



Clypeus Theologiæ Thomisticæ

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Voluminibus Comprehensus

Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de
Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non
Dissertationem Theologicam de Probabilitate

Gonet, Jean-Baptiste

Coloniæ Agrippinæ, 1671

Disp. II. De voluntario libero

[urn:nbn:de:hbz:466:1-78232](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-78232)

143 Observandum tamen, in hoc casu duo esse distinguenda; primum est emissio sagittæ, vel occisio animalis secundum substantiam; alterum est occisio inimici, in quantum huiusmodi formaliter: primum est omnino voluntarium, sicut est de facto cognitum; secundum vero non est voluntarium, quia non est cognitum; cognoscit enim emittens sagittam se occidere animal, sed ignorat hoc animal esse hominem, & hostem suum.

144 Dices, adesse simul cum intentione feram occidendi habitalem voluntatem, seu inclinationem occidendi inimicum, à qua occisio inimici sub specie feræ potest dici voluntaria.

Sed contra: Voluntas seu inclinatio habitualis non sufficit ad causandum seu denominandum voluntarium in actu, sed tantum in potentia: Ergo à voluntate seu inclinatione habituali occidendi inimicum, non potest talis occisio vel quæcumque alia actio, dici voluntaria. Præsertim, quia si voluntas habitualis sufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non solum illa actio quæ de facto inimicus sub specie feræ occidit, sed omnes alie, quotquot ab illo homine exercerentur, essent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis; quia non est minor conjunctio huiusmodi actionum ad illam habitalem voluntatem, quam prædictæ occisionis; neque est major ratio cur potius in istam quam in illas influat talis voluntas. Ex quo inferes, quod licet cum intentione occidendi feram esset simul volitio actualis occidendi inimicum, non ideo hæc volitio conferret illi malitiam, nec occisionem illam actu volitæ denominaret; quia scilicet non imperaret illam, sed merè per accidens & concomitantem ad illam se haberet. Idem dicendum, si quis cum ignorantia invincibili latens inimici mitteret sagittam, eò animo ut se exerceret ad occidendum postea inimicum, vel optando illum adesse ibi, vel feram quasi ejus statuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem: quia animus illius non est occidere ibi & tunc inimicum, quem abesse putat, sed duntaxat cedere feram, quasi ejus statuam, vel exerceri ad illam alio tempore transfingendum.

145 Dices: Volitio conditionata sufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium secundum quid: Ergo ab isto actu conditionato: si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem, potest occisio inimici sub specie feræ, dici voluntaria secundum quid.

146 Respondeo, volitionem conditionatam sufficere ut aliquid denominetur voluntarium secundum quid, quando adesse illius cognitio, secus autem, si sit ignorantia illius; quia repugnat quòd aliquis voluntariè tendat, etiam sub conditione, in illud quod omnino ignorat; unde cum venator, dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occisio inimici sub specie feræ, à volitione illa conditionata nequit esse voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

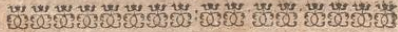
147 **O**BJICIES primò contra istam conclusionem: Respectu subiecti apti non datur medium inter formam & privationem; sed enim

A v.g. necessariò est videns vel cæcus: Sed actu humanus est subiectum aptum respectu voluntarii & involuntarii: Ergo omnis actus humanus debet esse voluntarius vel involuntarius; & per consequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non potest esse non voluntarius, sed necessariò debet esse voluntarius aut involuntarius privativè.

148 Respondeo, concessâ Majori, distinguendo Minorem: Actus humanus, cui adesse scientia, est subiectum aptum respectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem; cui deest scientia; nego Minorem; Actui autem ex ignorantia concomitante procedenti deest scientia, & ideo non convenit illi quod sit voluntarius vel involuntarius, sed solum quòd sit non voluntarius; sicut lapidi, quia non est subiectum aptum ad visum, non convenit esse videntem vel cæcum, sed solum non videntem.

149 **O**BJICIES secundo: Intantum ignorantia causat effectum, in quantum removel scientiam, quæ si adesset, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removel scientiam quæ impediret effectum, imò potius, si adesset talis scientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; siquidem si ignorans sciret ibi esse inimicum, libentius ipsum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo causat hunc effectum.

150 Respondeo, ignorantiam concomitantem non esse causam effectus secundum entitatem vel substantiam, aut secundum aliquid positivum; sed tantum secundum aliquid purè negativum; scilicet quantum ad rationem non voluntarii in eo inclusam: quare si adesset scientia, produceretur idem effectus, quantum ad entitatem & substantiam, v.g. eadem emissio sagittæ & occisio hominis; non tamen quantum ad rationem non voluntarii, siquidem esset tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, seu rationem illam non voluntarii, impediret scientia, si adesset. Unde in forma respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: scientia, quam removel ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad substantiam, concedo; quantum ad rationem non voluntarii, nego.



DISPUTATIO II.

De Voluntario libero.

QUIA inter species voluntarii non infimum locum tenet liberum, illudque est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, hanc disputationem præcedenti adjungimus, ut existentiam & naturam libertatis declarem, priusquam de actibus humanis, eorumque moralitate, disseramus.

ARTICULUS I.

An in statu innocentie, & natura lapsæ, libertas indifferentia in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, varique Hæreticorum errores referuntur.

150 **O**PORTET prius nominum similitudines, quasi ramos obviantes abscondere (inquit Cassiodorus) ne semitam disputationis nostræ vocabulorum consonantium sylva, umbrosis imaginibus videatur intexere. Unde quia libertas variis significationibus minus propriè & latè dicitur usurpatur, seu quia multiplex libertatis genus sub eisdem nominis velamine lateat; velum hoc libet paululum atollere, & varias libertatis acceptiones seu divisiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis divisio est, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quàm eleganter prosequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triples est nobis proposita libertas, à peccato, à miseria, à necessitate.* Hanc ultimo loco positam consulit nobis in conditione naturæ; in primam refertur à gratia: media nobis reservatur in patria. Dicatur ergo prima libertas natura, secunda gratia, tertia vita, vel gloria. Primum namque in liberam voluntatem, ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura: secundò reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris; secunda plurimum etiam virtutis; novissima cumulum jucunditatis.

151 Deinde libertas naturæ subdividitur in libertatem spontaneitatis, seu Complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, seu contingentiæ. Prima dicit solam immunitatem à coactione seu violentia, ab agente extrinseco illata; & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam necessitatibus, ut sunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c. quia ut disputatione præcedenti ostendimus, per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ipsa elicitò, juxta illud Anselmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *In vitis nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolere velle.* Secunda non solum importat immunitatem à violentia & coactione, sed etiam à necessitate absoluta seu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, seu facultatem ad opposita, sive contrariè, sive contradiçionè. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradiçionis, seu specificationis & exercitii. Una dicit facultatem ad actus contrariè oppositos, ut amorem & odium; prosecutionem & fugam; altera ad actum, & negationem vel cessationem ejus, ut ad velle vel non velle, agere vel non agere &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ scilicet dicit immunitatem à servitute, alterius hominis dominio ad dicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Jurisperiti in iustit. de iure personarum, & ff. de statu hominis l. cum igitur, & sequentibus.

252 Hic ergo solum agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in statu innocentie, & in statu naturæ lapsæ in homine reperiatur.

A tur? Quam difficultatem excitavimus ad confirmandum diversos Philosophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci possunt.

Primus est Stoicorum & Astrologorum, qui voluntatem nostram & ejus actus fati determinationi subjiciebant, nomine fati intelligentes seriem & influxum causarum naturalium, præcipue cælorum & astrorum: qua de causa dicebant (ut testatur ex Aristotele D. Thomas) *quoddam talis est voluntas in hominibus, qualem inducit Pater virorum Deorumque; id est, cælum, vel sol.*

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem destruebant, & dicebant homines ad malum necessitati; non ex influxu siderum, sicut Stoici & Astrologi, sed ex anima mala, ita secum animam hominis bonam abripiente, ut eam non nisi malum velle sineret. Unde ait Hieronymus in proœmio dialogi adversus Pelagianos, *Manichæorum esse hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium.*

Tertius est error Calvini & sequacium, qui denegant nostris actibus libertatem, propter motionem, seu gratiam, quæ Deus applicat voluntatem ad agendum; quam existimant ita esse efficacem, ut omnem dissentendi potentiam in voluntate creata absorbeat & consumat; subindeque voluntatem sub divina motione non retinere absolutam dissentendi potentiam, sed puram spontaneitatem, seu immunitatem à coactione, minimè verò à necessitate. Qui error à Tridentino sess. 6. can. 4. his verbis proferbitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque posse dissentire si velit, &c. anathema sit.*

Quartus denique error est etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in statu naturæ integræ prædicitum fuisse libertatem, aiunt tamen perdidisse illam per peccatum; nec dicendum jam esse arbitriò liberum, sed peccatò servum, solumque libertatis nomen vacuum ad nos transiisse, ut latè scribit Roffensis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum sessione citatâ can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo: non titulum sine re, &c. anathema sit.*

Ex quibus liquet, plures posse distingui necessitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam, seu fatalem, Manichæam, & Calvinisticam: quæ in hoc conveniunt, quod omnes tam arctè & tam validè hominem ad operandum determinant & constringunt, ut in eo non relinquunt potentiam ad oppositum: differunt autem in causa à qua proveniunt: prima enim à syderum influxu; secunda à principio malo, vel anima mala, secum animam hominis bonam abripiente; tertia ab efficacia divine motionis, aut à peccato primi parentis, procedente dicitur. His præmissis, sit

§. II.

Prima pars questivi resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentie habuisse libertatem indifferentiam.

Dico primò: Homo in statu innocentie fuit liber libertate indifferentiæ. Probat

Probatum primò ex illo Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in sua creatione accepit, communiter referunt: præsertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ubi docet libertatem esse eximiam quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *liberum* (inquit) *& sui arbitrii & sue potestatis invenio hominem à Deo institutum; nullum magis imaginem & similitudinem Dei in illo animo advertens, quam ejusmodi status formam: neque enim facie & corporaliùs lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est, sed in ea similitudine quam ab ipso Deo traxit, id est anima ad formam Dei splendens, & arbitrii sui libertate & potestate signatus est.*

Sic etiam Damascenus, quem refert Divus Thomas 1. p. qu. 93. art. 9. ait: *Hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, & arbitrio liberum, & per se potestativum.* Idem docet Irenæus libro 4. adversus hæreticos cap. 9. dicens: *Homō rationalis, & secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus, & sue potestatis.* Vel ut loquitur Tertullianus ubi supra cap. 6. *Tota libertas arbitrii in omni parte concessa est illi, ut sui dominus confiteri occurreret.* Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hac* (inquit) *dignitatis prærogativa, rationalem singulariter creaturam Conditionem inquirat, quod quemadmodum ipse sui juris erat, itaque ipsius voluntatis, non necessitatis erat, quod bonus erat: ita & illa quoque sui quodammodo juris in hac parte existeret: quatenus non nisi sua voluntate aut malisset, & justè damnaretur, aut bona maneret, & merito salvaretur.*

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Genesis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe; Et sit imago Dei: similem decet esse creati, Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi possunt quicunque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus super reliquas creaturas: consequens enim est, ut qui habet aliorum dominium, habeat multò magis & sui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi supra) *ut totius mundi possidens homo, non imprimis animi sui possessione regnaret; aliorum dominus, sui famulus: Et Novatianus lib. de Trinitate cap. 1. Cum omnia* (inquit) *in servitutum sui delisset, solum liberum esse voluit: nam & liber esse debuerat, ne incongruenter Dei imago serviret.*

Plures etiam pro nostra assertionem suppetunt rationes, quas adducit D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 2. & qu. 83. art. 1. lib. 2. contra Gentes cap. 48. qu. 22. de verit. ar. 6. & qu. 23. art. 4. & in 2. dist. 25. ar. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis est illa que sumitur ex propria natura voluntatis, que cum sit potentia cœca, debet sequi per omnia dictum intellectus: atque adeò sicut iste in judicando de appetibilibus est indifferens, & taliter unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo similem servare indifferentiam, ita ut à nullo bono particulari & finito necessitari possit. Unde ait 1. p. qu. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.*

Tom. III.

A Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 155
 Natura intellectualis triplici gaudet universalitate & amplitudine, quæ carent naturæ rationis expertes. Prima est, universalitas in essendo, quatenus per formas apprehensas, & per species intelligibiles, potest fieri omnia, & recipere naturas & quidditates omnium rerum, non quidem in esse naturali & entitativo, sed in esse intelligibili & representativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac universalitate oritur altera, nempe universalitas in judicando, quatenus potest in omnem faciem vertere objecta, & consideratè illa ut sunt digna amore vel odio, & ut sibi necessaria vel utilia, aut nociva & disconvenientia. Et ex hac nascitur tertia, quæ est in appetendo, ratione cujus potest velle vel nolle, eligere vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum summo bono, seu cum bono ut sic (quod est objectum formale voluntatis) necessariam connexionem. Immaterialitas ergo est radix remota libertatis, universalitas verò & indifferentia judicii immaterialitatem consequitur, estque proxima libertatis radix: unde ex eo quod voluntas humana sit appetitus rationalis, & reguletur per judicium rationis indifferens, rectè inferit S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non solum spontaneitatis: præsertim cum indifferentia principii in agendo sumatur ex forma per quam agit, quæ respectu appetitus est bonum apprehensum; quare sicut appetitus sequens apprehensionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum simili determinatione; ita qui sequitur formam apprehensam, communem & indifferentem ad plura, debet operari eum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu nature lapsæ gaudere libertate indifferentia, multipliciter ostenditur.

