



**R. P. Francisci Svarez Granatensis, E Societate Iesv
Doctoris Theologi; Et In Conimbricensi Academia
Sacrarvm Litterarvm Olim Primarii Professoris Emeriti De
Divina Gratia Pars ...**

Continens Prolegomena sex, & duos priores libros De Necessitate Divinæ
Gratiæ Ad Honesta Opera

Suárez, Francisco

Mogvntiæ, 1620

Liber Primvs. De Necessitate Gratiæ Ad Perficienda Opera Moraliter Bona
Orddinis Natvralis, Et Ad Contraria Peccata Vitanda.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94086](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94086)

LIBER PRIMVS

DE NECESSITATE GRATIÆ AD PERFICIENDA OPERA MORALITER BONA OR- DINIS NATURALIS, ET AD CON- TRARIA PECCATA VITANDA.

PRÆLVDIVM.



Duplex ne-
cessitas, vide-
liet per se,
aut ordi-
ne ad ali-
quem finem.

IN CIPIMVS tracta-
re questionem, An gratia
sit? quæ à Theologis
omnibus præsertim D.
Thoma, & interpretibus
1.2.q.109. ex illius neces-
sitate inquiritur. Duobus
autem modis aliquid esse
solet necessarium, vno
modo per se, & absolute,
alio modo in ordine ad

aliquem finem: in præsentem ergo supponitur, gratiam
non esse priori modo necessariam, nec questionem in
hoc sensu tractari. Quia gratia si increata sit, sub ea
ratione est aliquid liberum in Deo, & consequenter
non potest esse absolute necessarium, quia quod est li-
berum, non est necessarium. Si vero sit creata, eo ipso
absolute necessaria non est, quia nulla creatura est
per se necessaria. Neque etiam est gratia simpliciter
necessaria humanæ naturæ absolute spectatæ, quia
non est proprietatis necessario consequens illam, &
quia sine illa esse potest, & conservari. Necessitas ergo
gratiæ consideranda est in ordine ad aliquem finem,
& in hoc sensu questio tractatur.

2. Vtius vero hæc etiam necessitas duplex distin-
gui solet, scilicet absolute, & simpliciter, quæ sola est
vera necessitas; & secundum quid, seu ad melius
esse, quæ proprius est utilitas: quam diuisionem alijs
verbis tradit Aug. libr. De Gestis Palæstin. cap. 1. Igi-
tur in præsentem priori modo præcipue à Theologis su-
mitur. Tum quia ex necessitate absoluta efficacius
concluditur existentia gratiæ. Quia diuina provi-
dentia non deest hominibus in his, quæ simpliciter
necessaria sunt ad finem consequendum; vtiliora ve-
ro non semper confert. Tum etiam quia sub neces-
sitate simpliciter includitur utilitas, non autem è con-
uerso. Vnde si gratia est simpliciter necessaria, etiam
erit utilis, & dari poterit, vel ex ordinaria providen-
tia, vel ex Dei liberalitate, & ita explicata necessitate,
à fortiori utilitas gratiæ declarabitur.

3. Præterea oportet recolere, quod supra tradidi-
mus, duplicem esse finem hominis, naturalem scilicet,
& supernaturalem, respectu enim vtriusque ne-
cessitas gratiæ spectari potest: nam ad utrumque
consequendum potest esse gratia necessaria. Est au-
tem consentaneum intellectuali naturæ, vt per ope-
rationes liberas, & morales finem suum assequatur,
nam hæc tantum operationes dicuntur in homine
viatore propriè humanæ, seu hominis, vt homo, vel

vt intellectualis est, sub qua ratione in finem sibi pro-
prium tendit, & ideo non nisi per huiusmodi ope-
rationes illum assequitur. Vnde sit, necessitatem gra-
tiæ in ordine ad finem vltimum hominis consequen-
dum, eandem esse cum necessitate gratiæ ad bona
opera exercenda, quibus finem illum consequi pos-
sit, & vitanda mala, quibus illum potest amittere.
Quia igitur (vt supra dixi) finis vltimus duplex est,
naturalis scilicet, & supernaturalis, & vtrique respon-
dent consentaneæ operationes, vtrique naturalis or-
dinis, vel supernaturalis, ideo gratiæ necessitas spe-
ctari potest vel in ordine ad operationes naturalia
ordinis, vel supernaturalis. Et quoniam vtraque ne-
cessitas copiosam habet materiam, & longe diuersa
principia, ideo distincte tractanda est, & incipiendo
à notioribus, in hoc libro dicemus de necessitate
gratiæ ad opera naturalia, in sequenti verò de eius-
dem necessitate ad opera supernaturalia. Omnia ve-
ro moralia opera ad actus intellectus, & voluntatis de necessitate
reuocantur, de his ergo dicemus, & quia radix huius gratiæ ad o-
perum naturam non est eadem in omnibus statibus supe-
riori libro explicatis, ideo de singulis dicere neces-
sarium erit.

Denique quoniam hos actus sæpe naturales voca-
bimus, ne in nomine sit ambiguitas, oportet aduer-
tere, hic non sumi naturale, vt opponitur libero, sed
vt à supernaturali distinguitur, nam potius supponi-
mus, hos actus morales liberos esse, dicuntur autem
naturales, tum ex regula naturalis luminis rationis,
cui conformari debent, tum ex materia, in qua ver-
santur, quia naturaliter cognosci potest, tum ex mo-
tuo, quod naturæ proportionatum esse solet, tum ex
principio proximo, à quo per se fiunt, quod est po-
tentia naturalis.

CAPVT I.

*Utrum homini ad quamlibet veritatem naturalem
cognoscendam gratia necessaria sit in omni
statu, præsertim natura
lapsa?*



DUPLEX est cognitionis species, quæ-
dam speculatiua, quæ in sola veritatis
contemplatione, & cognitione sistit, ne speculati-
ua practica, quæ ad opus refertur
inclinando, & inducendo affectum:
in præ-

De cognitio-
ne speculati-
ua hoc in c.
proceditur.

Veritas na-
turalis, quæ

I. *Opinio.*

1 Eius fun
dan. entum

Secundum.

Tertium.

Quaytman.

2.
Opin 2. de
gratia Dei
& Christi
distinguens

Ratio prior
membris.

3.
Ratio post
rioris.

in presenti de priori tractamus; de posteriori vero capite frequenti dicemus. Vocamus autem in presenti naturalem veritatem omnem illam, quæ ad ordinem naturæ spectat, & per se loquendo sine revelatione speciali, ministerio sensuum acquiritur, & per species rerum quæ illis obijciuntur, proportionem habet cum lumine naturali intellectus, & sub obiecto illi proportionato comprehenditur. De huiusmodi ergo veritatibus fuit quorundam opinio negans, posse hominem præsertim lapsum sine gratia aliquam ex his veritatibus præ, & sine errore consequi. Refert D. Thom. in 2. dicit. 28. q. 1. ar. 5. tribuitur etiam Gregorio, & Capreolo, qui in alio sensu locuti sunt, quamquam ex eorum principiis hoc etiam sequi videatur, ut postea videbimus. Fundamentum huius sententiæ esse potest primo, quia cuiuscunque veritatis cognitio est donum Dei, alias haberet homo unde gloriari posset; contra Paulum. 1. ad Corinth. 4. *Quis habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non accepis?* Secundo quia concilium Milevit. cap. 4. indicat, scientiam esse donum Dei, & assert illud Pal. 93. *Quis docet hominem scientiam?* & ARAUS. cap. 22. ait, *scire veritatem, quam iustitiam esse ab illo fonte, quem in eremo sitire debemus.* Tertio quia homo lapsus contraxit ignorantiam vulnus; vnde D. Thom. 1. 2. q. 85. art. 3. cum Beda Luc. 10. & August. lib. 1. Retr. cap. 9. & lib. 22. de Ciuit. cap. 22. ergo minus potest veritatem naturalem cognoscere, quam in pura natura; ergo nullam veritatem potest per se cognoscere. Quarto quia alias sicut homo posset vnam veritatem cognoscere; posset omnem, atque ita semper attingere veritatem illam, ve nunquam erret, quia non est maior ratio de vna veritate, quam de omnibus. Consequens autem videtur plane fallum; ergo omnino dicendum est, non posse hominem sine gratia Dei vllam veritatem cognoscere.

Secunda opinio est aliorum, qui distinguunt inter gratiam Dei, & gratiam Christi, & affirmant sine gratia Christi posse hominem scire, seu cognoscere non les collectiue sumptas, vt aiunt, & sine errore; negant autem sine gratia Dei posse vel vnam veritatem cognoscere, etiam si mere speculatiua, & naturalis sit. Vnde iuxta hanc sententiam gratia Dei necessaria est ad omnes, & singulas veritates cognoscendas; gratia autem Christi, neque ad omnes, neque ad singulas. Ratio prioris partis est, quia vt homo praeueniat in cognitionem cuiuscunque veritatis, necesse est, vt conuenienter modo praeueniatur, & excitetur ab obiectis, & alijs causis, ita vt inducant hominem in veram cognitionem, & non in errorem; potuissent autem huiusmodi causae ita homini occurrere, vt essent inducentes in errorem, neque est in manu hominis praeuenire, vt hoc, vel illo modo obiecta occurrant; ergo semper est deputandum gratiae Dei, quod huiusmodi causae prioris, & non posteriori modo offerantur. Probatur consequentia, cetera enim clara sunt, quia respectu Dei ille effectus non casu euenit, nec sine diuina operatione, & voluntate, quia est opus prouidentiae eius, & non est debitum naturae hominis: nam posset relinqui, vt deciperetur, maxime post originale peccatum, quod de se dignum est huiusmodi poena: ergo est beneficium gratiae, iuxta superius dicta de huius vocis significatione.

Fundamentum vero alterius partis huius sententia est, quia hæc gratia non datur nobis propter Christum, atque ita non est gratia Christi: assumptum probatur, quia tantum illa gratia datur nobis propter Christum, pro qua obtinenda ille mortuus est: illa vero non est talis: quod probō, quia Christus non est mortuus, vt philosophi, vel mathematici efficiemus, sed vt sanctificaremur, & glorificaremur, iuxta modum loquendi Augustini epist. 105. Illa vero gratia non datur ad salutem animæ, sed tantum ad aliquam veritatem philosophicam, vel mathematicam.

cam, aut aliam huiusmodi cognitionem: ergo talis gratia non est ex Christo, neque pertinet ad ordinem gratiæ sanctificantis, sed est quædam gratia gratiæ data à Deo sine intuitu meritorum Christi. Quæ ratio non solum probat de gratia necessaria ad singulas veritates, sed etiam ad omnes similes collectiue sumptas, & ideo non solum fingule, sed etiam omnes poterunt sine gratia Christi cognosci, non vero sine gratia Dei. Nam si vna, vel altera non potest cognosci sine gratia Dei, multo minus omnes.

Vt autem veram, & communem sententiam declarare, suppono, hic non esse sermonem de habituali gratia, quæ sanctificat hominem, quia per se evidens est illam non esse necessariam ad effectum, de quo nunc tractamus, quia hic nullo modo attingit illum ordinem, neque per se requirit amicitiam cum Deo. Et hoc maxime probat testimonium Augustini. 1. Retract. cap. 4. quod adducit D. Thomas. 1. 2. q. 109. art. 1. in argumentum. *Sed contra*, ubi retractat, quod dixerat lib. 1. Solilo. 9. c. 2. in princ. *Deus, qui non nisi mundos verum creare voluit*. Hoc ergo non approbat in dicto loco, quia respondere potest, multos non mundos multa scire vera: Sicut autem philosophi non solum iniusti, sed etiam infideles, vt Aristoteles, & similes multa vera cognouerunt sine gratia sanctificante. Verisimile autem est, eos fuisse à Deo peculiariter adiutos ad itarum veritatum cognitionem, quanvis sanctificantem gratiam non haberent. Est ergo questio de gratia auxiliante, quæ vt nunc breuiter suppono, duobus modis iuuare potest, scilicet, vel tanquam principium physicum, & per se nostri actus, vt iuuat lumen hodi ad suos actus, vel tanquam principium accidentarium physice, per se autem morale, vel, vt sic dicam, artificiale, sicut magister iuuat discipulos ad sciendum. Hæc autem posterior duobus modis adhiberi potest, scilicet, vel tantum extrinsece, vt fit per humanam doctrinam, & per applicationem sensibili-um obiectorum, vel etiam interius percipiendi modo illuminando, vel phantasmata dirigendo, vel ipsum intelligibile obiectum melius applicando.

Dico primo, ad cognoscendas veritates naturales diuinitus, seu figuratim sumptas non est necessaria specialis gratia Dei, vel Christi etiam in actu lapsæ naturæ. Hæc est communis sententia, vt referam latius in sequentibus, & sine dubio est sensus D. Thomæ locis citatis. Nam licet dicat esse necessariū auxilium Dei mouentis ad singulas veritates cognoscendas, per illud auxilium intelligit concursum generalem Dei, vt Caiet. & alij omnes intelligunt, quia loquitur de auxilio necessario ex vi essentialis dependentiæ in operando causæ secundæ à prima, illud autem non est, nisi concursus generalis, qui vt datur ad actiones naturales, non est gratia, vt constat ex dictis in præcedenti libro cap. 1. & in sequentibus hoc latius ostenditur. Probatur ergo conclusio primo ex Paulo ad Rom. 1. & 2. dicente, etiam de Deo multo naturaliter cognosci posse, vt Patres ibi interpretantur, nec refert, quod ibidem ait Paulus, *Quod notum est Deo, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit.* Dicitur enim illis manifestasse non speciali reuelatione, aut gratia, sed per creaturas, vt cum gloss. exponit D. Thom. ibi, & in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 4. ad 2. licet etiam Psalm. 18. dicitur, *Celi enarrant gloriam Dei*, & Act. 14. *Non sine testimonio reliquis semetipsum beneficiens de celo, dans pluiam, & tempora &c.* & Sapient. 13. *Amagnum digne speciet, & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Propter quæ grauiter à Theologis reprehenditur opinio aliquorum Nominalium negantium naturalem cognitionem Dei, saltem quoad aliqua attributa eius, quæ Paulus *notum Dei* appellat. De qua re in Metaph. disput. 28. & 29. dictum est, & tradi solet in principio primæ partis: & late Cardin. Bellar. libro 4. de grat. & libero arbitrio cap. 2. Igitur cum de Deo ipso naturaliter, & sine gratia cognosci possit

Duplex mo-
dus auxili-
andi.

I. & commu-
nia affertio.

*Probatur
tertio ex
Paulo.*

Nom. opinio
re jectur.

possit aliqua veritas, multo magis de alijs rebus poterit. Præterea sumitur hæc sententia ex varijs locis Augustini. 1. Confess. cap. 7. & de Spirit. & lit. capit. 12. & Sermo. 55. de Verbis Domini. Sed optimus locus est lib. 1. ad Simplician. quæst. 2. circa finem, ubi ait, Non solum bonum ingenium, sed etiam honestas, & viles disciplinas interdum comparati ante gratiam salutarem, id est, ante primam gratiam Dei excitantem, & adiuvantem: quid quid autem antecedit hanc primam gratiam, per vires naturales fit, quia ante primam gratiam auxiliantem non est alia prior; ergo.

