos facturos. Et libro de correptione et gratia, c. xiv : « Qui hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. » Et infra : « Regis habet in potestate voluntatem hominum, quam ipsi suas. » Sed homines habent dominium suæ voluntatis, et per hoc vertunt, et mutant illam : ergo multo magis Deus, ex potestate sua super voluntatem id facit. Et libro primo contra duas epistolas Pelagianorum, c. xx : « Deus, inquit, cor regis antequam mulieris sermonem poscentis audisset, occultissima et efficacissima potestate convertit, et transtulit ab indigna-

sis sit efficax, sub eo respectu quo relinquit intra causas sit inefficax; esse tamen causas ordinatas et dispositas ad operandum, licet de facto non operentur, quia est aliquid de facto habitum, quod ad illud efficax denominatur voluntas, licet quoad effectum qui non exit, efficax non sit.

Et quia res ista maxime fundamentalis est, et conducens ad plures difficultates theologicas, quæ ex cognitione efficaciæ voluntatis dependent, oportet hanc distinctionem efficacis ab inefficaci, ejusque rationem et vim propriam ex suo fundamento cognoscere et ostendere.

VI. Et ideo sciendum est quod amor duplex genus causalitatis in nobis exercet, scilicet et afficit et efficit. Et afficere quidem convenit et in genere causæ formalis, quia amor ipse affectus quidam seu affectio est voluntatis, tamquam forma. Efficere autem convenit ei in genere causæ efficientis, quatenus ex effectu amoris movetur quis ad consequendum seu habendum in re rem amatam. Et ita amor formaliter per se facit unionem cum amato in affectu, efficienter autem quærit unionem cum amato in re, ut docet S. Thomas 1-2, q. xxviii, art. 1. Hinc ergo sumitur distinctio inter amorem inefficacem et efficacem. Si amor sistat in affectu, et non quærat aliquid in effectu, inefficax est, quia non efficit, nec ad efficiendum ordinatur; efficacia autem ab effectu dicitur, seu ex ordine ad effectum, quod pertinet ad genus causæ efficientis, sed amor ille sterilis est, et solum intra se sistens, pertinetque ad voluntatem simplicem et volitionem, quæ antecedit actum intentionis, et potest in illo esse magna complacentia, et vehemens delectatio, nec tamen efficax est, quia ad actum voluntatis, qui est

simplex volitio immediate sequitur fruitio, seu complacentia de re volita. non fruitio consummata, quæ est in possessione reali rei amatæ, sed fruitio inchoata, quæ incipit ab affectu primo de re, ut docet S. Thomas 1-2, q. xi, art. iv. Efficax autem amor facit conversionem ad rem in se, ut de facto et realiter obtinendam, et ideo efficax dicitur, quia incipit habere ordinem causæ efficientis ad rem in se consequendam, vel producendam, et sic efficax dicitur, quasi efficiens, et ordinem induens efficientiæ, respicitque rem ut de facto, et secundum exitum a suis causis. Et sic incipit ordo efficacis amoris ab actu intentionis, qui non est simplex volitio, vel complacentia de re amata, sed volitio tendens, seu in illam tendens, ideoque dicitur intentio, quasi non solum affectu amans, et uniens sibi, sed tendens afficienter ad quærendum, et ideo incipit jam attingere media, saltem virtute, quia intentio non est simplex actus volendi, sed actus volendi finem sub aliquo ordine ad media; et propterea non est jam simplex actus, sed quasi duplicatus, quia duo attingit, finem, et ordinem ad media, non simplici bonitate contentus est: et sic etiam amor efficax semper est quasi duplicatus, non simplex, ideoque robustus et fortis, quia respicit rem, non in sola sua bonitate, sed in ordine ad consecutionem, et ad media. Propter quod multi sunt qui amant aliquid, v. g. Deum, et valde delectantur de ipso, et videntur sibi vehementer amare, et totum hoc est simplex amor, bonus quidem, sed nondum perfectus, quia non duplicatus, neque robustus: imo qui sola delectatione nititur, cessante illa (ut sæpe cessat per tentationes) corrui. Efficax autem amor non multum occupatur circa delectationem simplicem de Deo, sed circa ordinationem eorum

per quæ assequendus est, et ita maxime versatur circa custodiam cordis, circa tollenda impedimenta vitiorum, tentationum, et passionum, circa implenda omnia, quæ voluntas Dei jubet; hic est amor ex toto corde, et qui non solum dicit: *Domine, Domine, sed facit voluntatem Patris*: licet verum sit quod pro imperfectis et incipientibus multum etiam conducat assuefacere cor ut delectetur sæpe de Deo, etiam simpliciter delectatione, quia inde efficax intentionis actus derivatur, et saginatur.

VII. Ex his colligitur primo, efficaciam voluntatis non eodem modo in omnibus reperiri, quia ordo, et tendentia ad ponendum rem in esse et ad dirigendam executionem et exitum rei a causis non eodem modo subest omnium voluntati. Nam in nobis, et in voluntate quacunque creata efficax amor esse potest, etiamsi frustrabilis sit a suo eventu, in Deo autem si eventus non sequitur, evidentissimum signum est quod ille amor efficax non est, et sic in Deo omne efficax decretum est infallibile. Ratio differentiae est, quia licet utrobique, scilicet tam in Deo, quam in nobis efficax volitio respiciat exitum rei a suis causis, et rem ipsam, ut de facto ponendam, tamen quia in potestate voluntatis creatæ non sunt omnes causæ a quibus eventus ille dependet, nec omnia impedimenta potest excludere, stat bene quod perseveret amor de eventu rei consequendo, nec mutetur intentio et voluntas ponendi res de facto, et tamen frustretur ille eventus ex defectu potestatis, quia non est in manu talis voluntatis causas adhibere vel impedimenta tollere, unde eventus ille sortiatur effectum. At vero divina voluntas in suo velle habet omnem potestatem, et omnes causas, sive promoventes, sive impediētes talem eventum, non po-

test talis eventus impediri, aut promoveri nisi ex voluntate Dei. Quare si effectus frustatur, et non habet eventum, ex Dei voluntate non habet illum: ergo non stat frustrari eventum, et Deum habere voluntatem ut de facto fiat, quod est habere voluntatem efficacem, sed necessario debet esse voluntas inefficax, scilicet ut effectus non fiat, quia si non sit, ex voluntate ejus non fit.

VIII. Colligitur secundo, quod quia in voluntate efficaci, id quod formaliter respicit, est res sub existentia, seu res ut de facto ponenda in exercitio, et hoc non potest esse, nisi attentis circumstantiis, ex quarum consideratione, et ponderatione vel voluntas retrahitur, vel firmatur in proposito suo, principaliter debet relinere duplex principium a quo dependet existentia rei, scilicet finis qui est motivum, cujus gratia movetur voluntas, aut utilitas ad quam deservit; unde etiam sumitur causa, et si principaliter motiva, id est, cujus gratia, tamen impulsiva, id est, quæ juvat, et quasi acuit voluntatem, etsi non principaliter movet: alterum autem principium est efficiens: ab eo enim datur existentia et ponitur res extra causas, unde si voluntas efficax est, et existentiam rei vult de facto, oportet quod illam velit in exercitio et executione ponendam, et consequenter ut dependentem a causa, et efficientia per quam inducenda est. Utrumque horum constat, quia voluntas ut velit efficaciter rem, ut ponendam in esse, aliquo motivo debet moveri, et aliquo fine, quia alias otiose, et irrationabiliter procederet, et ita cessante illo motivo cessaret voluntas, aut erit ponendum aliud decretum et alia denominatio, si ex alio motivo voluntas fertur. Si autem requiritur motivum ex parte finis, ut subsistat illa voluntas efficax, etiam requiretur dependentia

ab agente, quia finis motio est respectu efficientis, ut moveatur ad operandum, et exequendum. Ergo non potest subsistere efficacia ut ex fine, nisi terminetur et se extendat ad ipsum agens, quod movetur a fine. Et ideo voluntas ista efficax practica est, et practica cognitione regulatur, quia ad opus ipsum et exercitium efficientis ordinatur.