Dico secundò: Etiam in statu nature lapsæ 156
 hominem gaudere libertate indifferentiæ. Conclusio est certa de fide, & definita in Tridentino locis citatis, & in Senonensi, celebrato Parisiis contra Lutherum, paulò ante Tridentinum Anno 1528, in decretis fidei cap. 15. ubi sic dicitur: *Cum reliquerit Deus hominem in manu consilii sui, apposueritque coram eo ignem & aquam, bonum & malum; ut ad quodcumque voluerit porrigat manum suam: nec abs re beatus ille judicaret, qui potuit transgredi & non est transgressus, facere mala & non fecit, quod sub eo sit appetitus ejus, & dominetur illius: ac demum percurrenti Scripturam sacram, passim obvium sit, quod liberum utrumvis in partem hominis arbitrium asseveret, satis esse visum est sacro Provinciali Concilio, libertatis ejusmodi vires & meras exponere.* Quibus verbis Concilium non solum libertatem indifferentiæ aperte statuit; sed etiam varia insinuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Augustinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertissime videmus expressum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Nec valet quod ajunt Hæretici cum Calvino 157
 lib. 2. Instit. cap. 5. in his locis à Concilio allegatis sermonem esse de homine integro, qualis à Deo conditus fuit, sive de primo parente, qui

p in

in statu innocentia indifferentem ad utrumlibet potestatem habuit & exercuit; non autem de homine lapsus, qui unâ cum iustitia originali indifferentiam illam voluntatis amisit. Non valet, inquam, quia hæc verba Ecclesiastici, *Si volueris mandata servare, conservabunt te, apposuit tibi ignem & aquam, &c.* manifestè diriguntur ad homines viventes, & non solum ad Adam longè antea mortuum. Illa quoque: *Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei, dabitur illi*: non de unico Adamo vel Eva prolata sunt, in quorum optione non est ampliùs vita & mors, bonum & malum, sed generaliter de omnibus viventibus & ratione utentibus ante quos bonum & malum proponitur, intelligenda sunt. Item illud Josue ultimo; *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet*, evidentissimè dicebatur Israëlitis presentibus, quos vir ille sanctus morti propinquus, ad retinendam fidem avitam, pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, &c.* dicitur generaliter de iustis, Dei mandata servantibus. Denique cum dicitur Genes. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*, est ibi sermo de homine post lapsum Adami, nempe de Caino, non verò de primis parentibus.

158 Potest etiam probari conclusio ex SS. Patribus, qui passim libertatem indifferentiam in nobis agnoscunt, & variis encomiis celebrant. Eorum testimonia colligunt Controversistæ, præsertim Bellarminus lib. 3. de libero arbitrio cap. 5. Nobis sufficere pauca & illustriora producere. Primus occurrit Gregorius Nissenus, vel potius Nemesius eius contemporaneus, qui lib. 7. de Philosophia cap. 1. & 2. libertatem arbitrio nostro concessam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria: *ire & non ire; dare & non dare; concupiscere & non concupiscere; latari & non latari.* Similia habent Damascenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanasius orat. contra idola, & Basiliius in Psal. 61. ubi ut declararet hanc voluntatis nostræ libertatem & indifferentiam, eam comparat libræ seu statere: *Cuiuslibet nostrum (inquit) intus statera quadam est à conditore omnium apparatus, per quam rerum naturas possit appendere, bonumque à malo discernere.* Quam cogitationem antea Tertullianus expresserat lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis: *Quasi libripens emancipati à Deo boni libertas & potestas arbitrii.*

159 Favent etiam Patres Latini: nam Augustinus, ut eandem voluntatis nostræ indifferentiam explicet, comparat eam cardini versatili, qui modo versus Orientem, postea versus Occidentem vergit: sic enim ait de libero arbitrio cap. 1. *Motus quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra potestate, neque laudandus, cum ad superiora; neque culpandus homo esset, cum ad inferiora detorquet quasi quandam cardinem voluntatis.* Item Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In nostra positum est potestate, inquit, vel peccare vel non peccare, & vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum servetur arbitrium: ubi alludit ad illud Ecclesi. 15. *Apposuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrigere manum tuam: manus enim in Scriptura significat arbitrium, libertatem, dominium, potestatem, & imperium; quia quæ in manu vel sub manu habemus, eis pro arbitrio liberè uti possumus,**

A eisque dominamur. Sic liberi *manu sua* appellabuntur, quod jam sui juris essent, & sub manu propria constituti. Et Abraham ad Saram de Adem dicit: *Ecce ancilla in manu tua est, utere ad ut libere.* Demum D. Bernardus serm. 81. in canticis, hanc nostræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis: *Arbitrii libertas est planè divinum quiddam presulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac siquidem nascitur inter bonum & malum, nec non inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras, & cognitio iudicii, & proprio eligendi.*

Hæc SS. Patrum testimonia discretissimè ad idem institutum Prudentii versibus concludimus è libro primo contra Symmachum.

— Libertas laetior ipsi,
Concessa est homini, formam cui scilicet vite,
Atque voluntatis licitum est: seu tramite dextro
Scandere, seu laevo malis decurrere campo:
Sumere seu requiem, seu continuare laborem,
Seu parere Deo, sive in contraria verti.

Probat tertio conclusio: Homo, ut supra ostendimus, ad imaginem Dei dicitur conditus, quia libertate indifferentiam fuit à Deo donatus. Sed imago Dei non est omnino deleta in nobis per peccatum originale, cum illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis; ut eleganter docet D. Bernardus serm. 1. de Annunt. his verbis: *Ad imaginem & similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine: & similitudo quidem perit, virtutes in imagine pertransiit homo; imago siquidem in gehenna ipsa uris potest, non exuri, ardere, non deleri.* Quibus verbis imaginem Dei ab ejus similitudine distinguit, in eo quod imago attenditur penes naturalia, præcipuè penes arbitrii libertatem, & idèd saltem in aliquo gradu remanet in dæmonibus; similitudo verò penes gratuita, quare in illis post peccatum nullo modo pertransiit. Unde etiam libro de libero arbitrio cap. 1. ait: *Divina similitudinis summum locum tenent angeli boni, nos infimum, Adam medium, diaboli nullum.* Ergo libertas indifferentiam non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale.

Denique suaderi potest conclusio hæc ratione: Homo in statu naturæ lapsæ meretur & demeretur, & elicit actiones moraliter bonas vel malas, & laude aut vituperio dignas, ut experientia constat: Sed ut actus nostri sint moraliter boni vel mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni, requiritur libertas indifferentiam, ut articulo sequenti ostendemus: Ergo in statu naturæ lapsæ reperitur in homine libertas indifferentiam.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA istam conclusionem & catholicam eam veritatem obijciunt Hæretici quædam Augustini testimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidisse arbitrium. Sic enim ait Epistolâ 107. ad Vitalem: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enechid. cap. 30. *Libero arbitrio male utens homo, & se perdidit ipsum.* Et libro de perfectione iustitiæ cap. 4. *Præter vitio in quod cecidit voluntate, carnis libertate natura.*

Sed facile respondetur, Augustinum his locis non

non intendere, per peccatum Adami perditam
fuisse naturalem & nativam hominis libertatem,
ut perperam contendunt Hæretici, sed facultatem
ad bene agendum expeditam, seu comple-
tam bene agendi, & peccati vitandi possibilitatem,
quia illa habetur per gratiam, quam pec-
cato primi parentis perdidimus. Ita clarè sei-
plum explicat Augustinus lib. 1. contra duas e-
pistolulas Pelagian. cap. 2. ubi sic ait: *Quis nostrum
dicit, quod primi hominis peccato perierit liberum
arbitrium ab humano genere? Libertas quidem pe-
tritur per peccatum; sed illa qua in paradiso fuit, ha-
bens plenam cum immortalitate iustitiam, propter
quod natura humana divinè indigeret gratiâ, di-
cente Domino: Si vos filius liberaverit, tunc verè
liberi eritis: utique liberi ad bene, iustèque viven-
dum, &c. Et lib. 2. cap. 5. Peccatò Adæ arbitrium
liberum de natura hominum periisse non dicimus, sed
ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad
bene autem pièque vivendum non valere, nisi ipsa vo-
luntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne
bonum actionis, cognitionis, sermonis adjuta. Quæ
ut melius intelligantur, & concilientur alia Au-
gustini loca specie tenus adverte:*

Notandum est, vocem liberi arbitrii dupli-
citer ab illo sumi, videlicet pro naturali facultate
eligendi utrumlibet, positis omnibus ad id
perrequiritis; & pro eadem facultate, ut in-
licita & munita iisdem omnibus prærequisi-
tis, inter quæ est Dei gratia, ad abstinendum à
peccato, vel ad bene operandum utiliter ad vi-
tam æternam. In priori sensu illam usurpat in
libris quos scripsit contra Manichæos, qui na-
turalem illam facultatem negebant, hominem-
que subijciebant naturali necessitati, bonæ vel
malæ animæ, in agendo bene vel malè. Scribens
verò contra Pelagianos, qui dicebant vires na-
turales arbitrii tales esse, tamque potentes &
expeditas, ut possit sine auxilio gratiæ bene o-
perari, & à peccato abstinere, illam sumit in
posteriori sensu; præsertim cum docet, nos
per peccatum Adami liberum arbitrium per-
didisse. Vel, quod in idem redit, loquitur de
libertate gratiæ, non naturæ, seu de immunitate
à servitute & captivitate peccati, non verò
de libertate indifferentiæ, de qua nunc disputa-
mus. Liberum enim (ut supra annotavimus)
tripliciter dicitur: à servitute seu subiectione, à
coactione, & à necessitate. Liberum à servi-
tute opponitur servo & captivo, atque in eo
consistit, quod quis sit exemptus à servitute
peccati, vel à subiectione: unde Paulinus in
Epistola ad Celantiam: *Sola, inquit, apud Deum
libertas est non servire peccatis; summa apud Deum
nobilitas est clarere virtutibus.* Liberum à co-
actione est idem quod spontaneum, & opponi-
tur coacto seu violento. Liberum à necessitate
opponitur necessario, & est idem quod indif-
ferens ad agendum vel non agendum, vel ad a-
gendum hoc vel illud.

Objicies secundò: D. Augustinus variis in
locis docet in natura lapsæ esse necessitatem pec-
candi, ortam ex peccato Adami, vel ex concupi-
scentiâ. Ergo in statu naturæ lapsæ non datur in
homine libertas indifferentiæ ad bonum & ma-
lum. Consequentia videtur manifesta: liber-
tas enim indifferentiæ ad bonum & malum,
cum necessitate peccandi est incooperabilis.
Antecedens probatur, tum ex illo dicto Au-
gustini contra Julianum: *Multum erras, qui*
Tom. III.

A *vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel non
intelligis illius peccati esse penam, quod nullâ ne-
cessitate commissum est: tum ex alio adversus
Pelagium, ubi ait: Quod ex vitii natura, non ex
conditione natura sit quadam peccandi necessitas, au-
diat homo; atque ut eadem necessitas non sit, discat
Deo dicere: de necessitatibus meis educ me.* Addi
possunt alia loca, in quibus asserit ex inolita
peccandi consuetudine oriri in peccatoribus
quandam peccandi necessitatem; ut libro de
perfectiōne justitiæ cap. 5. ubi sic habet: *Quia
peccavit, voluntas, sequitur esse peccantem peccandi du-
ra necessitas. Cui simile est quod ait alibi, Vitiū
vitiū in quod cecidit voluntate, sequitur esse peccandi
necessitatem.* Concinit Bernardus serm. 81. in
cantica: *Quis me (inquit) liberabit de mani-
bus meis? non quod volo ago, sed me, non aliò pro-
hibente; & quod odi illud facio, sed me, non aliò
compellente. Arque utinam prohibitio hac, & hac
compulsio ita violenta esset, ut non esset voluntaria;
forsitan enim sic possem excusari; aut certe ita esset
voluntaria, ut non violenta: profectò enim sic possem
corrigi. Nunc verò nusquam exitus misero patet, quem
& voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem necessitas
facit.*

Respondeo, quod quando S. Augustinus do-
cet ex peccato Adami, vel ex concupiscentia,
C ortam esse in nobis necessitatem peccandi, lo-
quitur de necessitate quadam peccandi vagæ &
indeterminatæ: quia licet homo in statu naturæ
lapsæ possit singula divisivè vitare peccata, non
tamen omnia collectivè, ut dicemus in tractatu
de gratia. Unde S. Thomas qu. 25. de verit. art. 12. ad 7. exponens illud Psalmi: *De necessitatibus
meis erue me, ait quod peccata dicuntur necessaria, in-
quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint
vitari singula.*

Ad alia loca in quibus Augustinus asserit ex
consuetudine oriri in peccatoribus peccandi
necessitatem, dicendum est, ipsum loqui de ne-
cessitate morali, non verò de physica: consue-
tudo enim peccandi invehit tandem magnam
abstinendi à peccato difficultatem, quæ mora-
lis necessitas dicitur, juxta illud Augustini 8.
confess. cap. 5. *Dum servitur libidini, facta est con-
suetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est
necessitas.* Et juxta illud Anselmi de libero ar-
bitrio cap. 6. *Frequenti usu dicimus nos non posse
aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine
difficultate non possumus.* In eodem sensu loqui-
tur Bernardus, dum ait quod *Necessitas incorrigi-
bilem facit: non enim vult quod correctio sit
absolutè impossibilis, sed solum quod sit summè
difficilis, propter vehementiam prævæ inclina-
tionis.*

E Objicies tertio: D. Augustinus in libro ope-
ris imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis
in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem,
quam Julianus & alii Pelagiani in libertatem
inducebant, acertimè impugnat, eamque ve-
luti balium, & fontem, ac nidum hæresis Pelagia-
næ rejicit: Ergo talis libertas non potest tribui
hominibus in statu naturæ lapsæ, sine hæresi
manifesta, & evidenti cum Pelagianis com-
mercio.