6. *Et ratio.* Tercio argumentor, quia homo in puris naturalibus conditus naturaliter posset singulas veritates cognoscere; ergo etiam potest nunc homo lapsus. Consequentia nota est ex dictis in præcedenti libro, ubi ostendimus, hominem in natura lapsæ habere æquales vires naturales cum homine in pura natura. Antecedens autem videtur quidem per se manifestum, quia vnaquæque res habens vires naturales, quas naturaliter postulat, potest efficere actionem sibi connaturalem, quia ut operatio talis sit, oportet, ut naturales vires non excedat. Item quia obiecta sensibilia, ex quibus naturales veritates cognosci possunt, per ordinarium cursum causarum naturalium possunt homini offerri medijs sensibus, & intellectus agens potest naturaliter efficere species proportionatas huic cognitioni, & intellectus possibilis habet naturalem vim effectivam illius cognitionis, & naturalem capacitatem eius; ergo habet homo naturalia principia sufficientia ad talem actum; ergo ad illum non est simpliciter gratia necessaria.

7. *Aliter lib. 6. de Auxilijs.* Quidam vero modernus Scriptor differentiam in hoc constituit inter naturam lapsam, & non lapsam, quod non omnes veritates naturales, quæ sunt proportionate humano intellectui in natura non lapsæ, sunt proportionatæ intellectui hominis lapsi. Rationem reddit, quia in statu naturæ lapsæ intellectus est vulneratus, & ideo non habet proportionem cum omni cognoscibili per naturam, quod secus est in homine non lapsæ. Vnde fit, ut homo in natura lapsæ (ex illius authoris sententia) non possit cognoscere omnes veritates naturales proportionatas naturali intellectui humano per se spectato, & secluso peccato originali, non tantum omnes collectiue, quod est clarum, ut statim dicam, verum etiam nec diuisiue, seu singulativim sumptas: & in hoc constituit differentiam inter hominem in statu naturæ integræ, & lapsæ, quod homo in natura integræ potest cognoscere omnes veritates diuisiue, licet non collectiue; in lapsæ vero natura neque primum potest. Et licet eandem differentiam expresse non constituat inter hominem lapsum, hominem in pura natura, tamen idem de illis intelligit, quia fundamentum eius ibi habet locum. Nam etiam in pura natura homo non haberet intellectum vulneratum, sicut ipse prius dixerat. Hæc vero doctrina ex eisdem principijs rejicitur facile, quia homo lapsus eandem habet vires intellectus, quas homo purus haberet, ut supra ostensum est. Vnde omnes veritates, quæ singulativim sumptæ essent proportionatæ naturali ingenio hominis in pura natura, sunt nunc etiam proportionatæ homini lapsæ. Et ratio in promptu est, quia homo per lapsum nullum habitum erroneum, aut prauum in intellectu acquisiuit, nec intellectus ipse in se fuit diminutus, nec lumen eius remissum, nec sensus exteriores, vel interiores fuerunt perturbati, aut aliquo modo impediti, ne ita possint ministrare intellectui, sicut in pura natura valent, ergo omnia obiecta proportionata intellectui humano ante peccatum, sunt etiam proportionata post peccatum; nulla ergo est in hoc differentia, sed in utroque statu potest omnes has veritates singulativim sumptas naturaliter cognoscere. Nec obstat vulnus ignorantia, quia hoc tantum positum est in priuatione fidei, & omnium dono-

rum gratiæ ad intellectum pertinentium, & in priuatione omnium donorum, vel auxiliorum, quibus specialiter iuuaretur homo in statu naturæ integræ, etiam ad cognoscendas veritates naturales. His autem omnibus careret etiam homo in pura natura, sed tunc illa carentia esset negatio pura, nunc vero est etiam priuatio, & ideo nunc est vulnus, & tunc non esset, non tamen propterea nunc magis impedit, vel minuit vires, ut latius in lib. 1. declaratum est.

Denique assertio declaratur in hunc modum, quia vel gratia esset necessaria ut principium physicum, & per se talis actus, vel solum ex parte obiecti applicando illud, aut tollendo impedimenta, aut alio modo illustrando obiectum, nihil autem horum est verisimile; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia in intellectu humano est ex parte potentia sufficiens vis actiua in ratione principij proxime, & physici talis actus, & licet indigeat concursu obiecti per speciem, illam potest naturaliter acquirere, ut constat; alio autem principio non indiget. Nam licet iuuari possit per habitum, illud adiutorium non est simpliciter necessarium, ideoque secundum connaturalem modum operandi non supponitur habitus ad talem actum, sed potius è conuerso; quia talis habitus non comparatur, ut homo possit, sed ut facilius hoc præstet, ideoque necessaria non est aliqua alia virtus actiua, quæ absentiam habitus suppleat. Non potest ergo cogitari aliquod principium physicum, quod sit necessarium intellectui ad eliciendum illum actum per modum causæ proximæ, nam de concursu causæ primæ nunc non dubitamus. Altera vero pars de gratia quali per accidens adiuvante subdistingui potest: nam vel hæc est aliqua gratia interna, & hæc sine dubio necessaria non est, quia neque reuelatio diuina, neque aliqua interna illuminatio, quæ per obiecta sensibilia fieri non possit, necessaria est, quia hæc supernaturalia sunt, modus autem cognoscendi naturales veritates est connaturalis homini. Vel est solum exterior gratia, seu specialis providentia, quæ tollat impedimenta, & offerat convenientia obiecta; & hoc etiam dici non potest, quia communis actio causarum secundarum, si Deus illarum motus ordinarius cursum tenere sinat, & cum eis concurrat, de se sufficere potest ad huiusmodi obiecta proponenda. & impedimenta non semper occurrunt: ergo nulla gratia est simpliciter necessaria. Quod magis respondendo ad argumenta declarabitur.

8. *1. Assertio amplior declaratio.* Dico secundo. Ad cognoscendas omnes veritates naturales collectiue sumptas, & præsertim ad eas cognoscendas sine admixtione erroris, vel deceptionis aliqua gratia, vel specialis directio, & protectio Dei in statu naturæ lapsæ necessaria est. Assertio communis, quod nec collectio omnium veritatum nec qui fragilitatem hominis lapsi, & impedimenta corporis ad actiones mentis considerauerit. Vnde potest probari primo experientia, quia adhuc non est inuentus homo, qui omnes scientias naturales simul fuerit assecutus, vel sine falsis opinionibus tam in naturalibus, quam in moralibus. Quod argumentum non tantum probat hoc non posse fieri per solas vires naturæ, sed etiam ordinarie non dari gratiam, quæ ad effectum hunc sufficiat. Ratio autem prioris partis, seu de omnium veritatum cumulo est, quia hæc veritates sunt innumeræ: imo in Mathematicis in infinitum semper augeri possunt. Item nonnullæ illarum sunt difficillimæ ad inveniendum, & multæ indigent multo tempore, & labore & alioqui vita hominis brevis est, magnamque illius, seu temporis partem sibi vendicant ea, quæ sunt vitæ, vel proximis, vel communicati necessaria, & ultra hæc multa quotidie occurrunt extraordinaria impedimenta, ergo pensatis omnibus non potest homo suis viribus, & industria, vel diligentia

Probat de
carentia er-
roris.

tia omnes veritates assequi, etiam naturales. Ratio autem alterius partis de carentia erroris est, quia homo discursu suo naturali pauca cognoscit evidenter, & quam plurima probabiliter, seu verisimiliter, & regulariter per solam rationem probabilem, & authoritatem humanam profert definitum iudicium; ergo tale iudicium est expositum de se falsitati; ergo naturaliter fieri non potest, quin in tanta multitudine iudiciorum non sæpe erret, nisi superiori auxilio custodiatur. Maxime, quia sæpe falsa sunt probabilia veris.

10.
Falso citan-
tur auctores
quidam con-
tra assertio-
nem.

Contra hanc assertionem referri solent D. Thomas, 2. d. 28. q. 1. art. 5. & ibi Durand. q. 1. & Caiet. 1. 2. quæst. 109. art. 1. & ibi Medina dub. 1. Veruntamen D. Thomas, & Durand. nihil contra hanc assertionem docent, tum quia non loquuntur de cognitione omnium veritatum naturalium collectivè sumptarum, & sine errore, sed indefinite de veritatibus naturalibus, vel ad summum distributive, & diuise de quacunque: tum etiam quia non loquuntur generaliter de quacunque gratia, sed de lumine infuso, vel de habitu superaddito naturæ, nos autem non requirimus hanc gratiam, etiam ad omnes has veritates cognoscendas, sed aliquod speciale auxilium providentiæ Dei. Medina vero tantum abest, quod repugnet, ut porius in eodem primo dubio ad 2. expresse dicat, necessarium esse speciale auxilium, ut homo cognoscat veritates naturales sine admisione erroris. Solum Caietanus videtur posse in contrarium induci, quia dicit, hominem peccando non incurrisse vulnus ignorantia quoad cognitionem speculativam virtutum naturalium. Sed in hoc Caietano non assentimur. Vt infra dicam.

11.
De statu et
iam pura
natura pro-
cedit asser-
tio.
Obiectio.

Ex quo colligitur conclusionem hanc etiam in pura natura habuisse locum, quia ratio facta, & principium supra positum, quod in illo statu non haberet homo maiores vires ad cognoscendum, quam nunc habet, eodem modo procedunt. Dices: ergo necessaria fuisset homini gratia in illo statu, ut in naturalium veritatum cognitione non erraret: ergo danda illi fuisset ex vi providentiæ tunc debita, quod repugnat superius dictis. Probat autem consequentia, quia pertinet ad providentiam authoris naturæ, ut illi non deficiat in necessariis sibi in tali ordine, & statu.

Responsio.

Respondetur nihilominus negando secundam consequentiam, quia non oportet, talem hominem in hac vita vel nunquam decipi, vel omnia naturalia cognoscere. Sed contra, quia homo habet naturalem appetitum ad cognoscendam veritatem, & hæc omnia naturalia: ergo posset hic appetitus satiari in homine existente in pura natura, alias videretur natura deficere in necessariis. Respondetur appetitum naturalem proxime esse ad singulos actus, & consequenter ad collectionem. Vnde satis est, ut quilibet actus possit naturaliter haberi, & ut successio eorum duret, & consequenter scientia rerum naturalium augeatur, quantum & vitæ humanæ conditio tulerit, & naturales causæ ministraverint. Sicut materia prima est capax omnium formarum, & tamen naturaliter non omnes recipit, nec simul, nec per successivæ.

12.
Ratio pro as-
sertione 1. non
repugnat co-
tra secundam

Tandem obijci potest ratio facta in priori assertionem, nam videtur huic repugnare, quia lumen naturæ est de se principium sufficiens scientiæ, necessariæ tum ad totam hanc veritatum collectionem assequendam, tum etiam ad contrarium errorem vitandum. Respondetur, non esse parem rationem in collectione, quæ est in singulis, quia licet ex parte principij per se, quod est lumen intellectuale, sit æqualis ratio, ex parte phantasmatum, seu propositionis obiectorum, & impedimentorum, quæ occurrere possunt, est valde diversa, quia circa unum, vel alium actum facile occurrit commoditas habendi illum, & impedimenta non in singulis occurrunt, quod secus est in tota collectione, ut per se constat. Et ex eadem radice provenit, ut omnem omnino vitare errorem difficilli-

sum, & humano modo impossibile sit, etiam si in singulis illa difficultas non occurrat.

Secundo ex dictis constat, etiam hominem lapsum in statu gratiæ constitutum non posse per vires naturæ hanc perfectionem cognitionis naturalis assequi. Quia gratia sanctificans, nec per se augeat virtutem naturalem cognoscendi, neque prædicta aufert impedimenta. Vnde nec ordinaria providentia, vel auxilium gratiæ ad hoc sufficit, nisi homo alio extraordinario, & accommodato modo adiuvetur. Quod satis experientia constat. Et ratio est eadem, quia gratia sanctificans, etiam cum ordinario auxilio non sanat omnes infirmitates naturæ, nec aufert totum ignorantia vulnus, & (ut supra dicebam) ex se non dat facilitatem ad actus ordinis naturalis, sed eleuat potentias ad superiores actus. Manet ergo nunc in homine iusto eadem impotentia ad consequendas omnes veritates naturales, quæ in homine puro, vel in homine in peccato originali, aut mortali existente inveniuntur.

Sed quid de homine in statu innocentia, vel naturæ integræ? Respondeo, quod attinet ad carentiam erroris, iam supra diximus habuisse privilegium, ut durante illo statu, & iustitia, decipi non posset per assensum falsum, quod privilegium ostendimus fuisse gratuitum, ac subinde gratiam. Quod vero attinet ad cognitionem omnium veritatum naturalium collectivè, incertum est, an Deus omnibus hominibus in eo statu daret omnes scientias harum veritatum infusas per accidens, ut vocant, eas enim dedisse Adamo probabile est, de posteris autem eius nihil est certum; tamen si eas haberent per infusionem, scirent quidem omnia saltem in habitu, non tamen sine dono gratuito quoad modum habendi illas. Sicut verisimilius est, animam Christi Domini novisse omnia

etiam naturalia à principio conceptionis. Si vero homines tunc non haberent has scientias infusas, sed oporteret propria industria inquirendo, vel ab alijs discendo, eas acquirere; multo quidem plura cognoscere possent tunc homines, quam nunc valeamus, vel quam homines in pura natura, quia non haberet corruptibilis corporis, & huius vitæ impedimenta, & à parentibus per traditionem, & disciplinam possent, amplius iuvare. Nihilominus verisimile est, non potuisse, unum hominem etiam in eo statu omnes scientias naturales simul perfecte assequi, quia in eis quodammodo in infinitum procedi potest, & tempus vig non esset tunc diuturnum, ut credi potest, & homines etiam tunc indigerent cibo, & somno, & exercitatione corporis, maxime vero si in Dei contemplatione, & rerum æternarum meditatione exercerentur, hæc autem omnia speculationem, præsertim rerum inferiorum impediunt. Vnde D. Tho. 1. p. 4. 101. artic. 1. solum dicit homines in statu innocentia non fuisse nascituros perfectos in scientia. Sed eam (ait) processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniundo, vel addiscendo. Et ad 3. ait, potuisse in eo statu plenius scire vniuersalia principia iuris, & aliarum rerum; de plenitudine autem scientiarum nihil dicit. Alia vero ratio est de anima separata; si enim inveniatur sine peccato, & in pura natura, credibile est, habituram fuisse omnem naturalem scientiam per species quasi connaturaliter inditas, de quo alias.