Quomodo autem ista efficacia voluntatis debeat attingere talem finem, quod pertinet ad intentionem, et talem efficientiam agentis, quod pertinet ad media, quibus fit executio, an virtualiter tantum, an etiam formaliter, et verum etiam in individuo, dependet ex his quæ statim dicemus de ordine intentionis, et executionis, quia ex utroque componitur ista efficacia, incipiendo a fine ut ex movente, et consummando per media ut exequentia, et agentia per electionem, per imperium, per usum, per ultimam executionem.

IX. Colligitur tertio, aliud esse voluntatem efficientem, aliud efficacem, licet efficax voluntas etiam efficientem includat, sed aliquid amplius dicit. Nam efficiens præcise dicitur ab effectu, qui de facto sequitur, et ita sufficit ad hoc quod sit efficiens quod concomitanti concursu, vel etiam ex associatione alterius concausæ, ipsa voluntate concomitanter concurrente, effectus sequatur: ut autem sit efficax voluntas, requiritur quod ex directione et fine præconcepto et volito, ita moveat ad efficiendum, quod determinate moveat ad talem effectum, non vero ita indeterminate, et indifferenter se habeat, quod æque bene possit sequi, vel non sequi effectus ex tali volitione finis. Et hujus ratio est, quia concursus efficientiæ in voluntate efficaci semper se habet ut executio, ordo autem et respectus ad finem ut directio, quia ex fine mo-

vetur efficiens ad agendum, et ab eo regulatur, alias casu et fortuito operabitur. Si ergo finis volitus non inclinatur determinate ad agendum, sed tali modo est volitus quod æque movet ad quærenda media vel non quærenda, ad efficiendum de facto vel non efficiendum, ergo stante voluntate ista, stat bene non sequi effectum, ergo stat bene hanc voluntatem esse inefficacem, et sic non respicit per se, et ex vi talis voluntatis existentiam, seu esse rei, nec ex sua formali, et intrinseca ratione ordinatur ad rem, ut de facto ponendam: ergo voluntas talis in ratione, et in vi voluntatis non est efficax, quia formalis ejus ratio: et id quod est per se volitum non est esse rei, seu res ut de facto. Si ergo efficiens operatur de facto, et non ex efficacia voluntatis per se id volentis, fortuito operabitur, et a casu, non per se ex vi voluntatis, et sic erit quidem efficiens de facto, sed non erit efficax voluntas per se loquendo si quidem compatitur secum inefficaciam in ratione voluntatis, et ex meritis suis. Ut ergo voluntas aliqua sit efficax in ratione voluntatis, non sufficit efficientia, quæ est voluntatis executio, sed requiritur volitio determinata finis, id est, respiciens determinate ipsum esse, et executionem rei de facto, seu exitum ejus a suis causis, non autem æque compatiens ordinari ad effectum in re ponendum, vel non ordinari.

X. Quare qui solum accipiunt efficaciam voluntatis ex efficientia ipsa, et operatione de facto subsecuta, non autem ex fine voluntatis derivari efficaciam in efficientiam tamquam in executionem suæ directionis, destruunt duo principalia principia in hac parte.

Primum est, quod voluntas in ratione voluntatis, id est, volendi objectum, non sit efficax, sed solum denominatione extrinseca efficax di-

catur, et sic non est sumenda efficacia ejus per ordinem ad objectum, quia hic ordo est intrinsecus voluntati, ut voluntas est, nec est necesse quod determinate voluntas respiciat finem, seu objectum, ut de facto ponendum, sed sufficit quod respiciat in objecto bonitatem ipsam simplici affectu, sive ponendam de facto, sive non, solum autem in re de facto efficiatur et ponatur res illa alias volita, et inde denominetur extrinsece efficax, non vero ex influxu voluntatis in talem efficientiam.

Secundum est, quod operatio illa de facto efficiens, a qua fit denominatio in voluntatem, et reddit illam efficacem denominatione extrinseca per accidens, et fortuito sequitur ex tali voluntate, quia salvatur tota ista voluntas sine hoc quod effectus sequatur, nec per se, et ex objecto respicit illam operationem: ergo si sequitur ista operatio, non sequitur per se ex tali voluntate, sed per accidens: nec habet aliam voluntatem ad quam per se sequatur, quia de illa curret eadem difficultas an determinate et efficaciter illam velit ex directione finis, an tantum per accidens. Sequitur ergo quod respectu finis intenti sequitur per accidens. Unde qui hoc inconveniens devorant, et hæc duo principia negant, ne in Deo ponant fortuitam et casualem operationem coguntur recurrere ad scientiam mediam, qua Deus sciens operationem illam in tali conditione, vel statu futuram, voluit illam de facto poni, et ad illam concurrere cum voluntate creata perseitate scientiæ, non perseitate voluntatis, et intentionis. Quare remota scientia media, efficacia ista extrinsecæ denominationis evacuat providentiam Dei, et mundum tradit casui, et fortuitæ fluctuationi. Felix scientia, quæ omnium creaturarum gubernationis clavum te-

net, et sola fortunæ temeritatem propulsat!

XI. Colligitur denique, efficaciam voluntatis non perfici uno actu, sed pluribus. Nam in voluntate et datur simplex voluntas finis ad quam sequitur simplex etiam fruitio, seu complacentia, et datur voluntas intentiva, seu affectiva finis quæ respicit finem ut assequendum, et sic incipit dicere ordinem ad media, non quia illa præsupponat, aut ab illis moveatur ut efficax sit, sed potius respicit media, ut ex se consecuta, et ex sua efficacia et resolutione derivata. Et ab ista intentione finis sequuntur plures actus circa media usque ad ultimam executionem et efficientiam de quibus agit D. Thomas 1-2, a quæstione XII, usque ad XVII, sicut sequitur electio circa media, consensus, consilium, usus, imperium, executio, etc. Quomodo autem in istis inveniatur efficacia, quia et includuntur hic actus pertinentes ad ordinem intentionis, et executionis, jam explicamus.

ORDO INTENTIONIS, ET EXECUTIONIS IN VOLUNTATE DIVINA.

Et apud theologos frequens est, et pluribus difficultatibus controversiisque deservit, præsertim in materia de incarnatione, et prædestinatione, aliisque similibus difficultatibus, in quibus agitur de his, quæ Deus vult ex parte finis intendendo, et ex parte mediorum exequendo, et quomodo decreta ista componantur in Deo.

XII. In assignando isto duplici ordine intentionis, et executionis, aliqua sunt, in quibus omnes theologo conveniunt, alia in quibus valde diffident, præsertim recentiores. Nam omnes theologo conveniunt in hoc, quod isti duo ordines ponendi sint: constat enim prius nos inten-

dere aliquem finem, quam exequi : nullus enim movetur ad exequendum et ponendum aliquid in re, nisi quia vult illam executionem, nec vult exequi nisi propter aliquem finem, et alicujus rei gratia, alias non nisi fortuito ageret, et a casu. Conveniunt etiam ordinem intentionis, quatenus respicit finem non solum simplici affectu, et in se suaeque bonitate absolute sumpta, sed relate ad media pertinere ad voluntatem efficacem. In hoc enim etiam p. Vasquez convenit, ut patet 1-2, disp. XL, c. II, num. IX, ubi expresse affirmat quod spes et desiderium possunt manere in ratione simplicis affectus, et inefficacis, quia feruntur in finem suum, sed non ut consequendum ; intentio autem semper est efficax affectus opere consequendi finem. Hoc tamen quod hic dixit semper, alibi limitasse videtur ad solam intentionem finis relate ad media physica, non moralia, scilicet 1 p. disp. LXXXII, c. V, in fine. Quamvis verum sit, auctorem hunc videri attribuere ordini intentionis magnam habitudinem et diversos actus, ita ut a voluntate simplicis affectus incipiat, et per actus volendi finem, et consultandi media discurrat usque ad executionem in re tradit ponendam, ut constat ex his quæ hac prima parte, disp. LXXXIX, c. VII, a numero LIII, et III p. disp. XXIII, c. VIII, a numero XCIX, et ideo potest refugium invenire, quo aliquando ordinem intentionis inefficacem appellet ratione primæ voluntatis simplicis, aliquando efficacem ratione secundæ voluntatis intendentis et consulentis de mediis ante opus executionis.