Respondeo, Augustinum triplici de causa re-
probasse libertatem indifferentiæ, quam Julia-
nus & alii Pelagiani admittebant: Primò, quia
volebant indifferentiam illam seu potestatem
ad agendum vel non agendum, talem esse, quod
necessi-

necessitatem diuinæ motionis, & gratia liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundò, quia existimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto equilibrio, sicut erat in statu innocentie, & æquè pronam in bonum ac in malum; subindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuisse attenuatum & debilitatum, & ratione concupiscentiæ magis propensum ad bonum honestum & rationi consonum; ut refert Divus Prosper in Epistola ad Augustinum, ubi Massiliensium errores referens, ait: *Putant ut quia prevaricator idèd dicitur non obedisse, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuisse, quia voluit: & quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatis ad bonum, parique momento animum se ad vitia vel virtutes movere.* Tertiò, illam libertatem reprobavit Augustinus, quia Julianus & alij Pelagiani liberum arbitrium generatim desinebant per potestatem bene vel malè agendi; cum tamen libertas generaliter sumpta, prout abstrahit à Deo & creaturis, & à Beatis ac viciatoribus, id non postulet, sed sufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infra declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam subiectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione diuinâ, & gratiâ applicante; atque ratione concupiscentiæ ad malum propensam, subindeque per peccatum originale debilitatam. Item non negabat patientiam ad peccandum reperiri in viciatoribus non confirmatis in gratia, sed tantum negabat eam ingredi essentiam & rationem formalem libertatis. De quo infra.

ARTICULUS II.

An & que libertas ad humanorum actuum moralitatem seu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

169 **D**ico primò: Ut actus nostri sint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorii vel demeritorii, non sufficit spontaneitas seu libertas à coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ.

Conclusio est certa de fide, & opposita sententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova constitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos à D. Thoma qu. 6. de malo art. unico, ubi hæc scribit: *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogereatur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra, unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti &c.* Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophia opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed

A *subvertit omnia principia Philosophiæ moralis: si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exortatio, præceptum, & punio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit.*

Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres, qui passim docent, sublata libertate indifferentiæ, frustra esse consilia, exhortationes, præcepta, & actus nostros, nec præmiò, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos esse. Ita Hieronymus lib. 2. contra Iovinianum, ubi ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; aliquid ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est.* Quod dictum refert Augustinus libro de natura & gratia cap. 65. illudque approbat ut verissimum, certissimum, atque notissimum. Unde, ut supra vidimus, libro 3. de libero arbitrio cap. 1. asserit quod nisi motus animi, in nostra esse bonum vel ad malum spectatur, in nostra esse positus potestate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando bene vel male agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis, inquit, non clamat stultem, præcepta dante, cui liberum non est quod præcipitur facere; & iniquum damnare eum, cui non fuit potestas iustitiam complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obscuri sermone mihærent, ut dicerem neminem vituperatione supplicio dignum, qui aut id velit quod iustitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cantant & in montibus pastores & in theatris Poetae, & in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antifites in sacris locis, & in orbiterarum genus humanam?*

Hanc rationem eleganter prosequitur Eusebius lib. 6. de præparatione cap. 5. his verbis: *Sublato liberò arbitrio jacebit omnis Philosophia, jacebit pietas, nulla erit laus virtutis, nullus strictus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi studiosi, inutiles prorsus leges, vana exhortationes, cassæ oburgationes, nullum meritum, nulla merces, nec virtus erit nec vitium; si non libera voluntate, sed necessitate factorum opera nostra fiant.*

Potest etiam suaderi conclusio ratione quam insinuat S. Thomas in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 3. ubi dicit quod ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet idem S. Doctor 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait quod solum *Dei nostri actuum, secundum quod possunt vel illud agere, & magis constabit ex dicendis articulo sequenti: Ergo libertas indifferentiæ est fundamentum moralitatis, & radix ex qua hæ proprietates in actibus humanis, veluti flores & rami progerminant, nempe quod sint laudabiles vel vituperabiles, & capaces meriti vel demeriti.*

Confirmatur: Idem sunt actus morales & actus humani, ut ait S. Thomas supra qu. 1. art. 3. Sed actus purè spontanei non possunt dici humani; Ergo nec morales appellati. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi sic habet: *Ille ergo actio proprie humana dicitur, quæ ex voluntate deliberata procedunt; id est, quæ fiunt ex deliberatione rationis & electione voluntatis: Sed actus purè spontanei, & à sola co-*

etione, non verò à necessitate immunes, non procedunt ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ut constat in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici actus morales & humani.

Probatur ultimò conclusio egregia ratione quam fuscè prosequuntur Salmanticenses hinc ita. *tt. disp. 1. dubio 1. §. 2. & quæ potest sic breviter proponi.* Actus nostri non alia ratione dicuntur morales, nisi quia subjacent regulis morum, & ab illis regulantur; sicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod subditur regulis artis: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, non possunt regulis morum subjici, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dicitur. Major patet, Minor probatur. Cum enim regula seu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extrinsecis ad medium regulæ deducat, frustra illa adhiberetur actioni, quæ non est variabilis secundum medium & extrema, sed suapte naturâ invariabilis, & ad unum determinata: Actus autem purè spontanei, & à sola coactione immunes, sunt omninò invariabiles, & ad unum ex sua natura determinati, ut patet in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non possunt subjici regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Proprium munus regulæ moralis est imponere modum regulato, determinando ipsum ad unum quod ratio dicitur, unde quod moraliter regulatur, supponitur indifferens ut sic vel sic determinetur: Ergo actus qui non sunt indifferentes, sed ad unum totaliter determinati, non possunt cadere sub regula morali, nec dici moraliter boni aut mali.

Dico secundò: Ut actus sint moraliter boni aut mali, meritorii vel demeritorii, non requiritur necessariò libertas contrarietatis seu specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii.

Probatur primò: Christus, dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos; & tamen cum esset ab intrinseco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo instanti beatitudinem meruerunt, per actum charitatis, qui fuit necessarius quoad specificationem, & libertarum quoad exercitium, cum in illo instanti peccare non potuerint, ut docuimus in tractatu de Angelis: Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos, non requiritur necessariò libertas contrarietatis & specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 9. ad 5. dicit: *Posse peccare non facit ad meritum, sed ad merita manifestationem; in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium.*

Probatur secundò: Illa libertas sufficit ad moralitatem, quæ satis est ut actus cadant sub regulis morum, ita quod hujusmodi regulæ possint ipsum dirigere, & de eo disponere: Sed ad hoc sufficit libertas quoad exercitium: Ergo ad merendum vel demerendum, sufficit libertas exercitii. Major patet ex dictis conclusione præcedenti, Minor probatur. Eo ipso quod actus sit liber quoad exercitium, potest ratio & lex de illo disponere, ipsumque præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipso sub regulis morum.

Confirmatur: Actus sic liber non est determinatus à natura ut sit vel non sit, sed ad utrum-

que indifferens: Ergo potest dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBJECTIONES primò contra primam conclusionem: D. Thomas in 2. dist. 40. qu. 1. art. 1. ait: *Actus sunt in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii.*: Sed actus purè spontanei, ut volitio boni ut sic, & amor beatificus, sunt voluntarii, quia sunt à principio intrinseco, cum cognitione finis: Ergo sunt in genere moris. Unde idem S. Doctor qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. sent. dist. 28. qu. 1. art. 2. ad 2. docet actum charitatis, quo Christus Deum diligebat, fuisse meritum. Et in resp. ad 5. sic ait: *Etiam si liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coactè, sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Respondeo, quòd quando S. Thomas ait a-179 actus in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii, sumit voluntarium pro libero, non verò pro spontaneo, ut infra patebit.

Ad aliud testimonium, relictis variis solutionibus, responderetur cum Banne, Alvare, & Salmanticensibus, actum charitatis Christi Domini posse considerari dupliciter; primò, prout respicit Deum ut bonum secundum se, & hoc modo fertur in illum omninò necessariò, unde prout sic non fuit meritorius: secundò, quatenus respicit Deum secundum quod in actu exercito est ratio diligendi creaturas; & prout sic fertur ad eum liberè, saltem quoad exercitium; & hac ratione fuit meritorius. Quoad modum enim ipse amor divinus & increatus simul est necessarius & liber respectu diversorum: necessarius quidem, quatenus terminatur ad divinam bonitatem sumptam secundum se; liber verò, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem est) ad ipsam divinam bonitatem, ut est in actu exercito ratio illas diligendi: ita etiam actus charitatis Christi Domini, & amor beatificus aliorum beatorum, quia sunt participationes formales amoris divini & increati, habent quod secundum illam diversam terminationem objectivam, sint simul necessarii & liberi; licet cum hoc discrimine in beatis, & in Christo, quod in illis non sunt secundum illam rationem meritorii, defectu status viæ; cum tamen in Christo, qui simul erat viator & comprehensor, actus charitatis ut terminatus ad essentiam divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præsertim rationales, pro quibus mori debebat, meritorius esset.

Dices: Ideo essentia divina secundum se considerata, amat, absq; ulla profusè indifferencia, quia prout sic est bonum infinitum clarè visum: Sed etiam prout est ratio diligendi creaturas, est bonum infinitè clarè visum, cum sit eadè profusè indivisibilis bonitas divinæ essentia: Ergo pariter sub hac secunda consideratione rapitur voluntatem necessariò, & absq; ulla indifferencia.

Respondeo, bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas, esse quidem in se seu subjektivè infinitam; tamen formalissimè applicatà creaturis, per modum rationis illas diligendi, finitam esse, quia finito modo applicatur, sicut &

cur & ipsa creatura finitè illam participant. A Cujus rei exemplum est in eadem essentia divina, unita per modum speciei impressa mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita est, quia finitè unitur, licet in se seu subjectivè infinita sit: & rursus in eadem essentia, ut continente ratione idealem equi, quæ etiam prout sic formaliter comprehensibilis est, licet in se, seu subjectivè, incomprehensibilis sit.

181 Ex his patet solutio ad aliud testimonium: nam D. Thomas ibi solum intendit, quod est liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantum ad exercitium, seu indifferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas. Unde solum vult in actu necessario posse reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte quâ necessarius est, sed pro ea quâ liber est libertate contingentia, non entitativa, sed terminativa: alioquin sibi aperte contradiceret, ac destrueret primam responsionem quam ibidem præmittit; in ea enim asserit Christo convenire libertatem ad meritum necessariam, quia licet determinatus sit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia specie ac numero bona. *Dicendum (inquit) quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum. Quam solutionem clarioribus verbis expressit 3. p. qu. 18. art. 4. ad 3. Dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum; & idè pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*

182 In istis: Ergo perperam assignavit D. Thomas, pro ostendenda libertate actus dilectionis in Christo, hanc causalem quia in illum non coactè sed sponte tendit: Sed debet dixisse, quia adhuc respectu istius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego consequentiam: Licet enim spontaneitas, seu negatio coactionis, non sit ratio formalis, fundans in dilectione Christi laudabilitatem & meritum, est tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera, libertate contradictionis, nec consequenter meritoria: ut ergo S. Thomas salvet actum dilectionis in Christo, sub aliqua sui consideratione fuisse liberum, libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc causalem assignat, quia in illum non coactè sed sponte tendit: additque, & ita est sui actus dominus: quia, ut dixi, spontaneitas seu negatio coactionis, est ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Christi beatifica, ut ad creaturas terminata.

183 Pro completa hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod quamvis de fide certum sit ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentia requiri, non tamen in Christo, quia Innocentius X. in nova constitutione definiens ad merendum vel demerendum non sufficere libertatem à coactione, sed requiri libertatem, à necessitate, loquitur expressè de merito aut demerito hominis in sta-

tu naturæ lapsæ: unde quamvis diceretur Christum, Angelos, vel homines in statu innocentia, per actus purè spontaneos meruisse, nihil prædicta constitutioni repugnans assereretur. Porro non eò hæc addo, quod negem Christum merendo liberum fuisse libertate indifferentia, cum maximè liber fuit, sed quod negem illum eo modo quo nos liberi sumus, liberum fuisse; & ut distinguam certa fidei dogmata à conclusionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent.

Objicies secundo: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundum se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessariò libertas indifferentia. Major patet, Minor probatur primò. Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cum tendat in idem objectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundo, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertio, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, caretet aliqua perfectione quam habet amor viæ, effectusque proinde minus perfectus: quod admitti non potest.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis: quia licet tendat in idem objectum, non tamen eodem modo; in via enim liberè in illud tendit, in patria verò necessariò. Sicut licet motus primò-primi & indeliberati versentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen isti tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non verò illi.

Ad secundam respondeo, quod licet amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subjectivâ, ratione cujus actus imputatur & meritorium est; quia tamen est bonus objective, ut potest tendens in objectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longè maiorem perfectionem eam quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione physicae entitatis, & determinationis necessariæ ad suum objectum: unde non idè erit absolutè minus perfectus, quamvis non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minus perfectus, quia caret libertate, quam amor viæ, qui est liber. Addo, prædictum amorem non carere absolutè bonitate morali, sicut absolutè non caret libertate: quia licet ad Deum secundum se terminetur necessariò, ad ipsam tamen, ut est in actu exercitio ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

(*)

ARTICVLVS III.