Dico tertio. Quoties gratia specialis ad veritates naturales cognoscendas, vel deceptionem in ea materia vitandam, datur, propter Christum datur, unde non solum est gratia Dei, sed etiam gratia Christi. In hac assertionem de facto loquimur, non de possibili; hoc enim posteriori modo rem considerando, manifestum est, posse Deum hanc gratiam sine respectu ad Christum donare, sicut & quamcumque aliam. Vnde in statu puræ nature, id est, in quo humana natura non esset ordinata ad finem supernaturalem; nec alia dona supernaturalis gratiæ reciperet, posset Deus illi conferre hoc donum scientiarum, vel auxilium

lum speciale ad naturales veritates cognoscendas: & tunc non esset ex gratia Christi. Imò neque esset propriè gratia supernaturalis ordinis, sed esset donum gratuitum, & liberale vltra naturæ debitum, ordinatum tamen ad perfectionem merè naturalem, sicut de integritate naturæ supra dicebamus. Et similiter in statu innocentie potuit hoc donum dari sine respectu ad Christi meritum. Prout nunc verò datum est, vel dandum esset, si status ille duraret, ita de illo dono, vel speciali auxilio censendum est, sicut de gratia sanctificante, & de tota originali iustitia, tum quia esset velut pars, seu proprietas quædam iustitiæ originalis, tum etiam quia in eo statu datum est in ordine ad finem supernaturalem, & vt de se vtile, & conferens ad perseverandum, & proficiendum in sanctitate supernaturali, vt mox explicabo. Ideoque qui censent, gratiam in illo statu non esse datam per Christum, idem dicent de hoc dono: ego verò contrarium censeo probabilius de prima gratia Adæ, & de tota iustitia, quæ in illo statu data est, vel danda fuisset, si durasset, vt in 3. p. probavi, & ideo consequenter idem existimo de hoc dono, seruata proportionem ad præsentem statum.

timate ad gloriam Dei referantur: ergo etiam in genere meriti omnia dantur propter Christum.

Et hinc facilius probatur pars altera, quia omne auxilium speciale datum in ordine ad maiorem sanctitatem recipientis, est ex meritis Christi, vt in 3. p. late probatum est; sed hoc donum sub illo respectu spectatum est auxilium speciale ad propriam sanctificationem ordinatum; ergo est ex meritis Christi. Confirmatur, quia omnis occasio bene operandi specialiter à Deo prouisa in ordine ad salutem æternam, est gratia per Christum; sed illud auxilium est plus, quam occasio bene operandi, & vt supponitur, datur propter propriam sanctificationem, & vt per illud homo excitetur ad maiorem Dei amorem, & laudem; ergo est ex Christo. Denique confirmatur, quia quidquid in hoc genere desiderari potest, recte, & conuenienter per Christum petitur: sic enim Ecclesia pluiam, & salutem per Christum petit, supponens, hæc omnia, vt cadunt sub prouidentiam supernaturalem, cadere etiam sub Christi meritum. Neque obstat, quod homo interdum male utatur simili gratia Dei, quia hoc non impedit, quin per Christum, & propter finem supernaturalem detur, vt per se constat, & soluendo argumenta magis patebit.

Ad primum ergo fundamentum prioris opinionis, quia de illo testimonio Pauli multa in sequentibus dicturi sumus, nunc dico breuiter, nihil esse in homine, quod non sit à Deo, non tamen omnia eodem modo, nam quedam sunt ab illo vt authore gratiæ, quædam vt authore naturæ sine speciali liberalitate vltra naturæ debitum, & talis esse potest cognitio vnius, vel alterius veritatis. Ad secundum dicitur, Concilia Mileuit. & Arausi. loqui tum de cognitione practica, & operatiua boni, tum de cognitione aliquo modo supernaturali ad veram iustitiam necessaria, vel vtili, vt in sequentibus ostendetur. Ad tertium respondetur, ignorantia vulnus non abstulisse potentiam cognoscendi veritates omnes naturales, sed abstulisse tum supernaturalem cognitionem, tum etiam speciale auxilium, seu priuilegium rectè cognoscendi datum in statu innocentie vltra meram possibilitatem naturæ. Vnde hoc vulnus non reddit hominem lapsum impotentem ad cognoscendum, quam esset in pura natura, sed nunc est vulnus ignorantie, quod tunc esset pura nescientia, vel difficultas sciendi homini connaturalis.

Addit Caiet. q. 109. art. 1. vulnus ignorantie fuisse respectu cognitionis practice, non vero speculative. Sed neque est distinctio necessaria, neque bona, quia, vt statim ostendam, hoc vulnus non impedit, quominus etiam aliquas veritates practicas morales, & ordinis naturalis cognoscere possimus absque gratia, licet non omnium collectionem; ergo est æqualis ratio in veritate practica, & speculatiua. In neutra enim ablata est omnino per vulnus ignorantie veritatis cognitio, quatenus per discursum naturalem in vno, vel alio actu comparari potest, licet in vtraque propter impedimenta corporis, & animi, non possit pura, & plena esse talis cognitio. Ergo non solum est hoc vulnus in intellectu practico, sed etiam in speculatiuo. Confirmatur; nam approbare falsa pro veris poena est peccati, teste Augustin. supra, vbi vniuersaliter loquitur, ac proinde etiam in speculatiuis, ergo vulnus ignorantie omnem errorem, & difficultatem sciendi ex peccato contractam comprehendit. Sed obijcit Caiet. quia D. Th. dicta q. 85. art. 3. dicit vulnus ignorantie esse in intellectu, in quo est prudentia, ille autem est intellectus practicus. Respondeo, non loqui D. Thom. reduplicatiue, aut exclusiue. Nam etiam dicit vulnus malitie esse in voluntate, in qua est iustitia, & non ideo dicit esse in solis operibus iustitiæ. Item infra dicit, vulnus ignorantie sequi ex peccato, In quantum ratio per peccatum hebetatur ad bonum, præcipue in agendis: non ergo in solis illis. Et lib. 4. contr. gent. 52. absolute dicit, debilitatem rationis, & diffi-

Pars I.

V

culta-

16. Loquendo ergo de facto, & de præsentem statu naturæ lapsæ, aduerto vterius, donum illud dupliciter posse considerari, videlicet, in ratione gratiæ gratis datæ, vel in ratione auxilij, quod reduci possit ad ordinem gratiæ gratum facientis. Primum habet tale donum quasi ex se, quia donum hoc, seu speciale auxilium ad has veritates cognoscendas non est naturæ debitum, vt supra probatum est, est ergo gratia, & de se non est gratum faciens, vt proximè diximus, imò ex vi proprii, & immediati effectus non perficit hominem in ordine ad supernaturalem sanctitatem; ergo ex se non spectat ad ordinem gratiæ gratum facientis; ergo est gratia gratis data. Nihilominus tamen potest pertinere ad illum ordinem ex relatione conferentis, quia videlicet, ad hoc illud donat, vt per illud crescat recipiens in sanctitate, vel facilius peccata vitando, vel ex creaturarum cognitione Deum magis laudando, & amando. Sic enim etiam bona temporalia cadunt sub meritum, & inter auxilia gratiæ interdum computantur. Dico ergo, sub vtroque respectu dari hanc gratiam propter Christum, & verisimilius esse, semper dari propter alterutrum, vel propter vtrumque.

Primum patet, quia Christus Dominus non tantum meruit nobis gratiam sanctificantem, sed etiam gratis datam, vt clarum, & certum est de dono linguarum, gratia sanitatum, & similibus. Responderi potest, hoc esse verum de illis gratijs gratis datis, quæ ad commune Ecclesiæ bonum ordinantur, non verò de gratia gratijs priuatis (vt sic dicam.) Sed contra: nam etiam donum scientiarum dari potest propter commune bonum Ecclesiæ; imò existimo, si alicui datum est, propter hunc finem maximè collatum esse. Exempla esse possunt in dono scientiæ, vel artis dato Beseleel, & Olibi Exod. 35. & sequentibus, & de scientia infusa Salomoni. 3. Regum 3. vbi videri potest Abulenf. q. 10. Item aliquibus Sanctis verisimile est datum esse speciale auxilium ad scientias naturales perfectius addiscendas, propter commune bonum Ecclesiæ, imò de Aristotele aliqui existimant specialiter fuisse à Deo adiutum in ordine ad bonum Ecclesiæ futurum. Quin etiam in vniuersum credibile est, huiusmodi dona, quæ supernaturali modo dantur, licet in se sint naturalia, semper dari propter altius bonum, & commune, sicut de illuminatione cæci nati Christus dixit. Ergo longè verisimilius est, talia dona semper propter Christum dari, quia semper sunt propter finem gratiæ, & propter hominum salutem, præsertim ea, quæ supernaturali modo fiunt. Vnde Paulus ad fideles dicebat 1. Cor. 3. Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus verò Dei. Sentiens omnia hæc dona ad Christi gloriam nobis dari, licet cum Christo ipso omnia vl-

17. Primum patet, quia Christus Dominus non tantum meruit nobis gratiam sanctificantem, sed etiam gratis datam, vt clarum, & certum est de dono linguarum, gratia sanitatum, & similibus. Responderi potest, hoc esse verum de illis gratijs gratis datis, quæ ad commune Ecclesiæ bonum ordinantur, non verò de gratia gratijs priuatis (vt sic dicam.) Sed contra: nam etiam donum scientiarum dari potest propter commune bonum Ecclesiæ; imò existimo, si alicui datum est, propter hunc finem maximè collatum esse. Exempla esse possunt in dono scientiæ, vel artis dato Beseleel, & Olibi Exod. 35. & sequentibus, & de scientia infusa Salomoni. 3. Regum 3. vbi videri potest Abulenf. q. 10. Item aliquibus Sanctis verisimile est datum esse speciale auxilium ad scientias naturales perfectius addiscendas, propter commune bonum Ecclesiæ, imò de Aristotele aliqui existimant specialiter fuisse à Deo adiutum in ordine ad bonum Ecclesiæ futurum. Quin etiam in vniuersum credibile est, huiusmodi dona, quæ supernaturali modo dantur, licet in se sint naturalia, semper dari propter altius bonum, & commune, sicut de illuminatione cæci nati Christus dixit. Ergo longè verisimilius est, talia dona semper propter Christum dari, quia semper sunt propter finem gratiæ, & propter hominum salutem, præsertim ea, quæ supernaturali modo fiunt. Vnde Paulus ad fideles dicebat 1. Cor. 3. Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus verò Dei. Sentiens omnia hæc dona ad Christi gloriam nobis dari, licet cum Christo ipso omnia vl-

18. Probatur à fortiori dari etiam in ordine ad sanctitatem recipientis. Confirmatio. 19. Ad 1. fundamentum possum in n. 1. Ad secundum. Ad tertium.

20. Reijciunt Caietani distinctio.

cultatem in cognitione veri ad hoc vulnus pertinere. Constat autem ex dictis hanc difficultatem, & debilitatem etiam in speculatiuis post peccatum inueniri. Item 1. p. q. 94. art. 1. & q. 101. art. 1. ait hominem in statu naturæ integræ iuuandum fuisse per originalem iustitiam ad cauendos errores, etiam in scientijs speculatiuis, & ad earum perfectionem. Ergo earum imperfectiones, & errores, quæ nunc patiuntur, ex originali peccato prouenerunt, ac proinde ad vulnus ignorantie pertinent. Et hinc responsum est ad quartum: iam enim facilis est differentia inter singulas veritates per se spectatas, & omnium cognitionem; est enim longe difficilior cognitio omnium, quam singulorum, quia impedimenta, quæ in discursu vitæ offeruntur, non in singulis actibus occurrunt.

21.
1. Pars fundamenti 2. sententia soluitur.

Ad fundamentum secundæ sententiæ quoad priorem eius partem de prouidentia necessaria, ut homo possit quæcumque veritatem cognoscere, respondeo, illam prouidentiam pertinere ad ordinem naturæ, non gratiæ, etiam ordinis naturalis (ut alij loquuntur) quia re vera non est gratuita omnino, sed naturæ debita, & quoad aliquas veritates est physice necessaria; præsertim ad illas, quæ in indiuiduo per experientiam cognoscuntur; ut hunc esse hominē, aut ignem, & similia. Illa ergo cognitio non est donum gratiæ. Alias nullum est donum naturæ, quod gratuitum non sit, & gratia dici debeat, etiam corporis sanitas, & integritas membrorum, & similia, quæ neque aduersarij concedent, sunt enim absurda. Sed de hac re latius in sequentibus capitulis dicam.

22.
Soluitur 2. pars dicti fundamenti.

Ad alteram partem, in qua supponitur, nihil nobis Christum meruisse, nisi illud, pro quo mortuus est, respondeo falsum esse, quod assumitur: nam Christus Dominus multa habuit merita per alios actus distinctos à morte, & ex se independentes ab illa. Item meruit Angelis, etiam si propriè non sit mortuus pro illis, & idem est de gratia Adami in statu innocentie. Adde etiam, per ipsam mortem aliqua potuisse Christum mereri, propter quæ sola non moreretur, neque nunc propriè dici potest, propter illam mortuum esse. Sicut sibi meruit per mortem exaltationem nominis sui, quamuis propter suam gloriam mortuus non sit. Nam illa particula, propter, dicitur & occasionem, & proprium motuum, ex quo orta est mors Christi. Sic autem occasio tantum sumpta est ex lapsu hominis, & propria ratio motiua fuit redemptio eius, non vero exaltatio nominis Christi, quam alijs actibus potuisset mereri, & de facto etiam meruit, licet ex ordinatione diuina speciali modo illam per mortem meruerit. Postquam enim illa mors propter alium peculiarem finem ordinata est, meritum eius valere, & ordinari potuit ad plures alios effectus gratiæ, qui per se fieri possent, etiam si peccatum hominis, & mors Christi non intercederet. Sic ergo dici potest de illa gratia gratis data ad veritates cognoscendas, maxime, quia, ut dixi, hæc ipsa gratia non datur sine aliqua relatione ad spiritualem salutem lapsorum hominum, quod satis est, ut possit esse effectus redemptionis, & mortis Christi.

CAPVT II

Utrum ad omnem moralem cogitationem rectam, & honestam sit necessaria gratia?

2.
Expenditur sensus questionis.

Hæc questio tractari solet de cognitione practice sensus, tamen quia sub questione est, an voluntas possit moueri ad actum honestum per solum iudicium practicum, vel etiam per cognitionem speculatiuam, ideo non vti sumus illa voce, ut ab hac questione abstraheremus. Est ergo sensus questionis. An sine gratia possit intellectus iudicare, vel cognoscere

aliquid eo actu, qui mouere, & inducere voluntatem ad actum moraliter bonum efficiendum, sufficiat? Hunc ergo actum vocamus cogitationem rectam, & honestam, quæ ita denominatur, non quia in se habeat formalem bonitatem moralem, hoc enim ad voluntatem spectat, sed quia applicat obiectum modo sufficienti, ut voluntatis actus honestus sit.