XIII. Diffident autem auctores, et non modice certant, præsertim Vasquez et Suarez, in duobus.

Primum, ex parte ipsius intentionis, an intentionis ordo quatenus finem ipsum respicit ante media exe-

quentia efficax sit, et efficaciam habeat, eo quod efficacia tota denominationem accipit ab effectu, et ab eo quod de facto eventum habet : intentio autem finis antecederet ad media effectum habere non potest, nec nisi per media illum habet : ergo neque efficaciam ; et sic difficile videtur efficaciam in intentione invenire separatim, vel antecederet ad executionem, cum ex suo essentiali conceptu efficacia executiva sit, et effectum habeat.

Secundum est, ex parte ipsius executionis, an executionis ordo sit decretum aliquod in mente habitum distinctum a decreto, quo Deus vult aliquid per modum intentionis, ita quod duplex voluntas seu decretum versetur circa idem objectum intra mentem, alterum intendens finem efficaciter, nihil de executione tractans, alterum de executione ejusdem rei disponens ; an vero intentionis ordo comprehendat quidquid decreti est in voluntate circa rem exequendam, vel de facto ponendam, ordo vero executionis non jam pertineat ad decreta voluntatis, sed ad executionem in re faciendam, et ita solum sit ordo inventus in re, non in mente dispositus.

Circa hæc componenda p. Vasquez duo sentit.

XIV. Primum est, intentionis ordinem posse esse efficacem in vi voluntatis intendentis finem ante prævisa media, si sint media physica, et physice solum perducentia ad finem, si vero sint media moralia, v. g. merita respectu præmii, non posse efficacem voluntatem finis dari ante ipsa media, sed sufficere inefficacem, seu simplicis affectus erga finem.

Secundum est, ordinem intentionis comprehendere omnes actus voluntatis, et intellectus, qui pertinent ad intentionem et consultationem de re agenda, ordinem autem

executionis, non in mente, sed in ipsa re inveniri. Et sic intelligitur inverso modo procedere ordinem intentionis et executionis, quia ille incipit a fine et a propinquieribus mediis, hic vero a remotioribus, quoniam ille servat ordinem causæ finalis descendens a fine ad media, hic vero ordinem causæ efficientis procedentis ad finem, ideo a remotioribus causis incipit, quia in efficientibus remotior causa proximior movet, et sic a remotiori incipitur. In consultatione autem, et decreto voluntatis duplicem ordinem ponere, alterum intentionis, alterum executionis nullo modo admittit. Primum dictum habet in hac prima parte, disp. LXXXII, c. v. Secundum in disputatione LXXXIX, c. VII, num. LIII et LIV, et III p. disp. XXIII, c. VIII, et non longe est ab ista sententia Arrubal hic disp. LIX, qui efficacem intentionem finis præcedere dicit solum in causa, scilicet in medio aliquo quod amatur in illa intentione efficaci finis.

XV. Aliqui vero ad explicandam magis hanc sententiam distinguunt de causis, a quibus immediate pendet aliquis effectus, sive sit causa intrinseca, sive extrinseca, et de causis remotis. Et dicunt quod intentio efficax necessario debet respicere finem connotando causas illas, et actionem, a qua in singulari dependet ut a causis immediatis, et ita si intentio sit efficax, non potest præscindere ab executione causæ immediatæ, nec quoad hoc potest distinguere ordo intentionis efficaciæ, et executionis. Quoad causas vero remotas, seu mediatas potest bene præcedere intentio, etiam efficax ipsius finis, et per aliam voluntatem decernere de istis causis tamquam de mediis remotis. Ita p. Alarcon, tract. III de vol. disp. v, c. IV, qui etiam ex hoc reddit rationem cur possit intentio efficax finis præce-

dere voluntatem de mediis physicis, non de mediis moralibus in sententia Vasquez, quia videlicet media moralia ut merita non se habent ut media remota, sed ut proximum motivum dandi finem in ratione præmii. Et declaratur hoc: tum quia merita non tam se habent ut media, quam ut conditio et qualitas personæ qua se dignum reddit præmio, unde debent intrare in ipsa voluntate, qua efficaciter, et determinate eligitur finis in hac persona, seu ista persona eligitur illi fini, sicut quia esse redemptorem est conditio, et qualitas personæ Christi venientis in mundum, non potuit intendi efficaciter abstrahendo a conditione veniendi ut redemptor, vel non veniendi; tum quia merita et alia media moralia in tantum influunt in finem, in quantum movent ipsum agentem, seu intendentem ut velit talem finem exequi. Quare si inveniunt voluntatem jam efficaciter intendentem, cessat eorum vis et causalitas, et sic nihil operantur extra intentionem volentis efficaciter. Secus est de mediis physicis, quæ non influunt movendo voluntatem intendentis, sed mota et applicata ab intendente, ut per virtutem suam producant effectum, qui est consecutio finis, et sic supponere possunt voluntatem et intentionem efficacem, non præcedere.

XVI. Communis tamen sententia contradicit sententiæ Vasquez in utroque dicto ipsius: nam dari efficaciam in actu intentionis finis ante actum electionis mediorum, et multo magis ante usum, et executionem eorum in re, imo efficaciam volendi media derivari ex efficaci intentione finis, docent communiter, qui tractant in prima secundæ de actibus voluntatis circa quæstionem XII et XIII, ubi agitur de intentione, et electione, et qui tenent Deum ordine intentionis eligere efficaciter

ad gloriam prædestinatos ante prævisa merita, quos infra referam tractando hanc difficultatem, disp. viii, art. 1. Et interim videri possunt Gonzalez, disp. LXXIII : Carmelitani super quæstione XXIII, art. iv, disp. ix : Suarez, lib. 1 de prædest. c. viii, et cap. xiv, et videri potest tomo 1. iii p. disp. v, sect. 1, et disp. x, sect. iv : Villegas, contr. xiii, et alii quos ibi citabimus. Quod autem ordo executionis non inveniatur solum in re positus, sed etiam in decreto voluntatis distincto a decreto, et actu intentionis, et electionis, tenent communiter omnes qui cum D. Thoma existimant usum esse actum elicitum a voluntate, et non solum a potentiis applicatis ab ipsa ad exequendum, quæ est sententia communis contra Vasquez 1-2, disp. XLVII, c. II, ubi negavit usum esse actum elicitum a voluntate, et eodem fundamento ductus negavit ordinem executionis, ut distinguitur ab ordine intentionis esse actum seu decretum voluntatis iii p. disp. XXIII, c. viii, referens se ad dictam disputationem XLVII, ex 1-2. Sed hanc ejus sententiam de usu voluntatis singularem appellat Montesi-nos 1-2, super quæstione XVI, art. 1, disp. ix, q. 1, et videri etiam potest Lorca super quæstione XVII, disp. XXII, ubi plures citant auctores contra Vasquez et similiter Suarez, lib. 1 de prædestinatione, c. xiv : Gregorius Martinez, 1-2, q. XVI, art. 1, dubio unico, eamque docuisse communem intelligentiam Thomistarum, Medinae, Conradi, et aliorum, et etiam extra scholam D. Thomæ.

XVII. Dicendum est ergo primo, ordinem intentionis habere efficaciam in sua linea, et ordine, id est, per modum radicis, et principii a quo incipit et originatur omnis efficacia : non tamen ibi compleri et consummari, seu exerceri totam ef-

ficaciam, sed in illis actibus qui pertinent ad ordinem executionis : ideo enim vocatur ordo executionis, quia executive exercet, et complet efficaciam intentam prius in ordine intentionis ; sicut etiam in efficientibus tota virtus operandi est in actu primo radicaliter in natura, et formaliter in potentia, sed executive, et exercite non est nisi in actione, et actu secundo, sic tota efficacia radicaliter, ut sic dicam, et originative est in ordine intentionis, sed exercite, et complete in ordine executionis. Et hoc verum est tam respectu mediæ physici quam moralis, tam respectu causæ immediatæ et proximæ quam remotæ et mediatæ, a qua movetur et pendet proxime.