An & qua indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

Licet de fide certum sit, indifferentiam ad agendum, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam: quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicujus rei, quod ad ejus essentiam & quidditativam non pertinet, merito quaerunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solum ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertinet? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat: difficultas est, an utraq; hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solum prima?

S. I.

Statuitur prima conclusio, & autoritate D. Thomæ fulcitur.

Deo primò, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis, non verò aliquod accidens ei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillelmum Gibium, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corporeas, præcendendo ab indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiat Cæsar Vanin. in suis exercitiis, & Franciscus Macedo Franciscanus quondam de mente summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenii art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, fertur per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solum immunitatem à coactione, cum luce ad directionem rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur; quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quò Deus seipsum diligit, aut quò Spiritus Sanctus producit: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissime velit. Hunc sequutus est Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minimè ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licet talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfectè liberum.

Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, præsertim è Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Seville Antuerpiensis in libro de libero arbitrio adversus Cornelium Jansenium, & Vincentium Lenem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas

A pro sua stare sententia; cum potius nullus possit dici verè Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cum id expressè doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum disserit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

188
Probatur ergo primò conclusio ex D. Thomæ, percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per solum spontaneitatem seu immunitatem à coactione explicare; subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non verò solum ad statum ejus accidentalem pertinere.

189
Primus locus habetur i. p. qu. 19. art. 10. in corp. ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantum respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; ibidemque addit Deum non liberè amare seipsum, quia se amat necessariò, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessariò vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licet non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei (inquit) non fit feritur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit in aliud: & secundum hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim qua facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini.

190
Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de veritate rit. art. 3. ubi quaerit utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Opportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; similiter & in Angelis, non enim ipsi ex necessitate volunt.* Unde quartum argumentum quod erat hujusmodi: *Liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens; sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberum arbitrii, quia potest hoc velle & non velle; & quia quicquid vult, ex necessitate non vult; & quia voluntas ejus se habet ad opposita: sed hoc unum ad suam opinionem stabilendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, spontè vult & non coactè: Ergo est liberum arbitrii.

191
Simile argumentum desumi potest ex libertate angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum: nam 2. contra gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus,*

actus, ut ostensum est: ostenderit autem cap. præcedenti ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, utpot in ipsa existens agere & non agere.

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam t. p. qu. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, quia iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum: quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consisteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento sed contra: *In hominis (inquit) potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrii.* Ergo juxta D. Thomam, libertas non solum secundum statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundum propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfectè voluntarij, adæquatè consistit.

S. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 **E**ADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant statere in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solum hic addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. constitutiones, in quibus hæc duæ Michaëlis Baii propositiones proscribuntur: *Quod voluntariè sit, etsi necessitate fiat, liberè tamen sit. Item: Solæ violentiæ repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responsio Jansenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolute illas propositiones, sed solum per respectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quam illud quod habet saltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim D. Augustinum, & S. Thomam, in libertate simpliciter & sine addito sumpta admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baii damnarunt, nisi quia existimaverunt eas continere errorem Calvinij, qui non negavit libertatè à coactione, sed tantum à necessitate, ut infra ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baii, utpote asserentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cum tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam et si differat Jansenij doctrina à secunda propositione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfectò, etsi necessarium sit, quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

POTEST etiam conclusio variis rationibus demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partem libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem vim electivam definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantum volitionem ita terminatam ad unum, ut a què possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantum sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra quæst. 13. art. 2. *Cum electio, inquit, sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his que sunt determinata ad unum, electio locum non habet.* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potest ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas à coactione.

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum *ἀδελφὸν* appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ; & facta pagina per dominium & potestatem hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Genesis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius;* & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis.* Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostræ voluntatis: Ergo non sunt verè liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & consequentia patent. Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur.

Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 68. ubi ait: *Dominium quod habet voluntas supra sui actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterioris agentis.* Sed actus purè spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantum violentiam causæ exterioris agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

Secundò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere, in eis & non agere, & in quibus non agere, in eis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari, inquit, est in nostra potestate, oportet etiam quod non operari sit in nostra potestate: si enim non operari non esset in nostra potestate, sic impossibile esset non operari: ergo necesse esset nos operari, & operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Ergo ex Aristotele & D. Thoma, illi solum actus qui sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non vero illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere; quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus purè spontanei, & à coactione, non verò à necessitate immunes.

Probatur tertio: Quidquid est in potestate nostra,

nostra, cadit in deliberationem intellectus, & electionem voluntatis: Sed actus purè spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor pater: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contrigitur quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita; voluntas in utrumque potest.* Item 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyssenus orat. cathed. cap. 31. Augustinus lib. 2. contra Felicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In nostra possumus potestate, quod ex propria electionis ratione fit.*

Quartò eadem Minor principalis probatur ex Augustino de spiritu & litter cap. 31. ubi ait: *Hic quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit: de quo dicimus habere in nostra potestate nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, ita ut pendeat à nostro nutu & arbitrio facere vel non facere.* Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Strommatum prope finem: *Id est inquit in potestate nostra, cujus ex æquo sumus domini, & ejus quod adversatur, ut philosophari, vel non: credere vel non.*

Deniq; si in actibus purè spontaneis salvetur dominium voluntatis, sequitur quod Pater & Filius in divinis, perfectissimâ spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeq; Spiritus Sancti non minus quam creaturam possint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aetianorum, ac præcipuè Maccedonianorum hæresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphano heresi 74. & Basilio epist. 78.

Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodroma ad Petavium, quod sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad mysterium Trinitatis; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subiecti seu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quod possint cum omni proprietate, ablati imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalissimè & in conceptu suo essentiali imperfectionem, scilicet ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem; cum teste Gregorio Magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud sit, quam subditum quemque possidere.* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini clauditur quod habeat servum.* Ex quo paulò post inferret, quod Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam. Et quæst. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non subdij imperio seu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas est principium* (intellege per imperium seu dominium, de quo loquitur) *quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse vel tale, & tunc, vel nunc.*

Tertia ratio: Si libertas solâ coactione violatur, sequitur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quod aliquis actus à voluntate elicitus non sit liber:

A Sed hoc dici nequit; licet enim libertas à nulla creatura domari possit, & sit arx munitissima, quam nulla res creata potest suffodere, ut scite dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, num. 41. potest tamen à Deo vinci, cum supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disputatione præcedenti visum est, non potest à Deo cogi; nam ut ait Anselmus ibidem relatus: *Injurus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle:* Ergo si libertas solâ coactione violatur, ut docet Janfenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam.

B Quarta ratio: Certum est Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, aliosq; hæreticos, veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontaneè & sine coactione, atq; sub luce & regimine rationis; imò hoc ipsum apertè profitebatur Calvinus varijs in locis, præsertim lib. 2. Inst. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio si coactioni (inquit): *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & constanter assero, ac pro hæretico habeo quisquis secus sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate à coactione non salvatur, sed etiam indifferentias, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit.

C Ultimari ratio: Augustinus, alij & SS. Patres, & Theologi, passim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem, ejusq; perfectam notitiâ usq; ad æternam vitæ fructuositatem, & claram Dei visionem debere differri, ut in tractatu de prædestinatione fuse ostendimus: At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & solâ internâ coactione violaretur, difficulus illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus gravissima dicitur, jocularis esset ac nulla: Ergo &c. Minor pater: Quis enim Philosophiæ elementis levissimè tinctus, non videt rectè ista conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamq; nihilominus spontaneè & sine coactione operari? Imò cum repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppositum sit hæresis in Philosophia, ut ait Tapperus, impossibile erit quod gratia tollat libertatem, si vera sit Adversariorum sententia. Unde juxta illorum principia, tantum abest quod concordia libertatis cum gratia, difficilis sit, obscurissima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Augustinus, quin potius illorum extremorum discordia impossibilis est ac planè intelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifestum est, ut demonstrativum ac convincens merito appellari possit.

E Potestq; confirmari & ampliùs illustrari inferdem exemplis, quibus utitur Janfenius ad suam sententiam explicandam. Nullus enim est Philosophiæ elementis imbutus, qui non facile capiat, quomodo necessitas amandi, quam clara Dei vultu Beatissimè imponit, cum voluntario eorum amore cohereat; nec ille sapiens aut ingeniosus haberetur, qui istud vix intelligi, nedum explicari posse contenderet. Quis etiam principijs Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi posse, quomodo Deus necessariò simul ac spontaneè seipsum diligit, vel quomodo Spiritus Sanctus necessariò simul ac voluntariè proce-

Art. 4.

204

205.

Disp. 6. art. 6. §. 4.

206.

Q

procedat? Igitur nec sapiens Theologus affirmabit, vix intelligi posse, quomodo voluntas, efficaciac victrice Dei gratiã præventa, indeclinabiliter simul ac sponte operetur: subindeque futile ac nugatorium erit (si vera sit Adversariorum sententia) quod ait Augustinus libr. de gratia Christi cap. 47. *Ista questio, ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem assertur Dei gratia, liberum arbitrium putetur aufertur.*

§. IV.

Corollaria ex dictis.

207 **E**X dictis confutata manet sententia Vincentij Lenis, qui ut doctrinam Jansenij tantisper leniat, & argumenta supra adducta eludat, duplicem necessitatem distinguit: unam dicit esse Calvinisticam, fatalem, Manichæam, & libertati capitaliter adversam; alteram Jansenianam, & libertatis amicam; ista (inquit) leviter inclinatur voluntatem in actum, illa duriter compellit atque præcipitat; ita ut altera Atropos tanquam necessitas inflexibilis; altera verò melior, Lachesis nominari possit. Manet, inquam, hæc sententia, & Vincentij distinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum simplicibus composita) ex supra dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, necessitas, excludit potentiam ad oppositum, vel non? Si primum dicatur, sequitur illam destituere dominium voluntatis in suos actus, quod, ut supra ostendimus, sine potestate ad oppositum salvati nequit: unde Lachesis illa filum trahet fatalis necessitatis, quod Atropos non poterit abscindere, ut poetica Adversarij fictione utar, & ad verum illum Poëtae alludam: *Cloto colum bajulat, Lachesis trahit, Atropos occidit.* Si verò secundum alteratur, malè comparat illa quæ Deus se amat, quæve Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quæ beati Deum clarè visum diligunt: nam omnes illæ necessitates, potentiam ad oppositum, & dominium voluntatis in suos actus excludunt, ut ex supra dictis patet.

208 **E**xclusa etiam manet ex dictis Gibiij sententia: universalitas enim seu amplitudo naturæ intellectualis, quæ per formas apprehensas, & species intelligibiles, potest fieri omnia in esse intelligibili, est quidem prima ac remotissima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipsa libertas, quæ (ut ostendimus) dominium in actus voluntatis, seu potestatem agendi & non agendi essentialiter importat: unde ille Author non distinguit inter libertatis radicem, & ejus essentialiam seu rationem formalem; gratiæq; libertatem confundit cum libertate naturæ, dum asserit subjectionem, vel adhesionem ad Deum ut ad ultimum finem, esse radicem libertatis: hoc enim solum verificatur de libertate gratiæ, quæ immunes reddimur à servitute peccati; non verò de libertate naturæ, quæ nostrorum actuum & affectuum domini sumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carent, illaq; per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum sess. 6. canone 5. Item cum adhæsiō viatorum ad Deum sit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet suppone-

A re libertatis radicem; aliàs daretur germen principians radicem suam: unde quotiescumq; D. Thomas proximam libertatis radicem dedit, non aliam assignat quam indifferentiam objectivam judicij, ut patet ex quaest. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix est in ratione constituta.*

Præterea, cum libertas creata est ypon quodam sit atq; expressio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, seu rationem formalem per quam constituitur: Sed libertas divina non amplitudine, sed indifferentiã seu potestate ad hunc vel illum effectum producendum constituitur: Ergo & libertas creata. Minorem ostendimus supra ex D. Thoma, & adhuc probari potest ex eo quod Deus summæ & infinitæ amplitudine gaudet, non solum dum ad extra profundit creaturas, sed etiam dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producunt, & tamè neq; Pater liberè generat Verbum, nec Pater & Filius liberè Spiritum Sanctum producunt: alioquin, ut supra dicebamus, actus notionales in divinis subderentur imperio voluntatis, & una persona haberet dominium supra aliam, quod est error in fide.

Deniq; contra hunc modum dicendi militent duo ultima argumenta, quæ contra Jansenium adduximus. Calvinus enim veram arbitrii libertatem sub motione gratiæ salvati negavit, ut ex Tridentino colligitur: Sed ille non negavit sub motione gratiæ perseverare subjectionem voluntatis ad Deum, vel adhesionem ad ipsum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam quæ creatura intellectualis excedit res purè corporeas, sed tantum veram dissentientiã potentiam: Ergo in hac potentia seu facultate dissentientiã consistit formaliter libertas, quam voluntas mota & exercitata à Deo conservat sub motione gratiæ, non verò, ut docet Gibiusus, in amplitudine, aut adhesionem creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, seu Franciscus Amatus, in exercitatione Theologica in librum de libertate Dei & creaturæ pag. 654. sic ait: *Can Thomista hac unâ lineâ (quod scilicet prædeterminatio physica non auferat potentiam dissentientiã) hæcenus sua doctrina simul & Calviniana confusa inconfusa servavit, credibile admodum est, hunc Authorem ejusmodi lineam prætergressum, in aliena Catholici fundo laborare.*

Aliud etiam argumentum, desumptum ex difficultate & obscuritate concordiæ libertatis cum gratiæ efficaci, non minus contra eundem Authorem pugnat: Nam si libertas in amplitudine vel adhesionem ad Deum consisteret, facile quisquam intelligere posset, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem: cum manifestum sit, quod gratia efficax non tollit, sed potius efficit subjectionem, & adhesionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; nec destruit, sed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis supra corporeas: unde concordia illa, quæ ab Augustino difficillima & obscurissima dicitur, omni proflus difficultate & obscuritate careret, & ab ipsi etiam tyronibus ac novitiis facile intelligeretur, & ubi nocturæ ac vespertilionis, clarè viderent, Doctorum aquila caligaret.