De hoc igitur actu est prima opinio, affirmans esse gratiam Dei necessariam ad quæcumque cognitionem huiusmodi, etiam si sit de obiecto, & actu mere naturali. Ita tenet Greg. in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 2. concl. 2. & d. 29. quæst. 1. artic. 2. Capreol. dist. 28. artic. 3. ad argument. contr. 1. Con. & in hoc sensu dicunt, ad cognitionem practicam esse necessariam gratiam. Non enim loquuntur de practico in omni materia, nam in materia actus consistit, posse haberi cognitionem veram per solas vires naturales; nam est eadem ratio, quæ de cognitione speculatiua. Loquuntur ergo de practico in materia morali. Item non loquuntur de hac cognitione vniuersali, prout habetur per synderesim, & philosophiam moralem, nam illa etiam æquiparatur speculatiuæ cognitioni, quia re vera speculatio est. Loquuntur ergo de cognitione morali in particulari, & cum omnibus circumstantijs prout necessaria est ad honeste operandum. Et hoc sensu tenuit eandem sententiam Gaspar Cassalius lib. 1. de Quadrip. iustit. cap. 32. Probatur autem primo hæc sententia ex illo 2. Corint. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Et Psal. 93. Deus scit cogitationes hominum, quia vane sunt. Illa scilicet, quas ex se, & sine gratia habent, & Gen. 6. Videns autem Deus, quod cuncta cogitatio hominis intenta esset ad malum omni tempore. Vnde 2. Paralip. 20. dicitur, Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residuum, ut oculos nostros dirigamus ad te.

Secundo afferuntur loca Conciliorum supra citata, quia de practica cognitione loqui videntur. Dicit enim Concilium Mileuit. cap. 4. Vtrumque esse donum 2. Argum. a Dei, & scire quid agere debeamus, & diligere ut faciamus; Concil. Similia habet Araucanum cap. 9. & 22. ubi non solum iustitiam, sed etiam scientiam, quæ illam generat, dicitur esse ex gratia. Tertio eodem modo loquitur sæpe August. præsertim epist. 105. Nemo (inquit) recte sapit, recte intelligit, nisi qui donum intellectus, & consilij acceperit. Similia habet lib. 1. de Gratia Christi, cap. 28. & sæpe alias. Expressiusque videtur hoc docere de homine lapsu Fulgen. lib. de Incar. lib. de Grat. c. 12. & 13. ait enim, Hominem peccando, facultatem recte cogitandi amississe. Quarto adducuntur variae rationes sumptæ ex 4. Ex varia necessitate orationis, & ex difficultate operandi boni rationibus, de quibus latius in sequentibus. Vna ergo tantum videtur ratio propria huius loci, quia talis cogitatio honesta est actus prudentiæ, non potest autem homo suis viribus sine diuina gratia esse prudens, iuxta verba diuinæ Sapientiæ, Prouerb. 8. Meum est consilium, mea est prudentia; ergo nec talem cogitationem habere.

Secunda opinio referri potest quorundam, qui in intellectu practico distinguunt duos actus, vnum iudicij de re agenda, an expediat, necne? Alium imperij, quo intellectus efficaciter mouet voluntatem, ut vellet, dicuntque actum iudicij posse haberi sine speciali gratia, non solum propriè supernaturali, sed etiam ordinis naturalis, iuxta explicationem superius datam, & propter rationes capite præcedenti adductas. De actu verò imperij contrarium docent, nimirum, non posse sine gratia haberi. Mouenturque fortasse, quia existimant, voluntatem non posse efficere actum honestum per solam naturalem motionem, & ideo inferunt, tale imperium debere esse ex gratia, quia posito tali imperio, necessario sequitur actus honestus voluntatis. Neque multum ab hac differt aliorum opinio, quæ hic potest tertio loco referri. Aliter enim distinguunt de cogitatione practica honesta

*4. Opinio
veramque
cogitationem
aquiramus*
neste, nam quædam est tantum sufficiens ad voluntatem honestam; alia verò est etiam congrua. Inter quas hoc differt, quod prior, licet possit de se inducere voluntatem ad honestum actum, cum effectu illum non obtinet, posterior verò semper illum coniunctum habet. Priorem igitur cogitationem dicunt, posse haberi sine gratia propter dicta in capite præcedenti. Posteriori autem dicunt, necessario esse ex gratia, seu esse gratiam saltem ordinis naturalis, quia non est debita naturæ. Aliqui tandem eò progressi sunt, vt neque honestam cogitationem solum sufficientem dicant esse posse in homine lapsò sine gratia Christi, quia omnis talis cogitatio de se potest esse initium salutis, quod sine gratia Christi esse non potest.

*5. Vnde solutio
communis
que sententia*
Vera tamen resolutio huius quæstionis eadem est, quæ præcedentis in superiori capite tractata. Vnde dicendum est primò, vnam, vel alteram, atque adeò singulas practicas cogitationes honestas, & sufficientes ad actus bonos de obiectis proportionatis naturalium regulariter haberi posse absque speciali gratia. Hæc est communis sententia in 2. dist. 28. vbi Bonavent. artic. 2. quæst. 3. Alb. Scot. Richard. & Durand. quæst. 1. Gabr. art. 2. concl. 1. Egid. dub. 2. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 20. & lib. 3. cap. 4. Vega in Opusc. de Iustificat. Dried. de Capti. & Redempt. gen. hum. tract. 2. cap. 1. Bellarm. libr. 5. de Grat. & libro 4. cap. 1. & 2. Et sine dubio est sententia D. Thomæ in dicto art. 1. quæst. 109. vt ibi docent fere omnes, & ex articulo 2. idem aperte sumitur, vt videbimus in sequentibus. Et probatur primo ex illo Psalm. 4. *Quis ostendit nobis bona?* Scilicet, quæ agenda sunt, & respondet, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quod licet variè soleat exponi, tamen de naturali lumine intelligit ibi Augustin. & Cyrill. libro primo in Ioannem capite 4. & alij. Necessè est autem ibi sermonem esse de agendis in particulari, si non posset ad particularia descendere, cum actiones in particulari fiant. Et eodem modo rectè probatur hæc veritas ex Paulo ad Romanos 1. & 2. dicente, gentes naturaliter facere ea, quæ legis sunt, & habere rectum dictamen conscientie de his, quæ agenda sunt, dictamen enim conscientie practicum est, & non posset accusare hominem, nisi esset honestum: sed de hoc loco, & qui nomine Gentium, ibi intelligantur, infra tractandum est. Quod verò subdit ibi Paulus, *Gentes fuisse inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* De infidelibus necessariò intelligendum est, & tamen de illis docet habuisse cognitionem sufficientem ad id faciendum. Deinde hanc sententiam docent communiter Patres in his locis, & Hieronymus epistola 151. ad Algaliam quæstione 8. Ambros. 1. de Abraham capite secundo, loquens de Rege Ægypti, qui ex dictamine naturali non est ausus attingere uxorem Abraham. Idem Chrysostomus homilia 54. in Genes. Augustin. enarrat. in Psalm. 57. Prosp. cont. Collat. capit. 22. vbi admittit prædictum sensum verborum Pauli, dicitque, *talem cogitationem ex natura à Deo condita superesse reliquijs.* Et plura afferemus in sequentibus.

*6. Probatur
primò.*
Rationes ad hoc probandum imprimis adduci possunt omnes propositæ in capite præcedenti conclus. 1. nam hæc etiam cogitatio practica est proportionata lumini rationis, & ex obiectis naturali, & ordinario modo propositis per naturalem discursum accipi potest; cur ergo ad omnes, & singulos huiusmodi actus est necessaria gratia? Deinde argumentor ex principio ibi posito, nam hoc vniuersale principium, *Honorandi sunt parentes*, sine gratia cognosci potest, quia vt ibi dixi, illa cognitio ex modo suo speculatiua est, & naturalis; ergo quando in particulari occurrit occasio, hic, & nunc honorandi parentem, potest idem intellectus sine noua gratia dicere, illud esse faciendum, quod dictamen practicum est,

Pars I.

& ad bene operandum sufficiens. Probatur consequentia tum quia ex illo principio applicata materia, seu obiecto, illud dictamen particulare necessariò sequitur, tum etiam quia nulla difficultas, vel impedimentum cogitari potest, quod semper, & vbiq; occurrat, & reddat illam cogitationem impossibilem sine gratia.

Vnde argumentor tertio, inquirendo, si gratia est necessaria, qualis illa sit, aut enim est gratia interior, siue per modum principij physici, siue per modum specialis illuminationis, vel est tantum gratia exterior, quæ versatur circa propositionem obiecti, & ablationem impedimenti. Primum membrum elegisse, & asseruisse videntur Gregor. & Capreol. sed revera probabile non est, vt rationes factæ hic, & capite præcedenti demonstrant, & latè probandum est in sequentibus. Aliud verò membrum affirmant moderni defensores tertiæ opinionis, quod de cogitatione sufficiente, vel solum de efficaci, & congrua intelligi potest. De hoc posteriori sensu dicam infra, nunc de sufficiente verisimile non est, ad illam esse necessariam specialem providentiam circa hæc exteriora obiecta, & quoad singulos actus, quia communis cursus causarum secundarum non impeditur sufficit, vt occurrant talia obiecta, quæ talem cogitationem excitare possint. Si verò ordinariam providentiam, gratiam appellent, abutuntur nomine gratiæ, & occasionem præbent Pelagianis eludendi omnia argumenta, quæ contra illos ex Scriptura sumuntur, vt in superioribus tactum est, & in sequentibus latius dicemus. Nulla ergo superest vera gratia, quæ ad singulas cogitationes huiusmodi necessaria esse possit.

Tandem argumentor, quia sequitur, hominem non præuentum gratia Dei non posse peccare in his moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ; consequens est valde absurdum; ergo. Sequela patet, quia qui non potest habere cogitationem necessariam ad operandum bonum, non poterit illam habere ad cauendum malum; ergo non potest peccare, quia licet contingat facere quod malum est, non poterit illi imputari ad peccatum. Probatur hoc vltimum, quia tunc haberet homo ignorantiam inuincibilem, vel inconsiderationem inuitabilem eius boni, quod operaturus est, hæc autem ignorantia vel inconsideratio culpam excusat; ergo. Maior patet, quia qui caret gratia necessaria ad habendam cogitationem rectam, non potest ipsam cogitationem habere, quia non habet in potestate sua gratiam necessariam ad habendam illam, qui autem non potest habere talem cogitationem, habet ignorantiam, vel inconsiderationem inuincibilem; ergo non potest peccare. Dices, habere hominem gratiam illam in potestate sua, & illi imputari, si non habeat. Sed hoc imprimis non habet locum in pura natura, in qua nulla gratia ex necessitate homini præparatur, seu offertur. Deinde non potest intelligi illa potestas in hoc genere gratiæ, quia si cogitatio illa esset gratia, esset prima gratia mouens, quæ si actu non datur, non est in hominis potestate, neque illi offertur. Item prima illa cogitatio omnino præuenit voluntatem, quomodo ergo erit in hominis potestate? Denique quid potest facere homo vt illam habeat? Maxime enim necessarium esset, vitare peccatum; at verò ad hoc ipsum requiritur præuia cogitatio honesta, & sufficiens, ergo ad hanc non potest homo libere præparari.

Vnde intelligi non potest, vt homo habeat libertatem ad peccandum, & non peccandum, quin habeat cogitationem sufficientem ad habendum aliquem actum voluntatis honestum saltem hunc, *nolo peccare*, vel, *volo non me precipitare*, sed rem magis considerare. Qui actus honestus est, & necessarius ad non peccandum, supposita actuali occasione peccati, haberi autem nõ potest sine prædicta cogitatione; ergo illa haberi potest

V 2

7. Tertiò

8. Quarto

Effugium
quod quæ
duplicitè
præcluditur

9. Amplius
enunciat
et
persuadet
asserio.

test sine gratia, alias homo non præuentus aliqua gratia, peccare non posset. Hoc autem consequens falsum esse patet, primo in homine in puris naturalibus, cui nulla esset danda gratia, vt supra probatum est; ergo non esset capax peccati, quod dicere absurdum est. Secundo patet etiam nunc in infidelibus nondum gratia præuentis, nam illi etiam tunc peccare possunt. Nec dici potest, eos peccare, quia ponunt obstatulum gratiæ, non enim ponitur obstatulum, nisi peccando, prius autem, quam peccent, necessarium est, vt habeant potentiam peccandi, & consequenter bene cogitandi, hanc verò non habent sine gratia iuxta illam sententiã; ergo nec potentiam peccandi habere possunt.

10. Dico ergo secundo. Intellectus humanus potest virtute naturali habere omnem actum practicum necessarium, & sufficientem ad aliquem affectum voluntatis, moraliter & secundum rationem naturalem honestum. Hanc conclusionem pono, tum ad improbandam secundam opinionem supra relatam, tum etiam ad magis confirmandam præcedentem assertionem. Probatur ergo primo, quia in intellectu naturali præcedere potest cognitio, & iudicium de re agenda in particulari, & hic, & nunc secundum rectam rationem appetenda, sed hic actus sufficit, vt actus voluntatis sit rectus, & honestus, si voluntas velit illi obiecto, & iudicio conformari; ergo. Probatur minor contra illam secundam opinionem: nam si aliquid ultra requiritur ex parte intellectus, maxime imperium, sed hoc non distinguitur à iudicio practico in particulari dictante quid agendum sit; ergo. Probatur minor, primo quia in intellectu non est actus dirigens voluntatem, nisi per modum cognitionis, & iudicii, voluntas enim solum requirit præuium intellectum, vt ostendat obiectum, & quidquid aliud fingitur, & sine fundamento excogitatur, & concipi non potest, vt 1. 2. quaest. 17. ostenditur, & in lib. 1. de Prædestinatione, c. 16. multa de hoc dixi.

11. Et præterea occurrit hic specialis ratio, quia si imperium ponitur præter iudicium, solum est, vt illo posito voluntas non possit resistere, sed inevitabiliter obediatur; hoc autem poni non potest ad primum actum voluntatis; ergo saltem respectu illius potest præcedere sufficiens iudicium, vt ille primus actus voluntatis honestus sit, quod satis est intentioni nostræ, præsertim quia ex illo primo actu sequi potest imperium ad secundum actum, si necessarius sit. Maior constat ex assertionem opinionis contrariæ, & quia seclusa illa necessitate, omnino superfluum est tale imperium. Minor autem probatur, quia aliàs destruitur libertas voluntatis. Nam si imperium antecedit primum actum voluntatis, non potest ipsum esse liberum, sed necessarium, quia actus intellectus non est liber, nisi ex motione voluntatis, quæ motio ante primum actum voluntatis esse non potest, vt constat. Per quidem moueret? Ergo si posito illo imperio voluntas ex necessitate obedit, perit libertas; ergo ad primum actum voluntatis, ad intentionem scilicet liberam alicuius finis, non est necessarium tale imperium. Inde autem facile probari potest, neque ad subsequentes actus esse necessarium, quia sufficit iudicium participans vim mouendi ex præcedenti actu voluntatis, sed de hoc plura in citatis locis. Denique addo in hoc puncto, esto esset necessarium tale imperium, non minus haberi posse ex vi naturalis luminis, quam ipsum iudicium, quia neque ex parte obiecti, seu materiæ, circa quam, neque ex circumstantiis, neque ex motu imperandi magis excederet naturales vires, quam ipsum iudicium, imo, nec dari posset tale imperium, nisi iuxta mensuram cognitionis, & iudicii; ergo omnibus modis stat veritas assertionis contra secundam opinionem.