Ratio hujus conclusionis est, quia ordo intentionis est ordo causalitatis ex parte finis, ordo vero executionis est ordo causalitatis ex parte efficientis, executio enim a causa exequente est, et hæc est causa efficiens. Quia vero causa efficiens non operatur nisi ut mota a finali, quia finis est cujus gratia agens operatur, oportet quod motio finis præcedat causalitatem efficientis, et sic ordo intentionis, qui est ordo finis, seu causæ finalis ut intentæ, et volitæ præcedat ordinem executionis. Quare ordo intentionis solum importat ordinem causalitatis finis, ut est movens ipsum efficiens ad agendum : ergo debet in hoc ordine causalitatis finalis habere efficaciam movendi finaliter, ante efficaciam ipsius agentis in efficiendo, imo ista efficacia in efficiendo ab illa in finalizando derivari debet. Et in hoc maxime apparet æquivocatio oppositæ sententiæ, quæ efficaciam solum consideravit uno modo, et in uno genere causæ, scilicet in genere causæ efficientis, et ideo non potuit percipere efficacem voluntatem, etiam in genere intentionis, ante-

quam sit volita et prævisa ipsa causa efficiens, vel etiam ipsa causa moralis ex qua procedit ille effectus.

XVIII. Cæterum negari non potest, quod non solum in genere causæ effectivæ, sed etiam in genere causæ finalis, quæ ordinem intentionis occupat, danda sit efficacia illius ordinis, et illius generis : nam etiam causa finalis suam causalitatem habet distinctam a causalitate efficientis, per quam movet ipsum efficiens ad operandum : ergo etiam debet suam efficaciam habere in genere finis moventis antecedenter et distincte ab efficacia causæ efficientis. Patet hæc consequentia, quia efficiens movetur a fine tamquam a causa antecedente se : ergo si de facto movetur, efficaciter movetur ante efficaciam ipsius efficientis, et influxum ejus in effectum : nam efficacia causæ, influxus causæ est, et per influxum suum habet efficaciam suam ; ergo si est influxus causæ finalis ante efficientem, est efficacia causæ finalis ante efficientem ; et sic ordo intentionis, qui est ordo causæ finalis, efficaciam habet in suo genere et ordine ante ordinem executionis, qui est ordo causæ efficientis, quia est ordo causæ exequentis. Rursus influxus, et causalitas finis non potest importare efficaciam in ratione finis, nisi etiam importet illam in ratione voluntatis, quia influxus finis est influxus in vi voluntatis, causat enim finis ut apprehensus et volitus : ergo efficacia finis est efficacia voluntatis, et sic dari debet efficacia voluntatis antecedenter ad actionem efficientis, quia illa efficacia voluntatis finis movet causam efficientem ut agat.

XIX. Nec dici potest quod ad hoc sufficit simplex affectus et volitio inefficax finis, qua posita moveri potest efficiens ad operandum, licet non per necessariam connexionem,

quia inefficax amor est. Non autem requiritur quod efficax sit, quia sic necessario traheret ipsum agens.

Sed contra, quia simplex affectus est ante actum intentionis, nec movet ad assequendum finem, sed solum bonitatem rei repræsentat, non ejus assecutionem : hoc enim pertinet ad intentionem quæ respicit finem relate ad media, per quæ assequendus est, simplex autem affectus pure respicit finem sine ullo respectu ad media : ergo ex tali simplici affectu (qui ideo simplex est, quia non duplicat affectum in ordine ad media) non potest per se sequi operatio, sed si sequitur, erit per accidens, et non ex intentione finis, quia si non proponitur ille finis ut assequendus (id enim pertinet ad intentionem) nec cum respectu ad media : ergo licet moveatur voluntas ad assecutionem ejus, et ad ponenda media, tamen fortuito, et per accidens movebitur, nec ex vi finis, aut humano modo. Patet consequentia, quia cum tali simplici affectu æque bene compatitur effectum non sequi illo invariato, et eodem modo se habente in ratione voluntatis erga finem : ergo ex vi sua non habet connexionem per se cum affectu : ergo neque influxum per se, quia influxus causæ fundatur in connectione, et perseitate cum effectum, vel effectus cum ipsa : ergo si non sequitur per se, solum sequetur per accidens, quando ex tali affectu sequitur. Nec dico, quod sequitur per se perseitate necessitatis, sed perseitate intentionis, et directionis, quæ solum habet locum in operantibus modo rationali, et ex fine, seu propter finem se agentibus. Et ubi non est connexio per se hujus directionis, sed ex tali affectu dirigente æque bene habet sequi effectus, vel non sequi, non est directio per se, sed fortuita. Nec obstat quod neces-

sario trahit per hanc determinationem ipsum agens, quia hæc necessitas est ex suppositione finis voliti, et consequenter est necessitas secundum quid, quæ libertati non obstat.

XX. Ex his autem deducitur, quod hæc efficacia finis in ordine intentionis, seu causæ finalis ita antecedit efficaciam causæ efficientis, quod etiam antecedit efficientiam, seu executionem causæ proximæ et immediatæ, et non solum remotæ, nec solum media physica, sed etiam moralia : nam respectu omnium istorum currit ratio facta, si quidem influxus finis, et efficacia ejus non solum movet causas remotas, sed etiam proximas ad operandum, et multo magis proximas, quia influxus finis non pervenit ad causas proximas, si mediantibus remotis, quæ movent et impellunt proximas, nec minus proximæ agunt ex directione finis, quia non agunt temere neque fortuito, sed alicujus gratia : ergo ex influxu et efficacia finis. Et similiter media moralia ut merita seu preces operantur ex influxu finis, et alicujus gratia : ergo supponunt efficaciam finis, non minus quam media physica. Nec obstat quod media moralia operantur movendo voluntatem operantis, atque adeo supponunt non esse motam : operantur enim non ut finis, nec ut id cujus gratia : meritum enim et preces non sunt finis, sed movent tamquam medium, et ratio quæ per se sufficit ducere ad finem in exercitio, sed movet alium ut ipse ducat. Itaque id quod faciunt media physica vi sua physica faciunt media moralia per motionem alterius, quem alliciunt ut faciat id quod media physica facerent. Movent ergo ut media, non ut finis, et ad executionem movent non ad intentionem ; et sic supponunt voluntatem motam per modum finis, moveat vero tamquam media

ut executioni detur finis. Et cum dicitur, quod se habent potius ut qualitas et conditio personæ, quam ut media, distingo : ut qualitas, et conditio requisita ad conferendum finem per modum præmii, concedo ; ut qualitas, et conditio requisita ad volendum finem simpliciter seu intendendum illi personæ, nego. Itaque qualitas meriti requiritur ad executionem dandi præmium, et movet agentem, non per modum finis, sed per modum medii, ut det præmium ; quia enim non est medium physicum, quod sua virtute potest finem assequi, et causare, oportet quod etiam in ratione medii moveat agens, ut physice causet. Quod si in ratione medii movet, supponit agens motum in ratione finis, et ita adhuc invenit quomodo causalitatem suam exerceat movendo efficiens. Quare ratio oppositæ sententiæ ex magna æquivocatione procedit, scilicet quia meritum operatur movendo, seu alliciendo ipsum agens, et non distinguit de modo movendi per modum finis, aut medii.