S. V.

Alia difficultas resolvitur.

Deo secundò, indifferentiam ad bonum vel malum, subindeq; potentiam peccandi, non pertinere ad essentiam seu rationem formalem libertatis, sed solum ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus divinam essentiam. Ita expressè docet S. Thomas in 2. diff. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. ubi sic habet: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cum non sit voluntas aut electio, nisi boni, aut apparentis boni: & idè ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest. Quibus verbis S. Doctor hoc inter differentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, statuit differentiam, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò secunda; & idè illa reperitur in Deo, non verò ista. Vnde Augustinus libro 1. operis imperfecti, meritò reprehendit Julianum, aliòsq; Pelagianos, quòd libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiam circa bonum & malum, seu quæ possit bene & malè velle; & ex hoc falio eorum principio contra Julianum sic argumentatur: *Liberum non est, nisi quòd duo potest velle, id est bonum & malum: liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle; de quo etiam ipse dixisti: Deus nisi iustus esse non potest. Siccine Deum non laudas, ut ei auferas libertatem? Simili discursu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, ubi sic rationatur: *Nemo proinde putet idè dictum liberum, quòd æque inter bonum & malum & potestate aut facultate versetur: cum cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere nisi per Domini spiritum. Alioquin nec Deus nec Angeli sancti, cum ita sint boni, ut non possint esse & mali; nec pravaricatores item Angeli, cum ita sint mali, ut etiam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicuntur. Sed & nos illud post resurrectionem amissuri sumus; quandoque inseparabiliter aliis bonis, aliis malis admixti fuerimus.***

Eandem veritatem clarè expressit S. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. 22. de verit. art. 6. ubi sic dicitur: *Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; & quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, & ejus oppositum; & quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu nature, respectu cuilibet objecti. Secundum verò horum est respectu quarundam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, & non ipsius finis, & etiam secundum quolibet statum nature. Tertium verò non est re-*

A spectu omnium objectorum, sed quorundam, eorum scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status nature, sed illius tantum in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo & conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in Beatis. Et pro tanto dicitur quòd velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit aliquod signum libertatis. Quibus verbis apertissimè docet nostram conclusionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate distinguit; unam contradictionis, in quantum potest velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta secundum se considerata, & præcindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ est etiam contrarietatis, sed quæ respicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati in quocumque statu, subindeque esse de libertatis essentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimam verò ait non in eo tantum in quo natura potest deficere, qui est solus status viatoris; & ex hoc infert, velle malum, seu peccare, nec esse libertatis essentiam, nec partem libertatis, sed tantum aliquod indicium & signum illius; quia nemo peccat nisi qui potest rectè operari, & eligere servato ordine finis, quòd ad libertatis perfectionem pertinet, ut idè Doctor Angelicus declarat 1. p. quæst. 62. art. 8. ad 3. his verbis. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quòd in aliquam conclusionem procedat, præmittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quòd est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus. Ubi nomine defectus non debet intelligi carentia libertatis (cum certum de fide sit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminosum esse actum liberum) sed diminutio quædam perfectionis libertatis, causata in peccatore ex aversione & recessu à Deo, & conversione seu adhesionem ad creaturam. Cum enim libertas sit perfectio simpliciter simplex, à Deo ut à primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad suum principium, & debilitetur ac minuat per recessum ab illo; libertas nostra quanto Deo magis adhæret, tantò evadit illustrior, perfectior, & cumulatior; & è contra quanto magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tantò debilior est ac decoloratior. Unde in Beatis major est libertas in ordine ad bona creata & particularia, quam in viatoribus, & major in viatoribus quam in damnatis: imò & inter viatores, Christus, Beata Virgo, & alij Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quam alij, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideò quæ Augustinus libertatem tantò majorem affirmat, quanto divinæ gratiæ subiectior fuerit, & magnam docet esse libertatem, quando possumus non*

Tom. III.

pecca-

peccare; maximam verò, cum nec peccare quidem possumus, prorsus Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quod major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrii*: nam aperte declarant S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (ut perperam exponit Petrus à S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ definitionem appellat) sed de libertate à necessitate; hæc enim per libertatem arbitrii intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ positum alienum, quod idem Author ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quam beatos, libertate à necessitate; tamen si beati dicantur magis liberi quam viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria: falsum (inquam) est, quia cum non solum libertas à miseria, sed etiam libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus supra relatus *Divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro*; si viatores sint magis liberi libertate à necessitate, quam beati & comprehensiores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & quæ creatura intellectualis cæteras omnes antecellit: unde fures v. g. vel adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici, superabunt; quod non solum videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

214. Confirmatur: Libertas indifferentiæ est extrema illa ac singularis perfectio, secundum quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut art. 1. ex Tertulliano, & alijs SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberos.

215. Dices cum Petro à S. Joseph: Beati neque quoad specificationem, neque quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem & summum bonum, sed utroque modo necessitantur ad diligendum Deum quem clarè vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actûs; quia etsi non possint velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi quam beati, libertate à necessitate.

216. Respondeo primò, quòd si illud argumentum concluderet, probaret non solum viatores esse magis liberos quam beatos, sed etiam quam Deum ipsum: cum Deus tam quoad specificationem quam quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur, & viatores quoad utrumque & utroque modo sint liberi. Unde Adversario verba illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Sicine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

217. Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas, quæ vis quædam electiva dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantum de medijs ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Sumus domini nostrorum*

A *actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Vnde appetitus ultimus non est de his quorum dominus sumus.* Licet ergo beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundum se consideratam, sed tam quoad specificationem, quam quoad exercitium ad eam diligendam necessitentur; quia tamen liberè diligunt objecta creata, quæ non habent necessitatem cum summo bono connexionem; imò ipsam divinam essentiam, ut in actu exercitio est ratio diligendi creaturas, non sunt minus liberi quam viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum: nam (ut supra ex D. Thomæ dicimus) sicut cognoscere conclusiones, præmittendo ordinem quem habent ad principia, non est perfectio, sed defectus cognitionis; ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nevus ac defectus. Vnde Belarminus tomo 4. de gratia & libero arbitrio, lib. 1. cap. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrii, sed defectus; nihil enim aliud est, nisi peccatum in actu falli & errare: itaque hoc defectum remota, non perit, sed fortius liberiusque efficitur liberum arbitrium beatorum.*

Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creata?

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creata, consideratam secundum suam essentiam & rationem formalem, sed solum statum accidentalium imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

Prima pars hujus resolutionis fuitur ex Aristotele in dialog. de lib. arbit. cap. 1. ubi ait: *Nihil libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas: & ex D. Thomæ loco supra adducto ex qu. 12. de veritate.* Et patet ex dictis: cum enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis consideratæ secundum suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia: quod plusquam absurdum est.

Secunda verò mihi etiam videtur manifestè, etsi à Ghibiulo, alijsque Recentioribus negetur. Ratio est primò, quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos supra adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solutus Deus est in quem peccatum non cadit. Cætera cum sint liberi arbitrii (defectibilis & non confirmati in gratia) in utramque partem suam possunt fluctare voluntatem.*

Secundò: Peccare est liberè agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis adæquatè sumptæ, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum ut sine errore negari non possit: nam ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.

Diff.
2.
sect. 8.
in fin.

Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liber, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

Tertio: Si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi à peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut salva sit utriusque optio, quæ est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 5. sic ait: *Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, ut non agere, & in quibus non agere, in eis est & agere.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem etiam quod non operari sit in potestate nostra, & est converso, ut supra retulimus: Ergo si potentia peccandi non sit pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

Dices primo: Possit errare non est pars vel extensio scientiæ: Ergo similiter posse peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam considerata secundum statum quem habet in viatoribus.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia errare non est actus scire, sicut peccare est liberè agere: unde cum repugnet dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, seu libertatis pars aliqua, ut supra arguebamus.

Dices secundo: Libertas cum sit idem cum voluntate, habet pro objecto bonum, subindeque non potest ferri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non potest esse libertatis pars vel extensio.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstractans ab honesto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantum honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cum enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest ferri in bonum delectabile, tamen in honestum & rationi consonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili vestitum, ut infelix experientia fati ostendit.

§. VI.

Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur.

Objicit primò Jansenius (& est præcipuum ejus fundamentum) Juxta doctrinam D. Augustini, & aliorum Patrum, præcipue Græcorum, liberi arbitrii ratio in eo consistit, quod actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus purè spontanei, seu à sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeò libertas in sola sponrancitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. I. ratione 3. Minore autem probat ex Augustino, peccatè asserente, illud esse in nostra potestate, quod cum volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. arbit.

Tom. III.

ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimus, quod cum volumus facimus: idemque repetit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de spiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Augustini effato infert Jansenius, omnes actus à voluntate nostra elicitos, quamvis purè spontaneos, & à sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia fiunt cum volumus.*

Confirmat hunc discursum ex eo quòd Augustinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 3. & lib. 5. de civitate cap. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiæ necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cum necesse sit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus: Non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitrii nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quam dicendo quòd licet Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent liberæ, quia fiunt à nobis, si volumus, & sunt perfectè voluntariæ. Unde ibidem cap. 10. arbitrii libertatem cum simplici & absoluta necessitate coherere apertissimè docet, his verbis: *Si illa desinitur necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire.* Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris cap. 8. Versus finem: *In Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quòd actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit: quamvis doctrina hæc miræ scholasticæ & non mediocriter miræ videatur.*

Huius argumenti, in quo Jansenius veluti arcem suæ sententiæ constituit, patet responsio ex dictis §. I. ratione 3. ibi enim ostendimus, verè quidem D. Augustinum, aliosque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subduntur dominio & potestati nostræ voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorundem doctrinam, non dici nos habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possumus facere vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontaneè tantum & sine coactione elicitimus. Unde in forma respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini authoritate desumptam, dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in potestate, quòd cum volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quòd ita facimus cum volumus, ut oppositum facere & velle possimus, subindeque de actu indifferenti, & non purè spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera cap. 31. ubi sic pronunciat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Indèque colligit fidem esse in nostra potestate, quia credimus si volumus, & non credimus si nolumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimus facere aliquid cum volumus, aut (quod idem sonat, & promiscuè usurpatur ab Augustino) facere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cum

227.

Q

nolumus, aut si non volumus, ita ut sit in nostra potestate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ necessarii sunt, talis loquendi modus usurpatur: v. g. Beati qui necessarii Deum diligunt, non dicunt de se ipsi, diligimus Deum cum volumus, aut si volumus; neque de illis quisquam sic ait: Sancti Deum videntes, eum diligunt si volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum posse creare alium mundum si velit, quia id potest velle & non velle: Sed non dicimus Patrem & Filium posse producere Spiritum sanctum si volunt, aut cum volunt, quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest: unde cum non habemus in nostra potestate velle & non velle, facere & non facere, ut contingit in actibus pure spontaneis, non possumus dicere, quod illud facimus cum volumus, aut si volumus. Quod potest confirmari ex alio Augustini loco, sole ipso clariori, ait enim libro de correptione & gratia cap. 7. *Potest dici homini, in eo quod audieras & teneras, in eo perseverares si velles: nullo autem modo dici potest: id quod non audieras crederes si velles.* Quibus verbis apertissime significat istam locutionem, *crederes si velles*, nullo modo posse verificari de homine, qui defectu notitiæ mysteriorum fidei est impotens ad credendum, subindeque hunc loquendi modum, *hoc ageres si velles*, supponere in subiecto potestatem indifferentem ad illud opus sic sub conditione voluntatis expressum. Quare si Christus v. g. ita fuisset necessarii determinatus ad curandum leprosum illum, cuius fit mentio Matth. 8. sicut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quod caruisset potestate ad oppositum, absurdissime illi dixisset leprosus: *Domine si vis potes me mundare.* Quæ ergo ratione, & quæ apparentiâ nobis vult persuadere Jansenius, quod Beati, si volunt, amant Deum; si non volunt, non amant, si nobiscum supponit eos nunquam posse non velle?