12. Secundo probatur assertio contra 4. opinionem, quia vt cogitatio intellectus sit practice recta, & honesta ex parte sua, satis est, quod sit sufficiens ad in-

ducendam voluntatem in actum honestum, vt autem ad hoc sit sufficiens, non oportet, vt voluntas actu eliciat volitionem honestam; ergo potest intellectus naturali virtute habere actum practicum honestum, & de se sufficientem ad inducendam voluntatem. Maior constat, quia vt actus intellectus sit practicus, non est necesse, vt voluntas actu operetur, hoc enim pendet ex libertate eius; satis ergo est, quod de se moueat, proponendo opus in particulari, & modum, quo fieri debet, ergo si hoc fiat circa materiam rationi naturali consentaneam cum debitis circumstantiis, ille actus ex parte intellectus erit honestus, & practice verus. Et inde etiam facile probatur minor, quia (vt paulò antea dicebam) iudicium præcedens (extra visionem beatam) non imponit necessitatem voluntati, quod pro comperto habent Theologi, saltem de necessitate quoad exercitium: ergo stat optime, iudicium intellectus ex se esse sufficiens ad inducendam voluntatem in actum honestum, & nihilominus voluntatem non velle: erit ergo (vt sic dicam) cogitatio aliqua honesta sufficiens ad mouendum, licet non actu efficaciter moueat. Atque hoc sufficit ad probationem conclusionis, & nouam improbationem prioris opinionis, quia non videtur posse negari, quin cogitatio saltem sufficiens possit haberi sine speciali gratia.

13. Dico tertio. Non solum cogitatio sufficiens ad bonum actum voluntatis potest haberi sine propria gratia, sed etiam cogitatio congrua. Hanc assertionem pono contra tertiam opinionem, eius autem probatio maxime pendet ex dicendis de gratia necessaria ad bonos actus morales voluntatis. Nam omnis cogitatio de operatione honesta, quæ cum effectu sit causa eius, & illam fieri faciat, est cogitatio congrua, sed operatio honesta potest interdum fieri sine gratia, vt ostendat: ergo & cogitatio congrua haberi potest sine gratia. Item cogitatio congrua non addit aliquid cogitationi sufficiens ex parte intellectus, nec ex parte sensuum, aut ex parte corporis, vt infra ostendat, sed addit solum respectum ad bonum affectum, seu opus cum effectu obtinendum, sed in operibus moralibus naturalis ordinis, quod hæc cogitatio habeat talem effectum, sæpe pendet ex solo visibili arbitrij naturalis, ergo per solum vsum liberi arbitrij cogitatio potest fieri congrua: ergo sine gratia potest esse congrua. Dices: illa cogitatio licet in sua substantia, & congruitate viribus naturæ fiat, nihilominus opportunitas, & occasio habendi illam, vt præparata per diuinam providentiam est beneficium gratuitum, & vt sic est quædam gratia. Respondeo non esse præparatam per speciales causas ad hunc effectum à Deo destinatas, sed per generalem providentiam, & cursum eius, Deo ordinante singula, & ad ea cooperante, & ideo licet illud sit quoddam morale beneficium ordinis naturalis, non tamen esse proprium beneficium gratiæ. Sicut etiam providentiæ diuinæ beneficium est, vt causæ, & circumstantiæ concurrentes in generatione Petri tales sint, vt in corporis membris, vel in potentijs integer & perfectus generetur, possent enim causæ aliter disponi: nemo autem illud computabit inter beneficia gratiæ sed inter beneficia naturæ: nisi addatur alius respectus ad supernaturalem finem, qui non est intrinsecus, nec per se necessarius, vt constat. Idem ergo est in cogitatione illa, de qua tractamus, vt magis ex infra dicendis comprobabitur.

14. Dico quarto. Ad cognoscendas omnes practicas agere speciales veritates morales, & iudicandum de agendis in particulari sine lapsu, & errore, necessaria est homini lapsu aliqua gratia, quæ gressus eius dirigat. Hæc est communis, & certa doctrina. In hoc enim sensu docent Theologi, ad cognoscendas omnes has veritates, seu ad collectionem omnium necessarium esse gratiam, & probabitur latius ca. 26. vbi ostendimus ad vitanda omnia peccata contra legem naturæ necessaria.

10. Assertio secundæ opinionis confirmatur præcedentem assertionem. Probatur primo excludendo necessitatem imperij.

11. Speciali ratione excluditur in præsentem imperium.

12. Probatur assertio contra 4. opinionem.

13. Assertio contra 3. opinionem. Eius probatio.

Eius probatio.

14. Assertio 4. naturæ lapsu.

cessariam esse gratiam, nam est eadem ratio de lapsu voluntatis, & intellectus practici: quia regulariter saltem non cadit voluntas, nisi præcedente defectu in intellectu practico. Itē quæ adduximus in simili conclusione præcedentis capituli, hanc probant à fortiori, quia vulnus ignorantie plus læsit intellectum practicum, quam speculativum, & quia omnes difficultates, quas patitur intellectus humanus in cognitione speculativa, occurrunt in cognitione practica, cum hæc frequentius ex speculativa pendeat. Et augetur hic difficultas ex parte affectus, qui sæpe obscurat iudicium intellectus: nam qualis vnusquisque est, seu qualem habet affectum, talis finis, seu actio sibi videtur, vt Aristoteles scribit.

15. Loquutus sum autem in assertionem de cogitationibus practicis in particulari, quia de principiis practicis, seu moralibus in vniuersali non est ita certa conclusio. Aliqui enim existimant, posse omnia talia principia naturaliter, & absque auxilio gratiæ cognosci sine ignorantia, vel errore: quia talis cognitio vniuersalis non est proprie practica, sed potius speculativa, quatenus ab effectu non pendet, ideoque ex hac parte non est difficilius, quam speculativa. Aliunde verò ex genere suo, & materia est minus facilis, & minus ampla, seu pauciora principia complectens, quam naturalis Philosophia, Mathematica, & Metaphysica. Quæ sententia probabilis erit, si de solis principiis per se notis, & de aliquibus veritatibus illis proximè coniunctis intelligatur. Si verò ad omnes morales veritates, quæ ex illis principiis elici possunt, extendatur: multò probabilius videtur non posse omnes integrè, & sine errore absque auxilio gratiæ cognosci. Quia etiam illæ sunt satis multæ, & inter eas plures sunt valde obscuræ, & difficiles sub naturali tantum lumine spectatæ, vt in materia iustitiæ, vltimam esse intrinsecè malam, vindictam propria autoritate esse iniustam, mendacium semper esse peccatum, etiam si sit maxime officiosum, & propter vitandum quodcumque malum. In materia castitatis, fornicationem simplicem esse graue peccatum. In materia matrimonij pluralitatem vxorum esse per se malam, vel non posse dissolui, etiam ex mutuo consensu. Item circa modum amandi, & honorandi Deum, multa occurrunt satis obscura, & difficilia in solo naturæ lumine, & ferè in omni materia virtutis plura similia inveniuntur. Vnde nullus Philosophus naturalis fuit, qui omnia moralia sine defectu, vel lapsu cognouerit. Ergo signum est, etiam in illis positam conclusionem locum habere.

16. Hæc autem doctrina tam de homine in pura natura, quàm de homine lapso proponitur, quia in vtroque locum habet ratio facta. Neque est mirum, quod humana natura ex propria conditione naturali hunc habeat defectum, etiam absque occasione culpæ, quia ex se imperfecta est, & ex contrariis composita. Nec etiam est illi debitum ex vi prouidentie naturalis, vt talis imperfectio impediatur, vel vt ab authoris suo ita iuuetur, vel dirigatur, vt nunquam practice erret in moralibus, quia Deus vt est author, & prouisor naturæ, solum debet concursum necessarium singulis facultatibus naturalibus iuxta earum capacitatem, & si imperfectæ sint, potest permittere, illas imperfectè operari, & si contrariæ sint, potest similiter finire, vt se impendant, & interdum deficiant. Quod si vellet aliquid amplius iuuare hominem in pura natura institutum, id est, sine ordine ad finem, & dona supernaturalis ordinis, id quidem facere posset per extraordinariam prouidentiam eiusdem ordinis naturalis, non tamen debitam, sed gratis datam, satis verò diuinæ libertati, & sapientiæ consentaneam.

17. De statu verò innocentie alia est ratio, nam in illo non potest esse proprie ignorantia, vtique de his, quæ vnusquisque scire debet, & multo minus potuisset homo decipi in his veritatibus moralibus, quam in speculatiuis, nisi amittendo statum. Verum est ta-

Part I.

men, illud non fuisse sine speciali dono Dei non debito naturæ secundum se spectatæ. Poterat autem illud donum dici quasi connaturale illi statui: ad illius enim perfectionem, & quasi ordinariam legem pertinebat specialis Dei prouidentia, qua fiebat, vt obiecta externa conuenienter, & sine occasione erroris ex parte eorum proponerentur, quo beneficio supposito, existentibusque integris facultatibus animæ, & bene dispositis quoad omnia organa sensuum, & obseruato prudenti modo in ferendis de rebus iudicijs, facile fuisset homini non decipi in his, quæ naturali virtuti intellectualis hominis subiacerent.

Ad primum argumentum prioris sententiæ respondet, Paulum, cum ait, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*: præcipue loqui de cogitatione iactata, quæ ad veram iustitiam, & sanctitatem perfecte conferat, vt ex antecedentibus, & sequentibus aperte constat; dixerat enim, *Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum*. Et tunc addit, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid*: vtique ex quo talis fiducia nascatur, vnde subiungit, *Sed sufficientia nostra ex Deo est, qui & idoneos nos fecit ministros*, &c. vbi aperte loquitur de prouidentia gratiæ, & de Deo, vt illius auctore, & ad hoc allegatur hic locus in Conc. Araus. 2. Can. 7. & exponitur ab Aug. libr. 1. de Prædest. Sanct. c. 2. Vt latius dicitur in sequentibus. David autem in Psalm. 93. loquitur de peccatoribus, & præsertim de infidelibus, qui de prouidentia, & scientia male sentiunt, & tales cogitationes eorum dicit esse vanas, non tamen dicit nullam habere posse honestam, & rationi consentaneam. Et similiter locus Genes. exponi potest de cogitatione propria hominis, quam Habrea lectio vocat *Figmentum cogitationis hominum*. Hæc enim in malam partem accipitur, sicut voluntas propria, & ideo mala dicitur: vel certe facilius dicitur, ibi per amplificationem vniuersaliter affirmari, quod vt plurimum accidit, ad significandam naturæ humane corruptionem. Sicut ibidem dicitur: *Omnis quippe caro corruperat viam suam*; cum tamen Noe, & nonnulli alij essent iusti. Verba autem Paralipom. sunt Iosaphat orantis ad Deum, vt se, & suos ab hostibus liberaret, quibus sine speciali Dei protectione resistere non poterant. Vnde ipse dixit, *In nobis non est tanta fortitudo, vt resistere possimus huic multitudini, quæ irruit super nos*. In illa ergo occasione merito dixit: *cum ignoramus quid agere debeamus*, &c. Inde tamen non fit, vt semper id ignoremus.

Ad secundum eadem est responsio, quæ ad verba Pauli, nam Concilium Mileuitanum euidenter loquitur de supernaturali cognitione, & de operibus supernaturalis iustitiæ: nam in Canone 3. dixerat, gratiam sanctificantem esse necessariam ad salutem, & statim subdit cap. 4. eandem gratiam esse necessariam non solum ad cognoscendum, quid agere oporteat, per reuelationem, & intelligentiam mandatorum: sed etiam ad volendum. Loquitur ergo de pia voluntate, quæ ad iustitiam confert, & de cognitione illi proportionata. Et eodem modo loquuntur Concilium Arausican. & Augustinus, vt etiam infra magis constabit. Adde præterea (quod supra dixi) etiam cogitationem honestam naturalem, præcipue referendam esse in Deum, aliquando quidem tanquam in authorem gratiæ, quia peculiari modo ad illam adiuvat in ordine ad finem supernaturalem, per se autem, & ex necessitate solum esse ab illo vt ab authore naturæ. Possunt etiam aliqua testimonia, & præsertim illud Fulgentij intelligi de necessitate gratiæ ad procedendum sine errore, & sine defectu in his actibus, & iudicijs, iuxta vltimam conclusionem positam, vt infra latius dicemus.

Ad vltimam rationem respondetur, aliud esse, habere vnum, vel alium actum prudentiæ naturalis, aliud prudentem fieri. Primum dicimus esse possibile absque gratia, inde verò non sequitur secundum, quia ad prudentiam comparandam necessarius est affe-

Etus valde moderatus constanter, & quasi permanenter necessarium etiam est frequenter, & ordinariè, & in difficilibus etiam occasionibus prudenter operari, quod sine gratia fieri non potest, iuxta quæ in cap. ultimo huius libri dicemus. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod positum est in distinctione imperij à iudicio, iam responsum est, tam negando assumptum, loquendo de iudicio practico, & in particulari, quam negando consequentiam, quia etiam si imperium esset etus distinctus, nulla esset ratio, ob quam semper vires naturales superaret. Ad tertiam vero opinionem respondetur in primis, licet cogitatio congrua absolute non sit debita huic, vel illi personæ, simpliciter esse debitam naturæ, & hoc satis est, ut non sit gratia. Deinde dicitur, licet cogitationem esse congruam, non sit nebitum, quia hoc pendet ex libero usu hominis, esse tamen debitum cuiusque ut possit suam cogitationem efficere congruam per naturalem facultatem, si cogitatio naturalis sit, & hoc est satis, ut talis cogitatio non sit gratia, & sit possibilis sine gratia. Ad ultimam denique sententiam negamus, cogitationem honestam merè naturalem esse posse initium salutis, idem enim est initium salutis, quod initium fidei, vel iustificationis, initium autem fidei non sumitur à cogitatione naturali, sed ab Spiritus sancti illuminatione, & inspiratione, ut tradit Concil. Arausic. c. 4. & 5. initium verò iustificationis sumitur à vocatione, ut docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 3. & inferius latius tractabitur.

Quarta similiter.

C A P V T III.

Verum homo lapsus possit honeste operari aliquando per quamcunque virtutem, siue naturæ, siue etiam gratiæ.