XXI. Quod autem dicitur, quod efficacia in ordine intentionis necessario respicit essentiam agentis proximi, et omnium causarum a quibus effectus immediate pendet, et consequenter earum existentiam, non tamen supponit, aut respicit illo actu intentionis causas remotas, sed per alium actum disponit de eis tamquam de mediis, omnino inconsequenter dictum est. Etenim ut per illud decretum efficax Deus videat illam actionem et illas causas proximas a quibus pendet effectus, etiam debet illas videre ut operantes actu, et agentes, alioquin si agentes non videt, neque actionem videbit ; nec sufficit videre illas existentes, nisi videat etiam operantes ; sed si videt operantes actu, etiam debet videre causas remotas earum, quia actua-

lis operatio causæ proximæ non procedit nisi ex motione causæ remotæ et ejus impulsu : a causis enim remotis incipit actio et ordo efficiens : ergo id consequenter dicitur, quod causas remotas remittit Deus ad aliud decretum quod pertinet ad ordinem executionis, et causas proximas videt in decreto efficaci ipsius effectus. Patet consequentia, quia non potest ordo intentionis esse efficax per se, nisi videat effectum egredientem a causa et causis immediatis, neque egredientem effectum potest videre, nisi videat actionem, et efficientiam qua egreditur, sed neque potest videre hanc actionem et efficientiam nisi videat causam illam agentem immediatam esse motam a causis remotis et mediatis, quia ex connexionem, et continuatione cum illis operatur : ergo ex ipso quod videt causas proximam operantem, videt esse motam a causis remotis et mediatis : ergo non indiget alio decreto sequenti, ut videat et determinet causas remotas ut moveant proximam, si quidem jam vidit movisse illam, hoc ipso quod eam in actu producere vidit, ut motam ab istis.

XXII. Dico secundo : Ordo executionis non solum est executio realis, et in re posita, sed est decretum, et actu voluntatis distinctus ab ordine intentionis, et derivatus ex illo.

Ratio est, quia ordo intentionis, ut dictum est, est ordo causæ finalis, ut influentis per modum finis in causam efficientem, ut agat : finis enim movet causam efficientem, et efficiens gratia finis operatur : finis autem movet, ut cognitus, et apprehensus, et mediante apprehensione sui et amore : ergo oportet quod immediatum efficiens quod movetur a fine, sit voluntas : ergo primus effectus finis postquam est amatus et intentus a voluntate, est

ut voluntas velit efficere, et voluntarie efficiat, et sic ordo executionis, seu efficientiæ necessario debet inveniri in voluntate post decretum intentionis.

Prima consequentia probatur, quia finis causat alliciendo, et movendo metaphorice : per alliciendam autem solum movetur inclinatio, et voluntas : ergo si finis movet causam efficientem, oportet quod moveat causam efficientem movendo inclinationem ejus ; hæc enim solum est quæ movetur per alliciendam : ergo inclinatio est immediatum efficiens quod movetur a fine, et ab ordine intentionis, ut scilicet voluntas non solum efficiatur, sed etiam efficiat et efficienter operetur, licet ex uno fiat continuatio ad aliud, scilicet ex affectu ad affectum

Secunda vero consequentia patet, quia voluntas non redditur efficiens per hoc præcise quod sit affecta fini, et amans ipsum finem, sed ulterius per hoc quod velit efficere, et media proposita sibi executioni mandare, quia pro executione ipsa major virtus et robur requiritur, et majores difficultates se offerunt, quam pro toto ordine intentionis in voluntate componendo et fabricando : ergo non sufficit intentio finis quantumcumque efficax in finalizando, nisi pro executione re ipsa facienda novo decreto et ordine assistat voluntas et instet operi, tum ut voluntarie efficiatur, tum ut difficultates ex voluntatis inclinatione superentur. Ex hoc enim fundamento probabitur infra disputatione septima, prædestinationem, et in universum providentiam omnem quæ deservit ordini executionis requirere specialem actum qui dicitur imperium, et usum, ut vincantur difficultates in executione inventæ ; et et ideo principalis actus prudentiæ est imperium, quia respicit princi-

pales difficultates vincendas, quæ sunt in executione, ut docet S. Thomas 2-2, q. XLVII, art. VI. Et de hoc etiam latius agemus Deo dante 1-2, q. XVI et XVII, ostendendo dari hunc actum usus elicitum a voluntate, et non solum a potentiis imperatis, et actum imperii etiam post electionem ex eodem fundamento, quia necesse est voluntatem decreto suo firmari, et velle executionem, etiam contra impedimenta, quæ se offerunt in exequendo; quod si nulla impedimenta sint, saltem ut executio ipsa voluntarie fiat, et potentiæ exequentes, quæ voluntati ministrant, voluntarie moveantur ad opus, quod nullo modo stare potest, nisi voluntas ipsa velit efficere, et potentias illas movere, atque ex tali voluntate, ipsæ potentiæ libere et voluntarie exequantur. Ordo ergo executionis non debet inveniri solum in re, id est, in ipsis potentiis executivis, in quibus invenitur ut in exequentibus, sed etiam in ipsa voluntate applicante per actum suum et inclinante, ut non mere naturaliter exequantur, sed voluntarie, scilicet ut a voluntate motæ, et applicatæ. Voluntas autem non applicat executivas potentias causalitate finali, et ordine intentionis, sed causalitate effectiva et applicativa, quæ præsupponit, et oritur ex causalitate finis, si quidem agit gratia ipsius; ergo ordine executionis, et ita hic ordo invenitur in voluntate distinctus ab ordine intentionis.

XXIII. Dices: Invenitur distinctus ab ordine intentionis inefficax, seu ab affectu simplici a quo initiatu totus ordo intentionis, non autem ab ordine intentionis efficax, quia hic includit etiam consultationem de mediis, et totam volitionem ejus quod exequendum est, et modi exequendi, et antequam executionem non velit, efficax non est.

Cæterum ista responsio æquivocat

valde in illo nomine efficax, sumendo illud uno solum modo, scilicet pro efficacia efficientis, nec distinguit illud ab efficacia finis intra genus, et latitudinem causæ finalis, in quo tamen genere etiam efficacia danda est, quia etiam finis de facto causat, et movet ipsum efficiens ut agat, et sit intra suum genus causandi efficaciam habere debet, quatenus finalizat, et movet de facto, distinguiturque ab inefficaci fine, quia finis inefficax solum movet ad amandam bonitatem in affectu, non ad quærendum se in effectu, ideoque non respicit finem relate ad media, aut si respicit media, non multum curat, sicque languet circa effectum, et sic compatitur secum quod ex vi talis amoris non sequatur electio. Finis autem sub efficacia finis consideratus respicit finem ut assequendum et relate ad media, sicque non movet solum ad amorem bonitatis suæ, quæ est simplex affectio, sed ad assecutionem sui movet ipsum efficiens, et reddit inclinationem voluntatis non solum affectuosam, sed effectricem. Quod vero dicitur, ordinem intentionis ut efficacem includere consultationem, et totam volitionem eorum, quæ postea in re facienda est, dicimus confundi in hac parte ordinem volitionis comparative ad ordinem executionis, cum ordine totius volitionis comparatione ad executionem in re. Dicimus quod tota executio, quæ sit in re prius est volita, et in ipsa voluntate præcedit quidquid agitur in re ut volitum: sed tamen in ipsa voluntate præcedit duplex ordo, et uterque efficax in sua linea et ordine, antequam fiat effectus in re; alter ex parte finis, ut in intentione, seu ut finalizante, alter ex parte efficientis ut inclinantis ad efficiendum executive. Et primus ordo non respicit consultationem de mediis, et ipsam applicatio-

nem usumque voluntatis ut media ponantur, nisi in quantum hæc dependent a fine, quia in genere, et linea finalizandi ea respicit, et non aliter, sed in quantum effective fiunt, vel efficiunt, aut operantur ex præsuppositione finis, ad alium ordinem pertinent, nempe ad ordinem executionis, qui est ordo efficientis, non solum efficientis in re, et ex parte potentiae executivæ, sed efficientis ex parte voluntatis inclinativæ ut voluntarie exequatur.