228. Ex his patet responsio ad confirmationem: quando enim Augustinus disputans cum Evodio & Cicerone, asserit præscientiam divinam non officere libertati actionum nostrarum, quia non impedit quin faciamus cum volumus, aut si volumus, imò facit ut plenissime velimus; per hoc intendit docere, divinam præscientiam libertatem nostram non lædere, quia licet sit causa nostrarum actionum, eas tamen causat non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad modum, & facit non solum ut agamus, sed etiam ut libere operemur, retinendo scilicet potentiam ad oppositum: nam ut jam ostendimus, iuxta doctrinam Augustini, & communem hominum sensum, facere cum volumus, aut si volumus, significat nos agere cum potentia ad oppositum, & non solum spontaneè ac sine coactione. Quod autem hoc velit Augustinus, & de sola spontaneitate seu immunitate à coactione non loquatur, patet: quia aliàs non resolveret difficultatem & quæstionem ab Evodio & Cicerone propositam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo est, quomodo Deus possit certò præscire, & infallibiliter, ea quæ à nobis faciendâ sunt, tamen si fiant non coactè & sine violentia illata voluntati, quam in actibus ipsius voluntatis simpliciter inferri, contradictionem implicat, ut fateatur Jansenius, quia hoc esset facere ut volitio non

A sit volitio. Quare si Augustinus responderet (ut Adversario placet) volitionem quamvis præcitant à Deo, nihilominus esse liberam, quia elicitur à voluntate spontaneè & sine coactione, et si fiat necessarii ac sine potentia ad oppositum, planè consensit Evodio & Ciceroni, aut succumbit difficultati, respondens id de quo ipsi minime dubitabant, videlicet nostras volitiones spontaneè & sine coactione à nobis elici, & dissimulans id de quo erat difficultas & quæstio proposita, quomodo scilicet divina præscientia sit infallibilis, & nihilominus volitiones nostras sint libere, id est, contingenter futura, ita ut possent non esse futura: hæc enim non posse inter se coherere, existimabat Tullius, & idcirco negabat divinam præscientiam ad actus nostros liberos se extendere. Quod disertissime tradit in libro de fato, cum docet ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necessè esset. Unde Augustinus 5. de civit. cap. 9. ut eo loquens ait: *In his angustiis coarctat animam religiosum, ut unum eligat & duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratu esse non posse, sed saltem unum confirmatur, alterum tolli, & si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, &c.* Quod ut confirmaretur, negari præscientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos.

Ex quo facile intelliges quid velit Augustinus, dum docet cap. 10. libri 5. de civitate, quod necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, sicut à Deo prædictum est, non officit libertati: solum enim intendit necessitatem, quam divina præscientia in actus nostros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendeat; quia talis necessitas non est absoluta & antecedens, sicut ea quæ oritur ex causis naturalibus, sed hypothetica tantum & consequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illustrat similitudine vitæ divinæ (quo nomine actiones illas intellectus & voluntatis designat, quibus Dei vita continetur) inter quas plurimæ sunt libere, & omni necessitate expeditæ; multa enim Deus vult libere, subindeque etiam ea libere intelligit præscientiam visionis: unde cum dicimus Deum necessarii semper vivere, illud divina vitæ libertatem non adimit, sed eam inferre potius & includit.

Ad illud quod subdit Jansenius, *Nempe in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia volens desistere voluntas & non agere possit*, patet esse falsum ex supra dictis: plura enim Augustini testimonia supra adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferentem aperte docet. Celebre est illud libri 2. de actis cum Felice Manicheo cap. 4. *Habet unusquisque in voluntate aut eligere quæ bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt, & esse arbor mala.* Et illud libri de spiritu & littera cap. 34. *Consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propria voluntati est.* Adde etiam potest illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. cap. 1. nempe motum animi nostri quò (relictò bono incommutabili) ad mutabilia convertitur, dissimulabilem esse motum lapidis, quò naturaliter moveretur deorsum, in eo quod in potestate non habet lapis cohibere motum quò fertur inferius, bene

tamen animus motum quò superioribus deser-
cis, inferiora diligit; & ideo naturalis est lapi-
de ille motus, animo verò ille voluntarius. Item
idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit.
quem pro concilianda libertate cum gratia edi-
dit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Apposui
tribunum & aquam, ad quodcumque volueris exten-
de manum tuam. In conspectu hominis vita & mors,
quodcumque placuerit, dabitur ei*, subjungit excla-
mando: *Ecce apertissime videmus expressum liberum
homine mens arbitrium: illis scilicet verbis, quæ
manifestè sonant libertatem indifferentiæ circa
bonum & malum.*

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. Au-
gust. admisisse libertatem indifferentiæ, non
solum in libris quos scripsit adversus Mani-
cheos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in con-
centrationibus quas habuit contra Pelagianos.
Non ergo in Augustini doctrina paradoxum
invidium est, quòd actus aliquis voluntatis
propterea sit liber, quia ab illo desistere volun-
tas, & non agere possit Imò potius mira, nova,
& falsa est Adversariorum sententia, liberta-
tem in sola spontaneitate seu immunitate à co-
actione constituentem, & asserens nullum posse da-
ri actum à voluntate illicitum, qui non sit liber;
cum in actibus elicitis voluntas cogi non pos-
sit. Unde illis cum Augustino dicere licet: *Mira
sunt que dicitis, nova sunt que dicitis, falsa sunt que
sentitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convinci-
mus.*

§. VII.

Aliud Jansenii fundamentum destruitur.

Objicit præterea Jansenius: Eo ipso quòd
homo sponte agit & non coactè, liberè
operatur. Ergo libertas in sola spontaneitate seu
immunitate à coactione consistit. Consequen-
tia patet, Antecedens probatur ex Augustino
lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ubi ait homines justè
puniri, quos Deus prævidet peccaturos, quia
Dns præscientiâ suâ non cogit faciendâ que futura
sunt. Item disputans cum Pelagianis, non aliter
cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat liberta-
tem, quam asserendo voluntatem à gratia non
cogi, ut patet ex libro 1. operis imperfecti pagi-
na 150. & 151. ubi Juliano ita percontant: *In-
terrogo ad quem modum liberetur voluntas, ut bonum
semper velle cogatur, & malum velle non possit: an ut
utramque possit appetere? respondet: Absit ut di-
catur à nobis; sicut enim cogitur, non vult.* Idem vi-
dere est apud Prosperum, Fulgentium, & alios
SS. Patres, quorum omnium sententiam expre-
ssit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium cap.
6. dicens: *Pater attrahit ad veram libertatem, non
volentia necessitate, sed infundendo charitatem per
spiritum sanctum.*

Confirmatur: SS. Patres passim docent vo-
luntarium seu spontaneum, & liberum esse om-
nino synonyma, omnemque actum voluntatis,
eo ipso quòd voluntarius & spontaneus est, li-
berum esse: Ergo arbitrii libertas in eo sita est,
quòd homo sponte seu voluntariè operetur,
non verò in eo quòd agat cum electione & in-
differentia. Consequentia est manifestata, Antec-
edens probatur variis SS. Patrum testimoniis:
Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem
cap. 6. ait: *Libertatem arbitrii in utramque partem
concessam esse homini, ut bono spontè servando, &*

*A malo sponte vitando, sui dominus constanter occurre-
ret.* Prosper verò libro contra Collatorem
cap. 18. seu potius 19. hanc tradit liberi arbitrii
definitionem: *Liberum arbitrium est rei sibi plia-
cita spontaneus appetitus.* Quam definitionem
ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus
animabus cap. 1. liberam voluntatem defi-
nit animi motum, cogente nullo. Item Damasce-
nus lib. 3. fidei cap. 14. dicit: *Arbitrii libertas ni-
hil aliud est quam voluntas.* Idem asserit Hugo à
S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. *Liberum ar-
bitrium (inquit) ex eo dicitur, quòd est volunta-
rium.* Favent etiam Anselmus & Bernardus:
ille enim libro de concord. cap. 2. sic ait: *Ex liber-
tate sit quod sit ex voluntate: iste verò in libro
de gratia, & libero arbitrio sic dicitur: Ubi er-
go consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi li-
bertas.*

Ut hæc testimonia, quæ primà fronte appa-
rent difficilia, clarè exponantur, & Jansenia-
næ opinionis latebræ ac insidiæ faciliùs dere-
gantur. Notandum est primò, coactionis no-
men tripliciter sumi: Primò strictè & rigorosè,
pro internâ violentia, quâ voluntas invita
prorsus ac reluctans ad volendum adigatur; quo
pacto usurpatur communiter à Philosophis &
& Theologis, qui coactum definiunt, id quod
est à principio extrinseco, passo non consentiente
vim, ut disputatione præcedenti vidimus. Se-
cundò largè & improprie, prout vim tantùm
moralem significat, quæ efficit ut id quod agi-
mus, etsi voluntarium simpliciter & liberum sit,
aliquatenus tamen non voluntarium, seu invol-
untarium secundum quid appelletur; sic vulgò
dicimus mercatorem, metu naufragii coactum,
projicere merces in mare, & agrorum metu
mortis, agrè licet & invito, permittere bra-
chium sibi abscindi. Tertio necessitas simplex,
quam libertati opponimus, coactionis nomine
plerumque à SS. Patribus appellatur, ut docent
Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arb. cap. 6.
& Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino
disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi
illum sic affatur: *Quomodo habemus peccata, si
natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui
enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat: Et
disp. 2. docet quòd Manichæi affirmabant, ani-
mam à contraria natura cogi delinquere: id est ex
ipsius interpretatione, si pellici ad peccan-
dum, ut resistendi potestas nulla sit. In eodem sen-
su nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2.
dist. 25. quæst. 1. art. 2. dum dicit intellectum vi
demonstrationis cogi, id est necessitari ad essentien-
dum.*

Notandum secundò, quòd cum spontaneum
coactò opponatur, tot spontanei, quot coacti
species esse debent. Unde spontaneum primò
strictè & rigorosè usurpatur pro eo quod sit
absque violentia ab agente extrinseco impressâ;
& hoc modo voluntas in omnibus actibus elici-
tis agit spontaneè, cum in illis nullam possit
pati violentiam, ut disputatione præcedenti
ostendimus. Secundò spontaneum interdum
sumitur pro eo quod vim seu coactionem mo-
ralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac
nolens agere dicitur, quem impendentis peti-
culi metus ad agendum impellit; sic spontè ac
volens agere dicendus est, qui nullâ vi extrinse-
cùs admotâ, nutu tantum suo agere cernitur.
Tertio, sicut coactum interdum sumitur pro
necessario, seu ad unum tantum determinato;
ita

ita spontaneum nonnunquam à SS. Patribus usurpatur pro eo quod liberum est, & simplicem seu absolutam necessitatem excludit. Idem dicendum est de voluntario; nam quod perfectè liberum, & absolutè necessitatis expers est, interdum à SS. Patribus voluntarium simpliciter appellatur, ut patet ex illo Augustini: *Peccatum adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

235. Notandum tertiò ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere distinguere conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ est illi communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc consistit, quòd sicut aliæ res aliquid bonum sibi proprium & conveniens, vel ad aliquam operationem sibi connaturalem ex natura sua determinatæ sunt; ita voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad sui dilectionem. Conceptus voluntatis est illi proprius & peculiaris, & consistit in eo quòd in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminatè se habeat. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum.* Et paulò post: *Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse; eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est.* Et quæst. 2. de potentia art. 3. *Voluntas (inquit) in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet; potest enim voluntas agere vel non agere; & si respectu alicujus hoc voluntati non convenit, hoc accidit voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, nimirum quatenus voluntas est, non quatenus natura; subindeque idem esse juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas est formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmissis,

236. Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem dico, quòd quando S. Augustinus ait homines justè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, quia Deus præscientiâ suâ non cogit faciendâ quæ futura sunt, nomine *coactionis* non intelligit strictam illam & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi & Theologi, sed nomen illud usurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam à Dei præsentia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ à peccato excuset. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione *coactionis* nomen usurpat, cum docet gratiam efficacem nostras non cogere voluntates; nam eodem modo illam sumit quo Julianus, cui interroganti respondet: Julianus autem dum Augustinum interrogat, *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum semper velle cogatur, nomine coactionis, intelligit simplicem necessitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Jansenius lib. 2. de hæresi Pelag. cap. 1. ubi de Pelagianis, præcipue de Juliano loquens sic ait: Hanc autem necessitatem subinde coactionem vocat: non enim tam intelligit coactionem propriè dictam, quæ sit remittente voluntate, quam illam ad unam partem additionem, quæ liberum arbitrium non nisi ad bonum, vel non nisi ad malum velle posse diceretur.* Ergo cum Augustinus respondet Juliano: *Ab sit ut dicatur à nobis; si enim cogitur, non*

A vult, nomine *coactionis* simplicem necessitatem intelligit, quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipse Augustinus negabat. Dum verò idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo, de coactione moralis intelligi debet: nam ut ipsemet Jansenius lib. 4. de statu naturæ lapsæ cap. 21. ad eum locum explicandum annotat, Quisquis timore compulsus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter non voluntate, seu volens, prout Augustinus, sed necessitate, hoc est nolens, inritus, & coactus facit.*

B Ad confirmationem dicendum est, quòd quando SS. Patres asserunt voluntatem esse liberam, quia sponte agit, hoc nomen usurpant, prout non solum rigidam coactionem, sed etiam simplicem necessitatem excludit. Similiter cum docent quòd arbitrii libertas nihil est aliud quàm voluntas; quòd fit ex voluntate, fieri in libertate; quòd ubi est voluntas, ibi est libertas, &c. loquuntur de voluntate secundam quòd formaliter voluntas est, & prout distinguitur à seipsa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas est, velle, nisi liberè velit, & cum potestate ad oppositum; nam ut ex D. Thoma supra retulimus: *Voluntas in quantum voluntas, cum sit libera, indifferenter se habet ad utrumlibet.*

§. VIII.

C Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta exponuntur.

MULTA congerunt, & accumulunt Jansenius & Vincentius Lenis D. Thomæ testimonia, quæ favere videntur eorum sententiæ: ea tamen ad tria genera seu capita revocari possunt. Primum est eorum in quibus affirmat naturalem necessitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet quæst. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & quæst. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem inferit, Deum liberè seipsam diligere, & Patrem liberè producere Spiritum sanctum.

D Secundum est eorum, quibus videtur asserere, hominem esse liberum arbitrii, per solam libertatem à coactione, cujusmodi est quo art. 2. dist. 25. quæst. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non potest.* Et 1. p. quæst. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpa & miseria.* Ubi videtur supponere libertatem naturalem, seu essentialem, per solam immunitatem à coactione salvari.