1. Presentis questionis ratio est declaratio.

Priusquam de necessitate gratiæ ad rectè operandum disseramus, visum est operæ pretium de sufficientia gratiæ (ut sic dicam) ad operationem vndeque honestam, eliciendam dicere, quia si per gratiam non possent bona opera fieri, non solum necessaria esse non posset, verum etiam superflue daretur hominibus. Per actionem autem honestam illam intelligimus, quæ ex obiecto, seu fine, & alijs circumstantijs bona est: nam si aliquam habeat circumstantiam malam, iam erit mala, & ideo facile poterit ab homine fieri, etiam sine gratia, & in peccato existente: loquimurque indifferenter in quocunque actu bono, cuiuscunque ordinis, vel gradus sit. Ac denique tractamus de homine lapsa, quia de nullo alio statu hominis dubitatum est etiam ab hæreticis. Nam de statu primæ institutionis generis humani, seu innocentie, & integritatis naturæ certissimum est, potuisse rectè operari saltem cum gratia, an verò etiam sine illa, postea dicemus. In statu autem puræ naturæ vix habet locum questio, quia in illo supponitur non dari gratia, tamen si daretur eadem ratio esset de illo, quæ de statu naturæ lapsæ, iuxta superius dicta, & infra ostendemus, etiam sine gratia potuisse hominem in eo statu bene aliquid operari. Igitur tantum de homine lapsa dicendum superest. Et loquimur indifferenter de gratia, siue sit sanctificans, siue auxilians, siue utraque simul, ita ut sensus sit: an homo lapsus siue iustus, siue peccator, possit cum quocunque auxilio gratiæ bonum aliquid operari?

2. Et agitur solum contra notissimos hæreticos asserentes omnia nostra opera esse peccata.

De hac ergo questione in hoc sensu proposita nulla est controversia inter catholicos, nec existimo fuisse cum hæreticis usque ad tempora Lutheri, qui dixit, hominem in natura lapsa, quantumvis sanctum, & iustum, & à Deo adiutum nihil operari posse, quod peccatum non sit. Ita Luther. Calvin. & Melanct. & Kemmi. relati à Bellarmin. lib. 5. de Gratia, & liber.

arbitr. cap. 4. & lib. 4. de iustific. à cap. 10. Veg. lib. 11. lib. Trid. à cap. 9. Castr. ver. Opera, hæres. 1. Soto lib. 3. de nat. & grat. à cap. 3. Rosen. art. 31. & 32. cont. Luther. Idem senserunt Jacob. Præpositi, & alij plures apud Præteol. Est autem aduertendum, hos hæreticos interdum dicere, nullum opus hominis iusti, seu fidelis esse peccatum, inter omnia esse peccata: sed utrumque in sensu hæretico, non inter se contrarium. Dicunt enim opera ipsa revera in se mala, & peccata esse, si tamen ab homine fidei fiant, cum firma fide, & fiducia, quod à Deo non imputantur, nihil nocere, nec tanquam prava computari, & ideo dicunt non esse peccata in his, qui talem fidem habent, in alijs verò, qui illam fidem non habent (quos & peccatores, & infideles esse reputant) omnia opera, quantumcunque Deo adiuvante fiat, & esse peccata, & imputari. Omisso verò errore de non imputatione, de quo infra in materia de iustificatione redibit sermo, generalis eorum sententia est, omnia opera lapsorum hominum, quomodocunque fiant, in se esse vera peccata.

Fundantur primo in quibusdam Scripturæ testimonijs male intellectis, ut est illud Ecclesiast. 7. Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet. Psal. 13. Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum, & similia. Secundo addunt testimonium Patrum, in iudicio Dei nullam esse iustitiam humanam puram & laudabilem, nisi Deus sua pietate conniveat, ex August. lib. 9. confess. c. 13. lib. 3. contra duas epist. Pelag. cap. 7. Gregor. 9. Moral. c. 14. & lib. 35. cap. vlt. Bernar. Sermon. 5. de verbis Isaïæ, & Ser. 1. de omnibus Sanctis. Tertio addunt rationem, quia homo peccando amisit potestatem operandi cum illa integritate, & rectitudine naturæ, quam habebat in sua prima conditione; ergo necessario semper peccat. Probatur consequentia, quia habet præceptum operandi in illa integritate, primò quia hoc habuit à principio, & non debuit ab illo exitum peccando, secundo quia præceptum, Non concupisces, etiam motus fomitis prohibet; tertio quia nunquam potest homo lapsus diligere Deum super omnia, prout illi præcipitur, sine cuius præcepti observatione nihil boni agere potest. Vnde illationem faciunt, hominem peccando amisisse liberum arbitrium ad bene operandum, quia non est in libertate, seu potestate eius, non sentire, & pati effrenatæ concupiscentiæ motus. Et inde fit, ut nihil agere possit sine aliqua circumstantia prava, vel quia non potest diligere Deum super omnia ratione fomitis, & ita semper operatur ex inordinata concupiscentia, atque adeo peccaminose, vel quia semper à fomite retardatur, ne convenienti modo, & secundum virtutem operetur. Vnde quia gratia huius vitæ nunquam tollit fomitem, nunquam sufficit ad bene operandum sine peccato. Hic vero error non solum impiissimus est, sed etiam stultissimus, ac vanissimus ex sola malitia excogitatus, ut homines de bonis operibus non sint solliciti, sed contenti ea fide, qua credunt, sibi non imputari peccata, illa licentius committant.

Dicendum est ergo, gratiam aliquam Dei esse sufficientem, ut homo lapsus faciat aliqua bona opera sine ulla malitia, vel culpa. Est assertio de fide, definita in Concilio Tridentino sessio. 6. canon. 7. quoad opera, quæ ante iustificationem sunt, & 18. 22. & 25. quoad opera iustorum, quibus possunt & legem implere, & in gratia perseverare, & scilicet culpa etiam veniali operari. Leo etiam X. damnauit articulos 31. 32. & 37. Lutheri huius dogmati contrarios, Præterea Scriptura passim consulit bona opera, & laudat illa præsertim in iustis, & pro illis præmium promittit; supponit ergo esse possibile, saltem per gratiam Iob. 1. In omnibus his non peccauit Iob, & c. Psal. 118. Beati immucubati in via, qui ambulant in lege Domini & toto Pl. 1. & 14. & alijs passim. Et in veteri testamento multi laudantur ut iusti, & bene operantes saltem per fidem, quorum præcipuos recenset Paulus ad Hebr. 11. Præterea in nouo testamento dicit Christus Matth. 5. Sic

3. Eorum fundamentum ex Scriptura male intellectis. 2. Fundam. ex Patrib. 3. Fundam. ex ratione.

Illatio inordinandæ huius rectitudinis.

Prædicti rationis multiplex error.

4. Assertio definita in Trident. & à Leo X. contrarium erret damnatur.

Præbatur etiam ex Scriptura.

5. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona. Et 2. Petr. 1. Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciat. Hæc enim facientes non peccabitis aliquando. Et 1. Corinth. 3. præcipit Paulus, ut unusquisque videat, quomodo lupercudificet, quia unusquisque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit. Supponens, posse esse bonum, dignumque mercede, & malum igne dignum, & capit. septimo, Si acceperis uxorem, non peccasti. Certe in illo maxime actu videtur posse habere locum fomes, & ideo addit, Si nupserit virgo non peccabit, tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco. Si ergo ille actus fieri potest sine peccato, quomodo non alij? Vnde statim subdit de Virginitate, Qui non iungit, melius facit. Ad Ephesus quarto, & Psalm. 4. Trahimini, & nolite peccare. & 2. Timoth. 4. de se ait Paulus, Bonum certamen certavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ. Quomodo hæc vera esse possunt sine bonis operibus? Et tamen eandem coronam iustitiæ promissam esse dicit omnibus diligentibus Deum. Ex Patribus multa congerere superuacaneum duco, quia in singulis fere eorum paginis hæc veritas inuenitur, & præsertim apud Augustinum libro de Gratia, & libero arbitrio & alijs contra Pelagianos; & Hieronymum dialogo contra eosdem, & in sequentibus sæpe afferemus Patrum sententias, quæ hoc supponunt, vel affirmant.

5. Ratio autem potest reddi multiplex. Prima, quia homo lapsus tenetur obseruare præcepta, & vitare peccata; ergo est hoc illi possibile, saltem de quolibet in particulari. Antecedens quoad priorem partem supponimus ex tota Scriptura sacra, & consensu totius Ecclesiæ, ipsaque ratione naturali euident, & late probatum est in materia de Legibus. Altera vero pars sequitur ex priori, quia seruando legem, vitatur peccatum, omne enim peccatum est contra legem; ergo si tenemur seruare legem, etiam vitare peccata. Imo eo ipso, quod ratio dicit aliquid esse peccatum, dicitur esse vitandum. Consequentia vero est etiam euident, quia neque lex obligat ad impossibile simpliciter, vt in tract. de Legibus etiam ostensum est, nec imputari potest ad culpam, quod vitari non potest, saltem per Dei gratiam, vt etiam est per fenotum, quia quod non est in hominis potestate, neque humanum opus est, nec morale, & ideo culpa esse non potest, vt in materia de peccatis latius traditur.

6. Secunda ratio à priori est, quia homo lapsus per originale peccatum non amisit naturalem rationem, nec voluntatem, neque factus est omnino incapax diuini luminis, & adiutorij, cur ergo non poterit operari honeste, & secundum rectam rationem, siue libertate sua, siue per vires diuinæ gratiæ? Nulla certe verisimilis ratio reddi potest, quia nec concupiscentia, nec daemon, nec quælibet obiecta occurrentia possunt absolutam necessitatem inferre voluntati, & licet possint magnam difficultatem, & interdum moralem impotentiamingere, potentior est diuina gratia omnibus viribus creatis. Et declaratur, quia homo peccando solum amisit diuinam gratiam, & amicitiam, & alia dona originalis iustitiæ, quibus ad bene operandum iuuabatur, sed Deus potest vel illa restituere, si velit, vel alijs modis æquivalentibus, vel efficacioribus hominem iuuare. Hoc enim negare est contra omnipotentiam Dei, & contra infinitam Christi redemptionem, & contra omnem rationem; ergo. Tercio possunt aliæ rationes ab incommotis sumptæ multiplicari. Nam si homo semel lapsus amplius non potest bene operari, iam est obstinatus in malo, incapaxque omnis meriti; non ergo habet locum nouum iudicium de operibus eius. Item non poterit in hac vita vquam mundari à peccato, & ita vel nullus esset homo iustus, vel simul ef-

set homo iustus, & peccator, quæ omnia, & similia sunt absurdissima, & contra expressas Scripturas.

Vnde addere secundo possumus, non solum esse possibile homini aliquod bonum interdum facere, sed etiam semper bene operari, vitando simpliciter omnia peccata, præsertim mortalia. Hoc à nobis nunc traditur de potestate absolute, ita vt gratiam includat. Et ita est certissima conclusio quoad constantem boni operationem; vitando saltem mortalia peccata. Est enim satis clare definita in dicto Concilio Tridentino sess. 6. canon. 16. 18. & 22. Et probabitur infra tractando de perseverantia iustorum. Vnde sic concluditur ratio, nam certum est, posse Deum iustificare hominem lapsum, priusquam per proprium actum peccet, vt de facto sanctificat infantes omnes, qui baptizantur, potest etiam hominem semel iustificatum perpetuo in gratia sua conseruare; ergo potest facere, vt semper bene operetur, quantum necesse est ad conseruandam gratiam; ergo ad non peccandum mortaliter. De continuo autem modo bene operandi, vitando etiam omnia venialia, licet sit certum, esse possibile ex gratia absolute loquendo, nihilominus etiam est certum secundum legem ordinariam non esse simpliciter possibile sine speciali priuilegio, vtrumque enim definit dictum Concilium supra can. 23. & infra late libro octauo, tractabitur. Nunc enim solum ostendere volumus, in toto hoc genere operationis non esse repugnantiam simpliciter, ac subinde per aliquas vires gratiæ esse possibile, siue illæ vires conferantur aliquibus, vel ex lege communi, vel ex priuilegio; siue neutro modo dentur.

Quod autem id non repugnet, probant rationes factæ in priori assertionem cum proportionem applicatæ. Quibus addimus, posse Deum sanare hominem lapsum non solum à culpa, sed etiam ab infirmitate fomicis, tollendo illum, vel impediendo omnes concupiscentiæ motus rationem præuenientes. Quid enim repugnat? Imò id iam fecisse in beatissima Virgine in 2. tom. 3. partis ostendimus; ergo saltem hoc modo potest homo lapsus semper bene operari sine vilo lapsu actuali, etiam leui, vt de beatissima etiam Virgine tenet Ecclesia. An vero fieri possit, vt non ablato, vel impedito fomite, homo innocenter viuatur, etiam quoad carentiam venialis peccati disputari posset, & infra suo loco tractabitur. Nunc breuiter dico, id non ita repugnare, quin per potentiam diuinæ gratiæ fieri possit, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest. Nihilominus tamen non credimus, id esse factum, neque esse satis consentaneum rebus ipsis, aut suauis prouidentie Dei, quia difficilimum est voluntatem, & rationem præueniri ab inordinatis concupiscentiæ motibus, & nihilominus ita semper, & continue resistere, vt nunquam vel leniter labatur, neque deliberate, neque per aliquam surreptionem, & ideo si Deus vult, hanc vim bene, & constantem operandi homini lapsæ conferre, id facit impediendo, vel auferendo fomitem.

Ad primum testimonium respondetur, Sapientem non dixisse, nullum esse iustum, qui non semper peccet, sed qui non peccet, vtique interdum, aut saepius, sicut alibi scriptum est, Septies in die cadit iustus. Prouerbiorum 24. & alibi, Non est iustus qui non peccet. 3. Reg. 8. 2. Paralip. 6. vel sicut dicitur, Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens. Psalm. 141. vel sicut ait Ioannes. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, &c. 1. canonic. capitulo primo. Quæ omnia solum significant, nullum esse, qui non aliquando, & sæpius peccet, interdum grauius, interdum leuiter; inde vero non fit, vt in omnibus operibus peccet. Nec etiam sequitur, quin per gratiam Dei possit fieri, vt homo in hoc statu naturæ lapsæ nunquam peccet, licet sine speciali priuilegio nemini de facto id concedatur.

10. Ad testimonium Psal. 13. particulam illam, *Non est usque ad unum*, Augustinus exponit, id est, *Præter unum Christum*. & ita videri potest locus difficilior, quia exceptio firmat regulam in contrarium. Sed illa posita expositione adhuc dici posset, non esse sermonem de actibus, sed de personis, quia nullus est, qui bonum integre faciat, & qui non sæpius peccet, iuxta priorem interpretationem. Quæ regula quantumvis vniuersalis, nunquam excludit speciale priuilegium. Nam Christus non ex priuilegio, sed natura sua exemptus est ab illa regula, & ideo illa exceptio non excluderet aliam de speciali priuilegio. Verumtamen licet doctrina sit vera, non est sensus Davidis: sed sensus est, *Non est neque vnus*, Hæc enim est proprietas sermonis Hebraici, vt notant Genebrar. & Iansen. & contextus ipse postulat. Nihilominus tamen etiam in hoc sensu verum est, illa verba, *Non est, qui faciat bonum*, non intelligi, de omnibus, & singulis actibus, sed de personis, id est, non est, qui faciat bonum, id est iustitiam, ita vt sit vere iustus. Sic autem potest illa exaggeratio intelligi per hyperbolem, ad significandum rarissimos fuisse iustos. Sicut Genes. 6. dicitur.

De impiis
loquitur.

Ad 2. fun-
damentum ex Pa-
tribus.

Ad 3. fun-
damentum extra
videtur.