XXIV. Unde in præcedenti tomo, in connexionem partium D. Thomæ agentes de actibus voluntariis in prima secundæ distinximus actus pertinentes ad ordinem intentionis, et executionis. Quod ordo intentionis versatur circa finem, et concluditur tribus actibus voluntatis duobus absolutis, et qui pertinent ad simplicem et inefficacem amorem, scilicet primus amor finis, et fruitio imperfecta seu complacentia de illo et tertio actu non jam absoluto, sed comparativo, qui respicit finem, non solum in se, sed ut consequendum relate ad media, et hic actus est efficax ordine intentionis, quia finem respicit non solum ut sistentem in se, et in sua bonitate, sed ut se effundentem supra efficiens, movendo ipsum, et super media, ut ad assecutionem respiciant. Post istos tres actus incipit ordo actuum circa media adhibenda, et in illis incipit ordo executionis : sed tamen iste ordo applicans media et tractans de illis, prius habere debet illa in affectu, deinde in effectu. In affectu habet primo, consultando et inquirendo de illis si sit aliquod dubium aut difficultas, et sic consultata media proponit voluntati, deinde illa media placent per consensum, et tandem determinatur illud quod exequendum est per electionem. In effectu vero incipit executio realis ab imperio præcipiente et ordinante

ut applicentur media; deinde est usus, qui est actus voluntatis applicantis potentias, et media voluntarie ad exequendum, tandem fit executio, et assecutio finis. Videatur ibi. Exempla autem facile possunt occurrere.

XXV. Instat Vasquez argumento quod sibi valde efficax videtur disputatione illa LXXXIX, c. VII, in quarto loco, et repetit illud III p. disp. XXIII, c. VIII, num. XCVIII, ad quod inquit adversarios non respondisse; jam si semel Deus vult aliquem finem absolute, et efficaciter ante visa et decreta media, nunquam poterit ordine executionis propter illa media velle talem finem : sed Deus vult aliquem finem intuitu mediorum, ut vult dare gloriam propter merita in executione : ergo oportet quod illudmet motivum resplendeat in ordine intentionis, et quoad hoc non distinguetur uterque ordo tamquam distinctum decretum in voluntate, quia non potest habere distinctum motivum. Consequentia constat, et minor patet, quia vere et proprie dicitur Deus velle dare gloriam propter merita in executione, si quidem non coronat nisi eum qui legitime certaverit, et per merita mensurat præmium : ergo intuitu meritorum dat gloriam. Major vero probatur, quia quando in re et in executione ordinate proceditur ex uno medio ad aliud aut per unum medium in executione attingitur assecutio finis, non dicitur unum esse volitum intuitu alterius et propter aliud, licet dicatur ex uno sequi aliud, sicut, v. g. si quis vocat chirurgum ut scindat venam, et ex scissione sequitur sanitas, non dicitur sanitatem velle intuitu scissionis, aut scissionem intuitu chirurgi, licet videat a chirurgo fieri, et sequi scissionem venæ, et ex scissione venæ sequi sanitatem : ergo similiter non dicetur Deus intuitu

meritorum velle gloriam dare, sed ex meritis velle ut sequatur gloria. Si ergo vere dicitur intuitu meritorum velle gloriam, illa merita seu media fuerunt in ordine intentionis, quod est manifestum signum non esse efficacem ordinem intentionis, nisi includat in se ipsa media.

XXVI. Respondetur distinguendo majorem : si Deus semel vult aliquem finem ante decretata et prævisa media, non poterit etiam ordine executionis velle finem propter media, si ly propter dicat causam finalem, et cujus gratia, concedo ; si ly propter dicat causam præparativam et dignificativam subjecti, quod reducitur ad causam materialem, et ex parte subjecti se tenentem, nego. Ad minorem : Deus vult aliquem finem intuitu mediorum, sicut gloriam intuitu meritorum, distinguo ; si ly intuitu dicat vim causæ finalis, et cujus gratiæ, nego ; si ly intuitu dicat causam dispositivam, aut dignificativam subjecti, et ex parte ejus se tenentem, concedo. Et sic non oportet quod in ordine intentionis resplendeat illud medium, seu illud meritum ut motivum cujus gratia, et ex parte finis se tenens : revera enim merita non se habent ut finis cujus gratia, sed ut dignitas subjecti, et tamquam causa dispositiva ad præmium, et sic tamquam intuitu dispositionis, et dignificationis subjecti, aut intercessionis sese habeant ut preces, non tamquam intuitu causæ finalis datur præmium. In quo non tenent illa alia exempla quæ adducit p. Vasquez, quia solum se habent ut media physica, non ut moralia, et sic non dignificant subjectum, aut disponunt, ut intuitu eorum dicatur finis dari in executione, v. g. quod intuitu chirurgi dicatur scindi vena, aut intuitu scissionis dari sanitas, quia in his mediis physicis sequitur finis ad ea, ut effectus ad

causam efficientem, in mediis autem moralibus non sequitur sic ad illos effectus, sed datur ratione et intuitu illorum tamquam allicientium, ut subjecto sic disposito, aut dignificato conferat præmium. Unde in quibusdam mediis habet locum dicere quod intuitu eorum detur finis, in aliis non. Et mirum est in re tam clara invenisse difficultatem Vasquez, et argumentum hoc alienius momenti reputasse. Et ex ejus solutione constat, non esse negandum ordinem executionis in voluntate post ordinem intentionis, sed ordinem executionis derivari ex ordine intentionis, et posse aliquando etiam in ipso ordine executionis verificari, quod intuitu alicujus medii detur finis, quando medium morale est, aliquando non, quando est solum medium physicum, et ad illud sequitur executio finis.

XXVII. Dices secundo : Ex Vasquez illud axioma : Primum in intentione est ultimum in executione, non intelligitur, quod utrumque inveniat in mente ; sic enim utrumque esset in intentione, et in affectu, sed unum in mente, aliud in re ; ponere autem utrumque in mente et in decreto voluntatis nullus unquam docuit.

Confirmatur, quia etiam nos quando aliquid intendimus, statim ad opus procedimus, neque id repetimus quando consultamus, aut decernimus de re : ergo multo minus Deo debemus tribuere illa duo decreta, sed statim post ordinem intentionis potest operari.

Ac denique modus iste loquendi usitatus est, quia Deus vidit Petrum futurum sanctum, voluit ei dare vitam æternam, non autem voluit dare vitam æternam ut sanctus esset : ergo non sunt ponendæ istæ duæ prioritates in decreto Dei.

Respondetur quod licet exequi in effectu solum sit in re, exequi ta-

men in affectu seu inclinatione et in præparatione et ordinatione exequendi etiam in mente invenitur, sed non omnis affectus et decretum mentis est intentio, sed solum illa quæ versatur circa finem relate ad media. Inde vero resultat alius affectus, seu decretum præparans et ultimo inducens executionem, ut voluntarie fiat.

Ad confirmationem respondetur, quod nos semel intento fine non repetimus ipsum directe in se et formaliter, sed repetimus virtualiter quatenus in volitione mediorum semper virtualiter operatur finis, et ex illo deducitur decretum de executione, et ultima executio ipsa in re. Et sic attribuitur etiam Deo. Ille autem modus loquendi, scilicet quia Deus videt Petrum futurum sanctum vult ei dare vitam æternam, est verus in ordine executionis, non in ordine intentionis. Cum autem dicitur Deus non vult dare vitam æternam ut simus sancti, si ly ut dicat causam finalem, verum est: non enim finis vitæ æternæ est sanctitas nostra; si autem ly ut dicat effectum consecutum ex fine, sic Deus vult dare vitam æternam ut simus sancti, quia ex eo quod vult dare vitam æternam ut finem, sequitur quod det nobis sanctitatem et gratiam ut media.

XXVIII. Denique instabis: Nam Deus quando procedit ordine intentionis ad volendum finem, procedit cum comprehensione perfectissima omnium mediorum, et sic non indiget ulla consultatione et inquisitione eorum; neque etiam ulla difficultas, aut impedimentum respectu hujus datur, quia totum dependet a se, et ipsa a nullo, et sic si aliquod impedimentum, aut difficultas ponitur, est qui ipse vult: ergo non indiget aliquo ordine executionis distincto ab ordine intentionis, nec aliquo decreto voluntatis per modum impe-

rii vel usus ad tollenda impedimenta et vincendas difficultates.