E Tertium est eorum, quibus docere videtur, opus esse laude vel vituperio dignum, in meritum vel demeritorium, ex eo solum quòd voluntarium & spontaneum est, seu liberum à coactione; v. g. hic quæst. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 1. ad 3. ubi sic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntari, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quæ est ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad testimonia primæ classis triplex potest adhiberi solutio. Prima est, quod quando Sanctus Thomas ait: *quod naturalis necessitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentia, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipsius verbis, ait enim: *Necessitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis*. Unde solum intendit, quod est voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat aliquos actus necessarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obstat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter; sub quo conceptu habet rationem liberi arbitrii, & indifferenter se habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) ali-

quos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine necessariam connexionem non habent, indifferenter & determinate se habeat. Secunda solutio seu explicatio est Cajetani loco citato i. partis, ubi sic habet: *In responsione ad primum nota, quod cum dicitur quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest bene vel male intelligi: male quidem, si intelligatur quod necessitas naturalis, tam objective, quàm elicitive, stat cum libertate illius actûs; hoc enim non est intelligibile: bene verò, intelligendo quod naturalis necessitas actûs quoad specificationem, seu objective, non aufert libertatem essentialem, quia stat quod liberè eliciatur*. Itaque juxta hanc solutionem Cajetani, quando D. Thomas asserit quod necessitas naturalis non aufert libertatem, si loquatur de libertate actûs, solum intendit quod necessitas quoad specificationem, quæ in quibusdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obstat quominus illi actus possint esse liberi quoad exercitium; quia necessitas tantum quoad specificationem, admixtam habet indifferenciam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, seu quantum ad exercitium actûs, aut saltem cum ea stare potest, ut patet in exemplo adducto: licet enim homo non possit odio habere beatitudinem, potest tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam suspendere, seu actu non exercere.

Tertio responderi potest, quod libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus est natura, in proprium finem; sicut & res quælibet liberè quodammodo (id est spontè) in bonum sibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua spontè & sine ullo prorsus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactionis tantum violentæ, non verò necessitati opponitur, magisque libertas quàm libertas dicitur: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferenciam judicii respectu mediorum importat; nec simpliciter libertas qualiscumque, sed libertas arbitrii nominatur; & hoc modo non solum coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludit, ut perpetuo docet S. Thomas, ac nominatim i. contra gentes cap. 68. ubi expressis terminis ait: *Domini quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causa externis agentis*. Unde quando qu. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere liberè sollicitatem, licet ne-

Tom. III.

cessariò appetat illam; Deum liberè amare seipsum; Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentia, seu spontaneitatis & libentia, quæ est libertas improprie dicta, & secundum quid, non autem de libertate proprie sumpta, quæ arbitrii libertas dicitur, alioquin sibi aperte contradiceret, cum i. p. qu. 19. art. 10. dicat quod *liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quod volumus esse felices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium respectu eorum quæ necessariò vult, puta respectu suæ bonitatis, quam amat necessariò; eandemque ob causam ibidem qu. 41. asserat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali necessitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali necessitate producto. Ut ergo hæc loca specie tenus inter se pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio distinguenda est, seu libertas libentia à libertate arbitrii; & dicendum, necessitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, bene tamen secundæ; & Deum liberè se amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò secundo, quod indifferenciam judicii & electionem voluntatis importat.

Hæc solutio & distinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Respectu finis habere nos liberam voluntatem, sed non liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione*. Et 2. contra Gentes cap. 48. ait quod *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus seu actionis sunt; non autem liberi judicii: intellectualia verò non solum libera actionis, sed etiam liberi judicii: quod est liberum arbitrium habere*. Ubi aperte distinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, seu libertatem libentia à libertate arbitrii; & primam admittit in voluntate respectu finis, & in brutis respectu actionum ad quas sponte & naturali propensione feruntur, non verò secundam; quia nec voluntas respectu finis, nec appetitus brutorum respectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, sicque non habent liberam electionem, licet habeant liberam volitionem vel actionem.

Dices: D. Thomas in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei. Ergo non solum libertatem spontaneitatis, seu libentia, sed etiam libertatem arbitrii in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus, admittit.

Respondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos respectu visionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de visione & amore, prout terminantur ad Deum secundum se (quasi verò Beati lumine gloriæ instructi videant Deum ex electione) sed de visione & amore, ut terminantur ad divinam essentiam, in quantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent necessariam habitudinem: sic enim cadunt sub libera electione Beatorum; cum sub hac ratione non afferant bonitatem quæ necessariò rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & S. Do-

R. etor

ctor de huiusmodi actibus sic consideratis loquatur, patet tum ex ipso textu; non enim dixit quod respectu videre & amare Deum sit sempiterna & libera electio, sed quod respectu videre & amare sit libera electio; sumens videre & amare sine determinatione ad Deum, subindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe visibile aliquid & amabile creatum: tum etiam patet ex ipso intento argumenti, quod erat huiusmodi: *Electio est eorum que sunt ad finem: cum ergo Beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, & per consequens nec liberum arbitrium.* Ad quod responderet, aliqua media esse, quæ ratione suæ imperfectionis, quam essentialiter annexam habent, repugnant ipsi fini jam habito, sicut credere & sperare; & horum non est electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & respectu horum est in Beatis sempiterna & libera electio.

246 Ad testimonia secundæ classis dicendum est, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactioni, sumere coactionem pro necessitate; speciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non potest: nam immediatè post addit coactionem esse duplicem, unam compellentem, aliam inducentem sive impellentem; & priorem repugnare essentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejusdem questionis, neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixum (id est, sit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid ostendatur ei esse bonum, in potestate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, est non necessitari, sive non determinari ad unum per modum naturæ, sed retinere facultatem ad oppositum. Unde opusculo 3. cap. 0. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, ut liberè agat, non coactus: quia rationales potestates ad opposita se habent.* Et i. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Necessitas coactionis est illa, quæ convenit alicui ex agente; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere.* Ex quo manifestè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro necessitate sumere, & ista duo, non coactè agere, & agere cum potestate ad oppositum, pro eodem usurpare: quia scilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum potestate ad non agendum, sunt inseparabilia; eò quod in statu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut sic & à beatitudine in communi, necessitetur quantum ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infra qu. 10. art. in corp.

247 Ad loca tertiæ classis respondeo, quod quando S. Thomas ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod semper habet admixtam libertatem indifferentiæ, saltem contradictionis, & quantum ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel solum intendit quòd laus & vituperium non nisi perfectam voluntarii rationem consequantur, licet omne perfectum voluntarium non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quòd malitia peccati non consequitur nisi actum creaturæ, & aliud, quòd malitia peccati consequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor asserit, quòd impotentia

A non ex coactione, sed ex perfectione in bono, seu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit voluntatem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, secundum genus tantum; seò impeccabilis, erat ad rectè operandum excludit indifferentiam exercitii, respectu hujus vel illius boni in particulati, nec per consequens rationem perfecti voluntarii seu liberi, quæ est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico præcepto articulo præcedenti declaravimus.

B

§. IX.

Solvuntur fundamenta Janfenii ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum testimoniis desumpta, quæ jam expedita sunt, alia ex ratione petita, quæ Janfenius locis supra citatis, fusè & latè calamo expendit & urget, breviter & perspicuè hic diluenda sunt.

Obicit ergo primò: Deus est verè liber, imò & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prius in Deo perit, hoc ipso quòd semel aliquid immobili voluntate statuit atque voluit, quam retractare non potest: Ergo licet libertas absque potestate indifferenti ad agendum vel non agendum

Confirmatur: Deus liberè justus est, quamvis non possit velle peccare & injustè agere, ut ait Augustinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia seu potestas ad opposita.

Respondeo ad objectionem, negando quòd Deus non habeat indifferentiam: licet enim possit quædam semel aliquid voluit, non possit factà ista suppositione, ratione suæ immutabilitatis, illud postea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle censetur, sufficit quòd illud absolute non velle potuerit, pro prior ad iuum decretum, ex vi principii quòd se ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt necessariam habitudinem ad creaturas. Unde S. Thomas i. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.*

Instit Janfenius, & ait, quòd si ad hoc ut Deus nunc aliquid liberè velle dicatur, sufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate se ad actum determinaverit, licet postea in illa determinatione, propter naturæ voluntatisque constantiã, immutabilis permaneat, sequitur amorem beatificum liberum esse; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiã ad illum amorem se determinarunt, quæ Deus ad volitionem creaturarum: si ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minus (inquit) immutabilitas perfectam, multò minus (inquit) immutabilitas perfectam voluntarii non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quòd malitia peccati non consequitur nisi actum creaturæ, & aliud, quòd malitia peccati consequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor asserit, quòd impotentia

Sed nego sequelam. Ad probationem nego quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentiã se determinarunt ad amorem beatificum, quæ Deus ad volitionem creaturarum: licet enim amorem beatificum in Angelis & hominibus antecesserit voluntas

voluntas indifferens seu libera per modum meriti; siquidem per actus liberos via, visionem & amorem inde sequuntur meruerunt tanquam primum; tamen non antecessit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens seu libera per modum principii illum elicientis, seu effectivè influentis; cum principium elicitivum, seu physicè influens, sit voluntas regulata iudicio determinato ad amorem; non autem voluntas regulata iudicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus delibatur. Secus contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim nostro modo intelligendi, & cum fundamento in re, antecessit per modum principii elicientis voluntas verè libera, utpote regulata iudicio indifferenti, & re-

presentante bonitatem creaturarum ut non necessario amandam: sicque volitio illa, non obstante sua essentiali immobilitate, post primam actum dicam elicientiam, adhuc perseverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatiss. Uiget Janfenius: Actus charitatis quem Angeli boni elicerunt in via, adhuc perseverat in patria: Ergo amorem beatificum Angelorum antecessit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicientis seu influentis, sicq; in prima sui productione eodem modo elicitus hinc liberè, quò volitio creaturarum à Deo, libetè postea immutabiliter perseverat.

Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam: licet enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicerunt in via, adhuc perseverat in patria, semper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis est formaliter, non respicere pro principio eliciente seu effectivè influente, voluntatem liberam seu indifferenter, sicut illam respicit volitio divina creaturarum. Ratio est, quia licet in bonis Angelis sit idem numero actus amoris viæ & patriæ; prout in patria tamen non respicit amplius voluntatem per modum principii indifferenti, sed per modum principii omninò determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima sua elicientia, durante statu viæ habuerat, totaliter absorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferenti, nisi quatenus regulatur iudicio indifferenti; iudicium autem indifferens in patria cessat, cum succedat clara visio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impossibile sit non amare, sicque amor ille, quamvis entitativè & quoad substantiam idem sit, tamen quia est modaliter diversus, alio modo pendet à voluntate tunc quam pendebat antè; nam ante ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato iudicio, pendet ab eadem, ut à principio simpliciter determinato.

Ad confirmationem principalis argumenti dicendum est, quod licet Deus non possit velle peccare & injustè agere, liberè tamen iustus est: tum quia potentia peccandi & injustè agendi non est de essentia libertatis, sed illius nœvus ac defectus, ut §. 3. ostendimus: tum etiam quia sic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac sine peccato & indecentia ab illis abstinere, purè à proponenda, & promittenda retributione regni cœlestis bonis hominum operibus. Imò cum potuerit abstinere à creatione mundi, potuit abstinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homi-

nes & Angelos, aliasque creaturas exercet. Secundo arguit Janfenius: Christus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cum in ejus impletione meruerit; & tamen cum ab intrinseco esset impeccabilis, non potuit illud non implere, seu Patri non obedire: Ergo indifferencia, seu potestas ad opposita, ad libertatem non requiritur.

Confirmatur: Voluntas Christi fuit libera non solum in bonis operibus, sed etiam formaliter in non peccando; cum in non peccando meruerit: At licet habuerit indifferenciam respectu bonorum, nullam tamen habuit ad non peccandū; cum ratione unionis hypostatica esset omninò impeccabilis, seu ad non peccandum necessariò determinatus: Ergo indifferencia non est de ratione libertatis, nec ejus essentiam ingreditur.

Fateor hoc argumentum difficillimum esse, & maximum negotium Theologis facessere; sed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deserere, nec, ut ajunt, clypeum & hastam abjicere: nam ut bellè ait Augustinus de bono persever. cap. 14. *Nunquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendere non potest quod occultum est? Nunquid, inquam, propterea dicturi sumus, quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire?* Unde

Theologi ut nodum hunc difficillimum solvant, & libertatem Christi cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præsentis instituti non est: exacta enim hujus difficultatis resolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri possunt duæ solutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fusè exposuimus, & quas brevitate causa hinc non repetemus.

Ad confirmationem respondeo, negando quod Christus fuerit liber in non peccando, si non peccare solvatur præcisè per modum negationis, sicut argumentum videtur supponere; negatio enim peccati necessariò & absque ulla profus indifferencia fuit in Christo, ratione unionis hypostaticæ, quæ illum reddebat ab intrinseco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, si per non peccare intelligatur hoc positivum quod est bene operari; vel etiam ipsa negatio peccati, quatenus erat per actum positivum complacentiæ volita: unde respectu utriusque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum positivum complacentiæ circa negationem peccati.

Potestque hæc solutio illustrari ex simili doctrina quam tradit Divus Thomas quæst. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale (inquit) potest intelligi dupliciter: uno modo secundum puram negationem, & sic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter; & quia ista voluntas potest esse ex charitate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vite æternæ.* Idem cum proportionem dicendum de eo quod est Christum non peccare, nec posse peccare: si enim non peccare sumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuisse Christo prout sic: si verò sumatur secundum ali-

quam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.