Omnis quippe caro corruperat viam suam. Et tamen Noe familia iustorum erat. Adde etiam, non loqui Davidem de omnibus hominibus, sed de stultis, & impijs dicentibus in corde suo, non est Deus, vel existimatione, vt Athei, vel opere, & affectu, vt impij, & iniquissimi, de quibus in toto illo Psalmo loquitur, vt Basil. Theodor. & alij exponunt. Ad 2. fundamentum ex Patribus dicendum, eos tantum velle iustitiam apud humanum iudicium puram, sepe talem non esse apud diuinum, vel in se, quia re vera pura non est, vel in ordine ad finem supernaturalem, cum sit humanis tantum viribus exercita.

Ad rationem respondetur, integritatem naturæ non esse necessariam ad bonum aliquod opus faciendum, quod nulla circumstantia vitietur. Nam in primis præceptum illud conseruandi iustitiam originale in nobis vane, & sine fundamento fingitur; imo neque in ipso Adamo fuit distinctum ab alijs præceptis, & præsertim ab illo, quo prohibebatur comedere delicto scientiæ, sub tali comminatione, vel à lege charitatis, qua tenebatur, & diligere Deum super omnia, & habere curam salutis suæ, & suæ posteritatis. Postquam vero illa integritas per Adæ peccatum amissa est, neque carentia eius imputatur nobis ad specialem culpam, præter originalem contractam ex peccato Adæ, vt fuit peccatum capitæ, quod fuit solum peccatum edendi de ligno verito; neque etiam tenemur speciali præcepto ad recuperandum illum statum, seu naturæ integritatem, id enim non est in manu nostra, & præceptum non datur de re impossibili, neque ratio vlla, vel testimonium, aut vestigium talis obligationis dari potest. Vnde Christus Dominus Matth. 19. simpliciter dixit, *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*, vtique omnia, quia *qui in vno offendit, factus est omnium reus*. Ergo non censuit esse nunc præceptum redeundi ad statum innocentie, alias vel dixisset viam salutis esse impossibilem, aut falso dixisset, necessarium esse seruare omnia mandata ad salutem consequendam.

Ad primam ergo probationem illius præcepti quod in consequentia argumenti dari inferebatur, nego habuisse homines omnes in statu integræ naturæ huiusmodi præceptum speciale, quia in se non habuerunt, cum in illo statu non fuerint, neque in Adamo, vt declarauimus; & licet habuissent illud in Adamo, fuisset tantum negatiuum, scilicet, nihil agendi, quo illum statum perderent, illo autem semel amisso, iam non potest obligare præceptum negatiuum, quia materia eius non extat, & ad præteritum non est potentia. Neque affirmatiuum datur recuperandi illum statum in hac vita, vel aliquid agendi pro illo acquirendo, quia totum hoc in-

possibile est, & alienum ab ordinatione diuina. Ad secundam probationem negatur antecedens, est enim hæreticum, quia præcepta non dantur de motibus non liberis, vt tales sunt: sensum ergo præcepti, *Non concupisces*, explicauit Sapiens Ecclesiast. 18. dicens, *Post concupiscentias tuas ne eas*. Vt notauit Augustin. libr. 1. contra Iulian. cap. 3. dicens, inutile fuisse futurum sapientis consilium, *Si iam quisque reus est, quod tumultuantes, & ad malum trahere nitentes sentis concupiscentias*. Eodemque modo exposuit Paulus ad Rom. 6. dicens, *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis eius*. Vt exposuit idem Augustinus libr. 1. de Nuptijs cap. 26. & æquivalent verba Petr. 1. cap. 2. *Obscuro vos abstinere à carnalibus desiderijs*, Vt notauit Clemens Alexand. lib. 3. Stromat. cap. 6. Accedit, quod non semper neq. omnibus momentis motus concupiscentiæ insurgunt, ideoque etiam si mali essent, dum actu infestant, & turbant, posset homo interdum bene operari, dum quiescunt. Similiter respondetur ad tertiam probationem de dilectione Dei super omnia, primo falsum esse, non dilectionem posse hominem lapsum in hac vita diligere Deum suum per omnia, cum hoc ei præcipiatur, & ad veram iustitiam sit necessarium, quam homo in hac vita obtinere potest, vt infra dicitur. Vnde David Psal. 118. beatos vocat omnes, qui in toto corde suo exquirunt Deum, & Ezechias de hoc laudatur Isai. 31. & Ioannes 1. canonic. cap. 2. ait, *Qui seruat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est*. Et idem supponit Christus Ioannis 14. & 15. & Paul. 1. Corinth. 13. & falsum in Scriptura traditur, & infra ostenditur, saltem per gratiam Dei posse hanc dilectionem haberi. Addimus vero nunc, etiam sine tali dilectione posse interdum esse opera bona, vt de peccatore, & infideli mox dicemus.

Ad illationem autem hæreticorum dicitur, tam falsum esse consequens, quantum est antecedens. Nam licet homo non sit liber ad non sentiendum concupiscentiæ motus, potest esse liber ad non peccandum, quia est liber ad non consentiendum illis, & secluso aliquo consensu illi non sunt peccata. Et quantis interdum operetur homo, instante, & repugnante concupiscentiæ motu, non ideo peccat, imo fortasse plus meretur, & melius operatur, quia inordinatam concupiscentiam vincit, ac superat. Nec propterea impeditur, quin actu possit diligere Deum super omnia, quia hic amor non postulat, vt hos motus non sentiamus, sed vt illis non consentiamus, ideoque potius ex tali amore prouenit, vt homo resistat concupiscentiæ, etiam si omnino illam cohibere non possit, ne motum aliquem inordinatum exerceat. Neque etiam ex tali motu, licet actu infestet, sequitur necessario praua circumstantia in opere de se bono, quia voluntas pro sua libertate, & præsertim cum diuina gratia, potest nullam talem circumstantiam admittere; imo interdum maiori conatu, & puriori intentione operari. Et quanquam interdum remissior sit operatio, non ideo fit mala, cum non teneamur cum certa quadam animi contentione operari. Igitur talis concupiscentiæ motus non potest alium bonum actum inficere, tum quia non est circumstantia eius, sed tantum concomitantia se habet, tum etiam quia non est voluntarius, vt supponitur.

CAPVT IV.

Vtrum ad omne bonum opus morale sit necessaria gratia sanctificans, & consequenter, an existens in statu peccati mortalis possit interdum bene moraliter operari?

^{1.} *Apertur quæstio.*
Cum dictum sit, lapsum hominem posse interdum bene moraliter operari, declarandum superest, quibus viribus id possit, vel quam necessaria sit gratia ad huiusmodi opus, quæ controuersia his temporibus valde disceptata, & agitata est, & ideo diligentius est tractanda, incipimusque à statu naturæ lapsæ tanquam nobis notiori, postea vero ad cæteros status doctrinam accommodabimus. Loquimur non de collectione bonorum actuum, nec de continuatione illorum sine defectu, nec de omnibus, & singulis actibus etiam perfectissimis, sed tantum indehente, an saltem aliquis actus bonus, etiam minimus, virtutis saltem acquirat, possit à peccatore fieri, vel è contrario, vniuersalis sit quæstio, distributio autem cadat super gratiæ necessitatem, scilicet, an gratia sit necessaria ad omnia, & singula opera bona, etiam minima, & naturalis ordinis, quæ nunc moralia simpliciter vocamus. Denique in hoc capite specialiter tractamus de gratia sanctificante, de alijs vero donis, vel gratiæ auxilijs dicemus in sequentibus.

^{2.} *Hæreticorum error in suis fundamentis in quibus præsumunt.*
Hæretici ergo superiori capite allegati, qui negant, posse hominem lapsum aliquid boni operari, à fortiori id ipsum dicunt de homine lapso, & in statu peccati existente. Nam de illo non solum dicunt, semper peccare, sed etiam peccatum semper illi imputari. Procedunt autem in suis principijs erroneis, putant enim hominem iustificari per solam fidem particularem, quæ credit firmiter, sibi non imputari peccata, & solum incredulitatem huic fidei contrariam putant esse peccatum; ita vt imputetur, & ideo consequenter dicunt, hominem, si sit in statu peccati, necessario carere illa fide, & consequenter omnia eius opera, quæ mala esse supponunt, illi etiam imputari. Nec aliam rationem nouam habere ad hoc commentum afferendum. Illa vero duo fundamenta hæretica sunt, & stultissima. Nam primum de malitia omnium operum moralium hominis lapsi iam reprobaturum est. Aliud vero de fide particulari, & non imputatione peccatorum, postea confutandum est, & ideo nulla ratio eorum superest, quam proponamus.

^{3.} *Immo hæreticorum error in rebus, Conc. Const.*
Aliter docuit hunc errorem Ioan. Hus dicens, omnia opera peccatoris esse peccata, quia peccatum in operante manens omnia eius opera maculat. Ita refertur in Conc. Constant. sess. 15. estq. art. 16. illius; & cum alijs articulis damnatur. Afferriq. solent ad confirmationem huius erroris duo præcipue Scripturæ testimonia. Vnum est Isai. 1. *Quo mihi multitudinem victimarum &c.* Et infra. *Ne offeratis vitula sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi, vsque ad illud, cum multiplicaueritis orationem, non exaudiam, manus enim vestra sanguine plene sunt.* Vbi Deus has omnes operationes de se bonas detestatur, solum quia à peccatoribus etiam fidelibus fiebant. Aliud testimonium est Matt. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere: nam voluntas à Deo auersa mala arbor est, ergo non potest facere fructum bonæ operationis.*

^{4.} *Idem error aueritque quidam Catholicis.*
Ex scholasticis antiquis refertur pro hac sententia Dion. Cisterciensis à Vega lib. 1. in Trident. cap. 21. tribuit enim illi, quod dixerit, nullum præceptum posse impleri ab homine in peccato mortali existente. Non tamen designat locum, nec ego inuenio. Quin potius idem Dion. in 2. dist. 25. q. 1. art. 2. refert opinionem cuiusdam Brauardini, qui dixit, quemlibet actum desideratum voluntatis creatæ, existentis in peccato

mortali esse malum, eamq. impugnat. Pro illa tamen sententia pugnat vehementer Catherin. in c. 3. Gen. circa verba illa, *Adam vides?* Quatenus contendit, non posse actum esse moraliter bonum, nisi & ab habitu virtutis procedat, & in Deum super omnia dilectum ab ipso met operante referatur, vel actu, vel virtute; & his duabus rationibus maxime sententiam illam confirmat, nimirum, quia existens in peccato mortali, nunquam potest operari propter finem debitum. Tenetur enim referre omnia opera sua in Deum super omnia dilectum, quod in eo statu facere non potest, cum Deum non ita diligat. Itē quia tenetur operari ex habitu virtutis, & ideo si actus non à virtute eliciatur, non erit absolute bonus, seu virtuosus, quia caret perfectione sibi debita. Assumptum probat, quia homo ab initio sic conditus fuit, vt iustitiam habere posset, & deberet, & consequenter ex illa operari. Vnde sicut homo nunc nascitur in peccato, quia caret iustitia, quam habere deberet, ita quoties sine iustitia operatur, licet bonum videatur operari, peccaminose operatur, quia, non sicut debet, operatur.

^{5.} *Baius ad ad dem errorem accedit.*
Ad hanc sententiam accessit Michael Baius; nam inter eius articulos in Bulla Pij V. 35. est, *Omne, quod agit peccator, aut seruum peccati, peccatum est.* Item in propositione 50. & 51. dicit motus concupiscentiæ etiam inuoluntarios esse peccata, & in 74. addit, in homine etiam renato, & in peccato lapso concupiscentiam esse peccatum, & in 75. ait, eundem motum esse transgressionem legis. *Non concupiscis.* Et in 40. addit, *Peccator in omnibus suis actibus seruit dominanti cupiditati.* Quibus omnibus propositionibus recte perpenis, & inter se collatis, aperte constat, Baium in hoc puncto non differre ab hæreticis. Accedit altera eius propositio, quæ est 38. & sic habet, *Omnis amor creature rationalis aut vitiosa est cupiditas, quam mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis charitas, quæ per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.* Quæ videtur esse basis eius doctrinæ totius: nam subsumendo, peccatorem non diligere Deum illa laudabili charitate, plane sequitur, eum semper operari praua, quia omnis hominis operatio est ex aliquo amore; ergo in peccatore est ex vitiosa cupiditate à Ioanne reprehensa; ergo est peccatum. Aduertendum autem ulterius est, hunc authorem habere aliam sententiam singularem, scilicet, posse interdum hominem habere veram gratiam, & charitatem infusam, & nihilominus simul esse in peccato, vt habet in proposit. 30. 31. 32. 71. &c. Ratio erga illa maxime habet locum in peccatore carente charitate, quid vero senserit de hominibus charitatem habentibus, dicam in sequentibus.

^{6.} *Propositio catholica.*
Veritas ergo catholica in duabus propositionibus consistit. Prima est, homo existens in peccato mortali potest habere multos actus bonos, qui nullo modo peccata sint. Quæ assertio nunc ponitur abstrahendo ab actibus factis per auxilium gratiæ, vel sine illo. Et sic conclusio est de fide definita in Concilio Tridentino sessio. 6. can. 7. vbi anathemate ferit dicētes, omnia opera, quæ ante iustificationem sunt, esse peccata. Nam ante iustificationem homo in peccato existit, quia vel in peccato est conceptus, si nondum ab originali iustificatus est, vel in peccato actuali, seu habituali perseverat, si iustitiam baptismalem amisit, & iterum iustificatus non est: neutrum enim peccatum tollitur, nisi per iustificationem, vt idem Concilium ibidem docet cap. 7. & sessio. 5. Posset autem quis fugere dicendo, Concilium nō definire, talia opera esse peccata, sed tantum non omnia esse peccata, quod esset verum, si aliqua essent indifferentia, licet non omnia essent bona. At hoc alienum est à mente Concilij, sed loquitur iuxta communem sensum, in quo non dicitur de aliquo opere non esse peccatum, nisi quando bonū est, quia moraliter non habetur ratio operū indifferentium, quæ in indiuiduo vel nulla, vel rara sunt. Eo vel maxime, quod id maxime dicit Concilium

cilium propter dispositiones ad gratiam, quas bonas esse oportet, & in eodem sensu de illis statim definit, nō peccari in illis propter vehementiorem conatum, cum tamen cap. 7. docuisset, tales dispositiones esse bonas, & quo feruētiores sunt, magis prodesse. Quod iterum docet selsion. 14. capit. 4. & canon. 5. Idemque sumitur ex Concilio Araulicano capit. 4. quinto, & sequentibus, ubi docet initium bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo paulatim ad iustitiam perducitur, esse Spiritus Sancti dona, & ex Spiritus Sancti auxilio tanquam bona opera, licet fiant ab homine adhuc peccatore.

Conc. Araul-
sican.