Respondetur istos ordines non distingui in Deo quasi plures actus ex parte Dei, sed unus et idem actus est, solumque distinguitur penes diversa connotata, et respectus seu formalitates ex parte objectorum, sic enim distingui solent diversa decreta et instantia rationis in Deo, ut mox dicemus. Et sic licet omnia media Deus simul ex parte sua cognoscat et comprehendat, tamen etiam videt ipsa inter se ordinari ad invicem, et unum causari ex alio, aut etiam ex fine, sicut dicitur Judith. ix: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti.* Et sic ille actus Dei ut tangit finem, potest sufficienter distingui ex parte diversorum objectorum a se ipso, ut tangit media derivata ex tali fine. Et quando dicitur quod non est aliqua difficultas aut impedimentum vincendum per decretum divinum, distinguo: nulla est difficultas respectu ipsius Dei, et potentiæ ejus, concedo; nulla est difficultas ex parte ipsorum objectorum, quatenus unum impedit aliud, aut ei repugnat, nego. Et sic ratione ipsorum objectorum requiritur actus imperii et usus, qui est idem omnino actus cum actu intentionis ex parte Dei, sed distinguitur ex parte objectorum, in quibus procedit executive, non tollendo difficultates aliquas, et impedimenta, quæ respectu Dei impedimenta sint, sed quæ inter ipsa objecta impedimenta et difficultates esse solent. Et Deus ut intelligitur præparare et disponere quomodo ista impedimenta tollantur effective et executive, intelligitur habere ex parte decreti sui ordinem executionis; ut autem intelligitur velle aliquem finem in ordine ad quem præparat, et exequitur ista, dicitur habere ordinem intentionis. Inquisitionem autem et consul-

tationem de mediis non habet, quia hæc dubitationem supponunt, et consequenter imperfectionem, sed Deus habet consilium solum quoad rationem certitudinis, et resolutionis de agendis, et sic solum operatur secundum consilium voluntatis suæ, non ex consultatione dubietatis suæ. Plura ad hæc pertinentia dicemus infra d. vii, de prædestinatione.

QUOMODO INSTANTIA ET SIGNA RATIONIS IN DEO DISTINGUANTUR, ET SECUNDUM QUÆ CONNOTATA?

XXIX. Cum actus divinus sit unicus et simplicissimus, omnia objecta sua indivisibili modo complectens, inter quæ objecta datur ordo et distinctio, et unum est propter aliud ex parte rerum volitarum, licet non ex parte volitionis divinæ, oportet quod ipse actus voluntatis divinæ comprehensivus omnium istorum objectorum sic se habeat erga illa, quod gerat vicem plurium actuum, ita quod ea quæ nos per plures actus volumus, et attingimus, Deus unico actu gerente vicem omnium istorum, et eminenter illos continente attingat. Unde dat locum ad considerandum in illo actu quasi diversa officia, et diversas terminationes, et respectus ad diversa objecta, quibus quasi dividitur, et distinguitur non entitative, sed respective, et terminative, sicut etiam distinguimus ideas in Deo non entitative, sed respective, quia licet ex parte Dei sint unus et idem conceptus, seu species expressa, tamen ut accommodatur uni creaturæ formandæ, eo modo quo formabilis est, et quo alia non est formabilis, resultat diversus respectus in illo conceptu ad unam creaturam, quam ad aliam, sub quo respectu denominatur ille conceptus, idea, et forma istius, seu formativa is-

tius, et non alterius. Sic ergo actus voluntatis divinæ, ut decernens circa unam creaturam, et volens illa, intelligitur ut distincto modo se habens in decernendo, seu respiciendo istam creaturam, atque in recipiendo aliam, et sic illemet actus secundum diversos respectus gerit vicem plurium actuum, seu decretorum respective, cum in se sit unus entitative. Nec præmissa est ista distinctio decretorum, et ordo eorum a patribus, et familiaris valde facta est scholasticis, qui non possunt plene explicare modum, quo divina voluntas disponit de creaturis, et decernit de illis, nisi secundum istos respectus et connotationes, analogia desumpta ad nostros actus, quibus sic volumus et decernimus de objectis. Unde S. Prosper in epistola ad Augustinum, quæ est ante librum de prædestinatione sanctorum, agens de distinctione præscientiæ a proposito, seu decreto Dei: « Licet, inquit, dividi præscientia a proposito temporali distinctione non possit, præscientia tamen quodam ordine fit subnixa proposito, etc. » ubi fatetur distinctionem realem non esse inter propositum et præscientiam seu prioritatem et antecedentiam durationis, quod significat temporalis distinctio, posse tamen esse distinctionem virtuales, seu secundum aliquem ordinem, et respectum. Et D. Thomas infra q. xxiii, art. iv dicit: « Electionem et dilectionem Dei esse priorem nostro modo intelligendi prædestinatione. » Et in hac quæstione art. v docet: « In Deo non dari ordinem ex parte actus, ita quod velit hoc propter hoc, sed ex parte objectorum, quia vult hoc esse propter hoc. » Ergo instantia, seu prioritates, et signa atque decreta distinguimus in Deo, ex comparatione, et connotatione ad objecta quæ vult, prout in illis ob-

jectis distinctio, et antecedentia, aut prioritas est.

XXX. Difficultas autem est in duobus. Primum, an decreta Dei, et actus liberi distingui a nobis non possint, nisi ex parte objectorum respondeat diversa aliqua mutatio, respectu cuius diversa decreta distinguantur, an vero sine tali diversitate, ex parte objectorum possint diversa decreta assignari et distingui.

Secundum est, qua regula utendum sit ad designanda, et distinguenda ista instantia, decreta, et prioritates in Deo, cum constet posse sub eodem decreto multa et diversa objecta contineri. Sicut nos etiam possumus multa velle unico actu, et e contra posse circa eandem rem plura decreta, aut instantia vel prioritates distingui.

XXXI. Circa primum valide inter se digladiatur Vasquez, et Suarez, et unusquisque suos habet sectatores. Vasquez enim in hac prima parte, disp. LXXXII, c. VI, docet sine mutatione rerum inter se non posse varias ordinationes divinæ voluntatis, aut ordinem instantium assignari. Et idem significaverat d. xcvi, c. IV. Suarez autem, lib. I de prædestinatione, c. xv, oppositum sentit, scilicet non esse necessarias diversas mutationes in rebus extra, ut varientur decreta in Deo, sed sufficere extrinsecum aliquem respectum, vel denominationem ad varian- da decreta. Et idem affirmat libro II de scientia conditionatorum, c. VII, et tomo I, III p. disput. V, sect. I, et aliis locis.

Fundamentum Vasquez in eo stat, quia non potest rebus omnino eodem modo se habentibus, et invariantis, duplex contradictorium de eodem prædicari, v. g. quod Deus velit incarnationem Christi propter solam hominum salutem, et quod non velit eam propter solam hominum salutem: ergo oportet ad hanc

contradictionem verificandam, dari aliquam mutationem, et variationem realem, in qua illa contradictio possit verificari: sed ex parte Dei nulla datur: ergo tota debet esse ex parte creaturæ, alias de eodem subjecto invariato duo contradictoria verificarentur.

XXXII. Et hinc confirmatur universaliter hæc ratio, quia decretum divinum non potest libere tangere de novo creaturam per mutationem sui: ergo per mutationem creaturæ. Patet consequentia, quia ista nova attingentia, et novum decretum fundat novum respectum inter voluntatem divinam et creaturam, novus autem respectus non potest fundari sine aliqua mutatione alicujus extremi, ergo si ista mutatio ex parte Dei assignari non potest, ex parte creaturæ assignanda est, aut variatio decretorum danda sine variatione respectus, quod intelligi non potest: nam ad unam creaturam sub uno respectu et ratione, unica voluntas Dei sufficit.