261 Tertiò objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrii: Sed hoc lædit sensum Christianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequela probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, operatio divinæ gratiæ destruet arbitrii libertatem & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cum admittat bilanciis & æquilibrii se habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellit. Ex quo aliud absurdum ex nostra infert sententia, nempe meritum bonum & malum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cum meritum & demeritum ex arbitrii libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria præmittenda sunt.

262 Primò observandum est, quòd determinatio voluntatis est duplex; una quæ se tenet ex parte actûs secundi, seu operationis; & altera quæ se tenet ex parte actûs primi seu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, sed potiùs conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quæ est actu operari: Posterior autem libertatem lædit, quia affert non solum determinationem in operando, sed etiam in ipso posse, ita ut potentia non possit nisi determinatè hoc, non autem ejus oppositum.

263 Notandum secundò, etiam indifferentiâ voluntatis esse duplicem: una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quæ cum importet potentialitatem & carentiam actûs, seu otium & suspensionem potentia, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui est actûs purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non est otiosa & suspensa, sed de actu primo ad secundum redacta: alia quæ dicitur actualis & positiva, ea est quâ voluntas in actu eligit, & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque liberè agit.

264 Tertiò advertendum est, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ necessitatem, alteram quæ propensionem excludit. Prima utriusque partis eligendæ potestatem significat; nec simplici ad alterutram propensione læditur: nam licet ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram istâ repudiât eligere possit, illata manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est; secunda accidentalis tantum: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte semper extinguitur, nihil ex secundæ

interitu accipere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferentia efficientiæ, seu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmissis.

Ad argumentum respondeo, negans sequentiam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens quantum ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens: cedens & Consequentiam: cum enim indifferentia potentialis & suspensiva non sit de essentiali libertatis, sed aliqua ejus imperfectio, licet gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, seu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, sed aufert duntaxat ruginem potentialitatis, & otii quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & actualuat, non verò dicitur cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: præsertim cum voluntas sub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut absolutam non agendi seu dissentendi potestatem conservet. Similiter distinguo secundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione se tenente ex parte actûs primi, seu ipsius posse, nego Antecedens: determinatione se tenente ex parte actûs secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferentia excludente determinationem actûs secundi, seu operationis, sed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinatè facit operari potius quam non operari; sed quâ quælibet determinatione? An talis, ut actûs primus, seu virtutis voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solum operatura, sed etiam non potens non operari, quæ maneat determinatæ virtutis ad operandum tantum? absit: qui enim sic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè inducit errorem Calvini, gratiam sic efficacem ponens, ut omnem non agendi seu dissentendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In aliò ergo sensu determinationem gratiæ ponimus, & solum volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præcisè se tenente ex parte actûs secundi, ac se habente per modum pure applicationis potentia, seu ad instar cujusdam nexûs ac vinculi, actum primum cum secundo

E indissolubiler conjungentis. Ad do quod, si hoc argumentum Jansenii videret, probaret non solum efficaciam gratiæ, sed ipsum etiam actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis è diametro repugnare: siquidem ipsa actualis volitio, non minus, imò magis determinatè facit velle, quam divina gratia; cum volitio sit ipsissima forma constituens volentè formaliter, & gratia solum effectivè, seu applicativè, ad volendum concurrat. Unde sicut ipsa albedo magis determinatè facit album, quam agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo est ipsissima forma albificans: ita pariter necesse est quòd actualis volitio magis determinet ad volendum, quam gratia

gratia volitionem inducens, seu ad illam applicans, quia volitio est ipsissima forma constituens determinatè volentem: Ergo si gratia efficax à diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo præcisè quod illam ab indifferentia agendi extrahat, & faciat velle determinatè; à fortiori ipsa actualis volitio directè cum illa pugnet, & cum ea stare non poterit.

Illud quoque quod addit Jansenius, nempe quod si libertas in indifferentia agendi & non agendi consisteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipsam faciliè retorqueri potest: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiè statu certissimum esse defendit, asseritque Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, seu expeditam agendi potestatem, in statu illo felicissimo habuisse; unde si habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiam, eo ipso quod voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum esset de gratia & virtutibus infusus Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad rectè operandum, inclinabant. Sicut ergo Jansenius respondere tenetur, quod etiam Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum amandum propensionem haberent, nullam verò ad non amandum, non erant propterea minus liberi; quia essentialis indifferentia, quæ solam necessitatem excludit, & quæ elicientiæ seu electionis appellatur (ut notabiliè exposuimus) in eis libata manebat, & accidentaliter tantum lædebat, quæ cum majori in alteram partem propensione non consistit. Ita pariter nos dicimus, quod licet habitus virtutum operandi facilitatem nobis tribuant, adeoque unam in partem nostram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non lædunt; quia essentialis libertatis indifferentiam, quæ in utriusque partis eligendæ potestate consistit, minimè violant, sed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentaliter est, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non sequitur ex nostra sententia, meritum eò minus esse ac decolorari, quò quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis objicit Adversarius: sed potius longè plus meretur, quò ex majori seu intensiori charitate operatur (servatà tamen indifferentià agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minus intenso, & non ita sit inter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & aperte colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 188. artic. 2. ad 2. ubi sic habet: *In statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; idè non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinquatur, esset efficacius meritum, propter majorem charitatem.*

§. X.

Responsio ad objectiones Vincentianas.

Obicit insuper Vincentius Lenis contra nostram sententiam: Actus perfectè voluntarii, quamvis sint omnino necessarii, & ad unum determinati, sunt imperfectè liberi: Ergo libertas non consistit in indifferentia, sed in immunitate à coactione. Consequentia manifesta est, Antecedens sic probat primò. Quoties

A judicium rationis ducem se præbet voluntati, voluntas liberè agit, quia tunc modum agentium naturalium supergreditur: Sed in actibus perfectè voluntariis, etiam si sint necessarii, prægit judicium rationis, & ducem voluntati se præbet: Ergo actus perfectè voluntarii, etiam si sint necessarii, & ad unum determinati, sunt perfectè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties voluntas seipsam agit, seu movet, liberè operatur; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in argumento sed contra, probat bruta non esse liberi arbitrii, quia non se agunt & movent, sed potius aguntur & moventur ab authore naturæ: At voluntas in omni actu perfectè voluntario seipsam movet, cum sit potentia vitalis, cui proprium est se movere ab intrinseco: Ergo in omni tali actu est formaliter libera.

B Probat tertio: Omnis humanus est liber: Sed amor beatificus v.g. est actus humanus: Quis enim (inquit idem Author) amorem ultimi finis & beatificum hominis, negabit actum humanum esse? Ergo est actus liber.

Addit quod, cum libertas sit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tanquam dux & lucifer sit ei à natura datus, nimis incredibile est, perfectissimam & splendidissimam operationem intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem istam eripi, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem dejici.

C Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, distinguo Majorem: 269 quoties judicium rationis ducem se præbet voluntati, seu præit actui voluntatis, toties ipsa liberè agit, si judicium sit indifferens, concedo Majorem: si non sit indifferens, sed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: in omni actu voluntario, etiam si sit necessarius, præit judicium rationis, determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & Consequentiam. Ut ergo voluntas liberè agat, non sufficit quod prævio rationis judicium operetur, alioquin semper liberè ageret, quia cum non possit ferri in incognitum, semper præsupponit lucem ac dictamen rationis; sed necessariò requiritur quod regulatur per judicium indifferens, quod est proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ 1. p. quæst. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii.* Unde cum amor beatificus, & alii actus necessarii, non supponant judicium rationis indifferens, sed omnino determinatum, non sunt liberi, licet sint perfectè voluntarii.

Nec obstat, quod in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium supergreditur: ipsa enim non solum in actibus liberis, sed etiam in necessariis, agentia naturalia superat, quado isti sunt necessarii ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite potest contingere, quod aliquis actus voluntatis necessarius sit, primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine necessarii sunt; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ Deum ut in se est perfectissimè voluntati repræsentat.

Secundò responderi potest, concessa Majori, 270

R 3 negan-

negando Minorem: licet enim in actibus necessarius iudicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati se præbet: dux enim est non qui præit qualitercumque, sed qui præit regendo, disponendo, ordinando, præscribendo hoc vel illud, juxta arbitrium suum; quod certè locum non habet, ubi ratio ab ipsa natura est determinata ad unum tantum, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, sicut contingit in actibus omnino necessariis; tunc enim nec ipsa ratio, nec voluntas se ducunt, sed tam hæc quam illa ducitur à natura, vel auctore natura, ut docet D. Thomas infra qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ.* Idem dicendum est de amore beatifico: licet enim amor ille sit ordinatissimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectus humani, vel angelici, sed ex ordinatione rationis, quæ est in intellectu divino; sicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ sit in natura, sed per rationem quæ est in auctore natura.

271 Ad secundam probationem principalis Antecedentis, Major distinguenda est: Quoties voluntas seipsam movet tam moraliter quam physicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties seipsam movet physicè tantum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam necessario, seipsam movet, physicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim aliquod agens liberè dicatur operari, non sufficit quod physicè ad agendum se moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cum de ratione viventis sit seipsum physicè & à principio interno movere ad operandum) sed insuper requiritur quod seipsum moraliter moveat, hoc est, ut habeat dominium sui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis: unde cum in amore beatifico, & aliis actibus necessariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec super illos actus dominium habeat, in illis non operatur liberè, & prout voluntas est formaliter, sed necessario, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 5. notabili 3. exposuimus.

272 Ad tertiam probationem, absolutè negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quæst. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humana vocantur, quarum homo est dominus; & quæ ex voluntate deliberata (id est supponente deliberationem rationis) procedunt:* Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est propriè actio humana, sed potiùs finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe incredibile esse perfectissimam & splendidissimam operationem intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & à culmine mentis, in modum & impetum agendi bru-

A *torum deici.* Respondetur primò, quod omnino abusive dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim & objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolutè eripit, cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas; imò cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis adhæsiō Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

B Secundò dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clarè visa; non tamen propterea fit deterioris conditionis, quam esset in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obscure cognitum: quia eripit illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longè superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium, qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra contra Vazquem & Loricam ostendimus) ac minùs habet de potentia-
C litate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & indefectibilis.

Ad quod amor omnino necessarius, provenit à voluntate ut natura est; liber verò procedit à voluntate ut voluntas est, sicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris partibus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum; quis hoc neget? At procedit à voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter, teste D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

D Confirmatur: Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolutè perfectius, quam intelligere cum discursu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare sine libertate est absolutè perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non deici, sed potiùs à flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

E Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere verò per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite orti potest quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediis cum fine, nequit attingere; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti bonita-

bonitatem ac meritum clarè & distinctè repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conueniat brutis, quæ non se mouent in finem, sed mouentur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conueniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, opus naturæ, non quod ab ipsa natura diuina immediatè procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et idè etiam D. Thomas suprâ citatus docet productionem Spiritus Sancti esse à voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abundè satisfactum, puto præcipuis Iansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixit in simili Claudiamus Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11. Vide quam parvò negotiò veritatis calor frigentium verborum pruina liquefecerit.

DISPUTATIO III.

De circumstantiis humanorum actuum. Ad questionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & idè circumstantia appellantur. Nulla autem circa hæc questionem sese offert celeberrima controversia: unde in ejus expositione diu non erit immorandum.

ARTICVLVS VNICVS

Quid, & quot sint circumstantia humanorum actuum?

Dico primò: Circumstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatnr ratione D. Thomæ hîc art. 1. Quod est extra essentiam actûs, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantia attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circumstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo, ideoque dicitur ipsum ambire & circumstare; ita similiter circumstantia actûs humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actûs, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actûs considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circumstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actûi humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circumstan-

tia dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem, v.g. si sit cum soluta, est fornicatio; si cum conjugata, adulterium; si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiæ sint accidentia respectu actûs humani in esse moris considerati.

Respondeo quod circumstantiæ, quæ in præfenti considerantur à Theologis, non sunt circumstantiæ & accidentia ipsius actûs solùm in esse naturæ considerati, sed etiam actûs ut voluntarii, & humani, seu moralis; ita quod in linea morali, & non solùm in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentia & quidditatis, aliud per modum circumstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentia; sed quod bonum alienum sit magnum, vel paruum, quod rapiatur in loco sacro, vel profano, se habet per modum circumstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circumstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actûs moralis, quando munus & officium circumstantiæ exercent; si verò non exercent formaliter rationem circumstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentia contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis actûs humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actûs, ut contingit in exemplis adductis.

Dico secundò: Septem tantùm esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas:

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatnr primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Circumstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed possunt ipsum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipsius substantiam intrinsecè vel extrinsecè; & tunc est circumstantia Quomodo, vel Vbi, vel Quomodo. Secundo ipsum afficiunt ex parte causa, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa; una nempe est causa finalis, & ita est circumstantia Cur, altera est efficiens principalis, & ita est circumstantia Quis, tertia est causa instrumentalis, & sic fit circumstantia Quibus auxiliis. Tertio ipsum actum attingunt ex parte effectûs, & tunc est circumstantia Quid. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur: nam circumstantia Quoties, quæ ab aliquibus ponitur, non est propriè circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit; unde numerus semper con-

siderendus est in peccatis, ut definit Tridentinum sess. 14. quamvis circumstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantùm sunt circumstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatnr secundò conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia Quis, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus, conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel comunitatis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia Quid, non denotat substantiam ipsius effectûs,