XXXIII. Fundamentum autem Suarez sumitur ex diversis exemplis, et inconvenientibus ad quæ deducitur opposita sententia. Exemplum sunt: nam in primis potest Deus aliquid privativum morale facere, v. g. tollere obligationem moralem, nulla reali mutatione in homine facta, v. g. relaxare obligationem voti per solam dispensationem suæ voluntatis, quæ relaxatio nihil ponit in homine, et tamen habet voluntatem in Deo. Potest etiam remittere omnem pœnam temporalem debitam in purgatorio, aut sola sua voluntate, aut ad preces alicujus sancti, vel ob ejus merita, et tamen remissio illa nihil ponit in homine, sed est extrinseca condonatio. Potest tertio, velle plures negationes, quæ aliquando maxime conducunt ad evadenda peccata, aut ad alios effectus, v. g. quod homini non oc-

currat memoria alicujus injuriæ, vel alterius tentationis, quæ si occurreret, fatigaret ipsum, et in peccatum impelleret, et tamen illa negatio memoriæ, seu oblivio actualis nihil ponit in homine. Nec potest hic accommodari responsio, quæ ad voti relaxationem datur a Vasquez disputatione illa LXXXII, c. VI et ab aliis, quod illa relaxatio debet habere adjunctam revelationem, et manifestationem Dei de tali relaxatione, alias nihil operabitur, vel etiam, ut alii dicunt, destruendo fundamentum vel subjectum hujus obligationis, v. g. destruendo hominem, qui emisit votum, vel in vinculo matrimonii tollendo uxorem per mortem, qua mortua, cessat vinculum. Sed nos de hoc modo relaxandi non loquimur, sed de illo qui potest fieri a Deo vivente homine, et tamen potest Deus irritare, et totaliter tollere obligationem voti; si enim pater potest irritare vota filii, et non ponit in illo aliquid reale, cur non poterit Deus cujuscumque hominis irritare vota? Contra primum autem modum instat Suarez, quia ibi est duplex volitio, alia tollendi obligationem per dispensationem, et condonationem extrinsecam tantum, alia revelandi id alteri, ut operetur ex relaxatione voti, et tamquam non obligatus. Et licet hæc requiratur ut conditio ad hoc ut iste sciat se non esse obligatum, et sic operetur, tamen ad relaxationem ipsam et obligationem vinculi ista voluntas non tollit illud formaliter, sed illa prior condonativa, quæ nihil ponit in homine. Et præterea ponamus, quod Deus nihil illi homini revelet de tali relaxatione, sed aliquantulum post vel interim ne ipse peccet contra tale votum, non concurret cum ipso ut habeat memoriam voliti, totum hoc est negativum, et nihil ponit in homine, et tamen ponit voluntatem in Deo. Præterea in rela-

xatione pœnæ temporalis non requiritur revelatio ista, neque ad hoc ut Deus auferat occasiones peccandi, et oblivionem immittat, vel non concurret ad memorandum, ista enim sine revelatione, aut intimatione aliqua suos effectus habent, sine ulla enim revelatione potest Deus post remissum peccatum, totam pœnam temporalem remittere sola sua voluntate: sicut enim remittit eam in baptismo, quia vult; in Sacramento autem poenitentiae non remittit totam pœnam, etiamsi in baptismo aliquando non major infundatur gratia, quam in poenitentia; posset ergo si vellet extra Sacramentum totam pœnam remittere, si vellet, sicut vult in baptismo. Illa autem voluntas si adesset, non poneret novam mutationem realem in homine, sed solum denominationem moralem non habendi obligationem ad pœnam post hanc vitam: ergo sine effectu reali ad extra, potest Deus novam habere voluntatem et decretum.

XXXIV. Et confirmatur amplius ista sententia, quia Deus potest eamdem rem in se omnino invariata velle ex diverso fine et motivo per diversa (et in sententia opposita etiam ex fine inefficaciter volito, et non ponendo in re: fatentur enim Deum ex gloria inefficaciter volita omnibus hominibus producere omnes, et quosdam de facto salvare, alios non: potest etiam habere voluntatem alicujus conditionati non ponendi in re unquam, sicut habuit voluntatem ut Joas devastasset Syriam, si septies jaculasset terram IV Reg. XIII, quam tamen non vastavit, nec jaculo septies percussit. Non ergo requiritur necessario mutatio aliqua realis ex parte objecti ut dicantur esse diversa decreta in Deo. Antecedens quoad voluntatem de re conditionata constat exemplo adducto,

et ad modum illius potest Deus habere circa alias res similem voluntatem et decretum: ibi autem connexio illa inter res ita disparatas non nascebatur ex aliqua connexione, et ordine rerum inter se. Quæ enim erat connexio inter percussiones illas, cum jaculo in tali numero, et percussione Syriæ usque ad consummationem? Erat ergo illa ordinatio, et connexio solum ex voluntate Dei, et tamen illa voluntas nihil ponebat in illis rebus. Nec obstat quod posuit aliquid ad extra, scilicet revelationem illius facti, aut promissionem sic adimplendi. Contra enim est, quia hæc revelatio nihil posuit nisi in mente prophetæ, cui Deus revelavit, in rege autem Joas, in jaculo ejus, in Syria percutienda nihil posuit, nec connexionem illam inter percussione terræ, et Syriæ fecit revelatio, sed supposuit, et solum manifestavit: ergo licet voluntas revelandi aliquam mutationem posuerit in eo, cui revelatio facta est, tamen voluntas percutiendi Syriam nihil posuit in ea, neque in jaculo, et rege percutiente terram et tamen in Deo fuit voluntas de tali connexione. Est ergo voluntas libera in Deo sine aliquo effectu ad extra in eo circa quod est voluntas.

XXXV. Quoad voluntatem autem et decretum diversum propter solum diversum finem, re ipsa omnino invariata manente, constat in decreto incarnationis, quæ est volita ex vi hujus decreti ob redemptionem generis humani, ita ut si homo non peccaret, Christus non veniret, et tamen posset Deus ob alium finem, eandem incarnationem velle, et tunc haberet aliud decretum: posset enim venire propter redimendum Angelum, aut propter exaltationem universi, non autem ad redimendum hominem. Et similiter Deus potest aliquod beneficium no-

bis exhibere propter diversa motiva, seu fines, v. g. dare homini eandem gloriam liberaliter, ex dono suo, aut ex meritis, et pluviam dare propter abundantiam frumenti, et cursum causarum naturalium servandum, aut propter preces, et miseriam pauperum: qui fines nihil reale variant in pluvia, et tamen diversa voluntas in Deo est. Et præsertim hoc urgeatur quando finis non est in re ponendus, neque efficaciter intentus, ut admittunt oppositi auctores, ut si Deus producat omnes propter gloriam, quam non omnibus largiturus est: et in eorum sententia ex gloria inefficaciter omnibus volita, tam reprobis quam prædestinatis movetur Deus ut ex fine ad eligendum aliquos ad gratiam: tunc illa voluntas finis inefficaciter voliti, ut ipsi dicunt, quid ponit in rebus ad extra; et tamen Deus habet voluntatem circa talem finem: vult enim omnes homines salvos fieri, et ista salus non fit in omnibus: sufficit ergo ad voluntatis actum, seu decretum in Deo aliquid volitum conditionata voluntate et inefficaci, licet in re nihil mutationis ponat.

XXXVI. Ad hæc non habent oppositi auctores quid respondeant, licet non modice se affligant, nisi vel dicendo aliquam variationem realem dari ad extra quando Deus vult aliquid diverso decreto propter diversum finem extrinsecum, v. g. revelationem aliquam talis voluntatis, aut promissionem, aut pactum, vel aliquem alium effectum, quem nos ignoramus, vel saltem aliquem effectum negativum a parte rei, scilicet non ponendi illum finem propter quem alias posset esse volita talis res, aut quod talis finis non moveat voluntatem divinam, licet semper sit cognitus a Deo. Ad decreta vero conditionata negant ea de facto dari in Deo, sed solum esse conditionata ex parte actus, non vero