7. Vnde potest eadem veritas probari ex omnibus illis Scripturæ locis, in quibus peccatores inuitantur ad huiusmodi actus, quibus possint à Deo aliquid boni, vel meliorem statum impetrare, vel ad illum aequaliter disponi. Sic oratio, non tantum iustis, sed etiam peccatoribus utilis est. Omnibus enim proponitur oratio Dominica, qua petant, *Dimitte nobis debita nostra*, & alia bona. Et similiter Christus omnes indifferenter hortatur ad orandum, etiam peccatores, & specialiter id significat Lucæ 11. & 18. ubi latius dixi lib. 1. de Orat. cap. 12. & 25. Idem de elemosyna dicit Christus Lucæ 11. *Date elemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis*. Vbi ad peccatores loquitur, ut constat ex contextu, & ex omnibus Patribus, & non significat, elemosynam sufficere ad iustitiam, sed multum præparare ad illam, sicut Tobia 4. *Elemosyna à morteliberat*.

8. Vnde actor. 10. dixit Angelus Cornelio, *Orationes tuæ, & elemosyna tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*. Et tamen eo tempore nondum Cornelium fuisse iustum, sentiunt Chrysostom. homil. de fid. leg. naturæ, & Spiritu Sancto in tom. 3. ubi opera illa Cornelij dicit fuisse bona, sed mortua. Idem orat. de Anima tom. 5. Sequuntur Theophylact. & Oecumen. Actor. 10. Qui etiam sentiunt, neque fidem habuisse tunc Cornelium, sed usum tantum rectum legis naturæ. Augustinus item, licet credat, Cornelium iam habuisse fidem Dei, sentit nihilominus nondum fuisse iustificatum in epist. 57. quæstion. 2. Nam cum dixisset, Deum non inhabitare ut in templo, nisi in his, quos eruit à potestate tenebrarum, & transfert in regnum Filij charitatis suæ: addit nihilominus, aliquid virtutis interdum operari in his, in quibus nondum sic habitat, in exemplumque horum posteriorum adducit Cornelium. Et quæst. 2. ad simpli. de eodem ait, fuisse tunc fidem in Cornelio, *Sed non tantam, quæ sufficeret ad regnum celorum*. Idemque significat lib. de Prædestinat. Sanctior. cap. 7.

9. Exemplum hoc de Cornelio aptum quidem non est ad assertionem confirmandam, est enim valde incertum ad rem certam comprobendam; quia vero ad multa alia, quæ in discursu materiæ occurrunt, utile est, breuiter expendendum est. Tria enim tempora in Cornelio distinguenda sunt. Primum est, quando ei Angelus apparuit; secundum est, quando Petrus ad illum venit, eumque veluti catechumenum in fide instruxit; tertium, quando baptizatus est. De hoc ergo tertio certum est, recepisse gratiam Baptismi, ac subinde fuisse iustificatum secundum, vel (ut sic dicam) tertia iustificatione. De secundo etiam tempore certum est, fuisse fidelem, & iustificatum, cum statim ante Baptismum Spiritum Sanctum visibiliter receperit. Illa vero duo tempora non referunt. Sed difficultas est, de primo tempore, & videtur res ambigua; nam quod tunc non fuerit iustus plane sentiunt Chrysostom. & Oecumen. & indicat Augustinus citatis locis, & maxime quæstion. 33. in Numer. ubi dicit, veniente Petro, fuisse Cornelium mundatum per Spiritus Sancti aduentum. Nihilominus probabilius censeo, ipsum fuisse iustum, quando Angelus ei loquutus est. Nam quod habuerit fidem, negari non potest, cum oratio-

Difficultas.

Soluitur.

nes funderet, sicut oportet, quod non fit sine fide, ut libr. primo, de Orat. ostendi, & Augustinus probat ex illo Pauli Romanor. 10. *Quomodo inuitabunt eum, in quem non crediderunt*. Et notat D. Th. 2. 2. q. decima, art. 4. ad 3. Quod autem illa fides iam esset viuam, probatur primo, generali, & (ut sic dicam) iuridica ratione, quia non est, cur credatur fuisse mortua; ergo præsumendum potius est, fuisse viuam. Antecedens probatur, quia ex parte fidei iam sufficienter credebatur ad iustificationem, quia non erat tunc necessaria explicata fides Christi gentibus, cum nondum illis prædicaretur Euangelium, vnde si qui erant inter Gentiles credentes in verum Deum iustitiæ fontem, per illam disponi poterant, & ita iustificari; ergo nec ex parte voluntatis credendum est, aliquid necessarium ad iustitiam ei de fuisse. Probat hanc consequentiam, tum quia vnusquisque præsumitur bonus, si non probeur malus.

Maxime quia verba Lucæ hoc satis clare indicant, nam illum vocat *Religiosum*, id est, ex fide verum Deum colentem, *Timentem Deum*, id est, illum non offendentem, ille enim est verus timor Dei, qui homines ab illius offensione continet, & ita etiam videtur iam vox illa communi vsu usurpata. Addit præterea audiuisse ab Angelo, elemosynas suas, & orationes ascendisse in memoriam Dei, utique ut illi placitas, quod non haberet, nisi essent ab homine iusto. Imo illud testimonium cum tam singulari fauore, & prouidentia concessum, satis profecto indicat non paruum hominis pietatem, & iustitiam. Accedunt verba dicta Petro in visione. *Quod Deus purificauit, tu commune nederis*. Et maxime dicta ab ipso Petro ipsi Cornelio, postquam visionem eius audiuit, *In veritate comperi, quia non est acceptor personarum Deus, sed in omni gente, quæ timet eum, & operatur iustitiam, acceptus est illi*. Sentit ergo, Cornelium iam fuisse acceptum Deo, iamque fuisse operatum iustitiam, hoc est autem esse iustum.

Neque ab hac sententia alienus est Chrys. ibi hom. 12. dicens, *Sic & dogmata, & vita illius recta fuerunt*, Vtque ante Angeli visionem. Apertius Beda ibi dicens, per fidem bene operatum esse, & placuisse Deo, & apud illum Euangelij prædicationem meruisse. Sumpsitque ex Gregorio, quem refert in hom. 19. in Ezechiel. ubi declarat, quod hom. 9. obsecutus dixerat, antequam Cornelius fidelis esset, per bona opera meruisse audiri, per fidelem enim intelligit ibi Christianum, seu explicate credentem in Christum, & baptizatum. Ita etiam de Cornelio videtur sensisse Hier. ad Galat. 3. in principio, dicit enim consequutum esse spiritum per fidem, & legem naturalem, sicut antiquos fideles. Nec Augustinus alienus est ab hac sententia, nam lib. 1. de Baptism. cap. 8. solum dicit, à Petro didicisse fidem Christi, & lib. 4. cap. 21. clarius comparat Cornelium catechumeno, *Diuina charitate flagranti*, eumque dicit, ante Baptismum Spiritu Sancto fuisse repletum. Sed hæc ad secundum tempus referri possunt. At inferius addit, *Non improbamus iustitiam hominis, quæ prius esse cepit, quam coniungeretur Ecclesie sicut esse ceperat iustitia Cornelij priusquam ipse esset in plebe Christiana*. Loquiturque ante aduentum Petri, nam subdit, *Quæneg, si improbaretur, dixisset ei Angelus, accepta sunt elemosynæ tuæ, & neg, si sufficeret ad capessendum regnum celorum, ut ad Petrum mitteret, moneretur*. Vbi non dicit, fuisse necessarium ad iustitiam, vel remissionem peccatorum, sed ad capessendum regnum celorum, quia per se erat necessarius Baptismus, & iam venerat tempus, quo gentibus prædicari oportebat.

Et hunc esse sensum Augustini patet ex dicta quæst. 2. ad Simplician. ubi ait, in Cornelio ante Baptismum non fuisse fidem, quæ sufficeret ad regnum celorum, alia August. loca, & idem dicit de catechumeno, & tamen constat ante Baptismum fuisse Cornelium iustum, ut ipse etiam affirmat q. 84. in Leuit. & 33. in Nu. & idem sæpe contingit in catechumenis, & in lib. 50. hom. in 45. alias 19. in appendice dicit, *Iam Deus mundauerat Cornelium*, quam-

Iuridica ra.

10.

Cornelius iam iustus erat, cum di Angelus apparuit iuxta D. Lucam.

11.

In idem contextu sentimus Pa.

quando Petrus in visione dixit, quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris. Dicit autem mundasse secundum certum quendam modum, quem modum ipse non explicat, videtur tamen intelligendus, vel quia iustificatus fuit quasi in voto Baptismi, saltem implicite, vt exposuit D. Thomas. 3. p. quæstion. 69. artic. 4. ad 2. vel quia illa non erat iustificatio omnino perfecta quoad plenitudinem gratiæ, & remissionis peccatorum, sicut postea perfecta fuit per aduentum Spiritus sancti, & per Baptismum, & ita potest facile alijs locis exponi.

13. Præterea fauet huic sententiæ Cyprianus in lib. de Orat. Domini, versus finem, cum ait, orationem Cornelij ex merito eius ascendisse ad Deum, quia cito orationes ad Deum ascendunt, quas apud Deum merita nostri operis imponunt. Et comparat illas orationes cum orationibus Saræ, & Tobie, & verba Angeli loquentis ad Cornelium cum verbis Angeli loquentis ad Tobiam, Tobiam 12. Denique in eadem sententia videtur fuisse Tertullianus lib. aduersus Pſychicos cap. octauo, in fine, vbi laudans ieiunium ait, Cur triste, quod salutare? Docuit Dominus aduersus diriora demonia ieiunij præludum. Quid enim mirum, si eadem operatione spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur. Denique vt in centurionem Cornelium, necdum tinctum dignatio Spiritus Sancti cum charismate insuper prophetia festinasset, ieiunia eius legimus exaudita. Vbi constat, loqui de illo, etiam pro illo tempore, quo illi apparuit Angelus, illam enim visionem vocat charissima prophetia, & tunc dicit, iam festinasse ad illum Spiritum sanctum.

14. Ex illo ergo exemplo nihil in præsentem probatur, Chrysostomus autem, & alij, qui existimant ieiunia, & orationem Cornelij mortua fuisse, rectè confirmant assertionem, supponunt enim, in homine non iustificatio posse esse opera bona, licet mortua, nam si non sint bona non erunt mortua, sed mortifera, & ita ex appellatione hac operum mortuorum etiam confirmatur assertio: constat enim dari talia opera, non solum ex communione consensu Theologorum, sed etiam ex toto cap. 2. & 3. Apocal. vbi id notat Ambrosius cap. 3. dicens, Quilibet bona mortua sunt, si charitas defuerit. Idem significat Augustinus lib. 1. de Gratia Christi cap. 6. dicens, opera bona sine charitate facta non imputari, addit verò, Si tamen bona dicenda sunt. Quod infra explicabitur. Imo hic videtur esse sensus Pauli 1. Corinth. 13. dicentis, Si dederò in cibos pauperum, &c. Et ita communiter exponitur.

15. Præterea est aliud principium, vnde veritas eadem confirmatur, scilicet posse aliquem seruare multa præcepta, licet vnum transgrediatur, vt indicauit Iacob. cap. 2. dicens, Qui totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus. Vtique quoad inimicitiam cum Deo: non quoad malitiam; ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta seruare; ergo & opus bonum facere, nam qui male operatur, iam transgreditur aliquod præceptum. Sic etiam dixit Basilus homil. 7. in diuites auaros, multos esse, qui cætera præcepta seruant, & elemosynas non faciunt, & subdit: Quid hic cætera virtutum diligentia prodest, non propterea regnum Dei consequentur. Erant ergo peccatores multas virtutes operantes. Ratio denique que assertionis est, quia potest peccatum esse habitualiter in anima, & non influere in actum, qui postea fit, sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, & actum aliquem temperantiæ facere, & sic de alijs; ergo non est cur homo peccator non possit bonum opus facere. Item in puris naturalibus id posset, vt suppono, & peccatum habituale non minuit vires, vt probauimus, nec influit in actum, quia hoc pendet ex libertate voluntatis; ergo.

16. Secunda propositio est, gratiam habitualem, vel charitatem non esse necessariam ad omne opus bonum. Est directe contra Baium, & quidem etiam

contra Catherinum. Et videtur mihi æque tradita in Tridentino. Nam opera ante iustificationem intelliguntur à Concilio esse illa, quæ sunt ante infusionem virtutum, & donorum, sine quibus non fit iustificatio. Item quia hæc dona non dantur sine remissione peccati, vt infra ostendemus. Ratio autem propria est, quia duobus modis potest cogitari status gratiæ necessarius ad omne opus bonum, vel ratione principij efficientis, vel in ratione finis, qui est principium quasi morale bene operandi, nec potest cogitari alia ratio necessitatis, quia solum impedimentum fomicis non obstat, pro singulis operibus, vt dixi, & per se clarum est, & sæpe in sequentibus dicitur. Sed ex neutro capite illorum datur talis necessitas; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia gratia, & sanctitas infusa non est principium efficiens per se requisitum ad bona opera omnia, dantur enim bona opera ordinis naturalis, quæ non procedunt ab habitibus infusis; ergo propter illa non sunt per se necessarij. Item talia opera possunt esse in homine in puris naturalibus, & in quo non essent tales habitus. Et nunc homo iustificatus potest facere talia opera non vtendo habitibus infusis. Dantur præterea opera bona supernaturalia, quæ per auxilium & motionem Dei fieri possunt sine habitu, vt de mercede gehennæ, & de contritione imperfecta Tridentinum supra definiit. Et etiam communiter Theologi distinguunt opus procedens ab Spiritu sancto mouente, & nondum inhabitante, vel procedens ab inhabitante Spiritu sancto, & est distinctio conformis Augustino, vt infra suo loco videbimus, ergo propter efficientiam boni operis non semper est necessaria gratia habitualis. Altera vero pars de finalicausa, probabitur plenius in sequentibus. Nunc probatur breuiter, quia non est de necessitate boni operis, vt fiat propter Deum solum dilectum per infusam charitatem, nullum enim est de hac re datum præceptum, vt probat D. Thomas. 2. quæst. 100. artic. 10. & nostradidimus in lib. 2. de Legib. & patet breuiter, quia tale præceptum nec positum est, quia nullibi scriptum, aut traditum inuenitur, nec naturale, quia nec mera ratio naturalis id dicit, cum non cognoscat dilectionem infusam, nec ipsam etiam naturalem dilectionem Dei super omnia, vt circumstantiam omnium bonorum præcipiat, vt paulo post ostendam. Nec etiam ratio fide illustrata illud dicit, quia etiam homo iustificatus ad hoc non semper obligatur, vt est notum apud omnes, & ex sequentibus euidentius constabit.

Supere est ad hæreticorum duo fundamenta seu loca adducta num. 3. respondere. Et in primis ad locum Iſaiæ aliqui volunt, in sacrificij, & solemnitarum celebratione necessariam circumstantiam ad bonitatem moralem esse, vt sacrificans in gratia sit, propter sanctitatem operis, quod ad Deum placandum, vel gratificandum, vel aliquid ab eo impetrandum offert. Sed hoc, licet locum habeat in sacrificio legis gratiæ propter singularem eius sanctitatem, non tamen in sacrificio communi, & ex natura rei. Nam in oratione, de qua est eadem ratio, non est necessaria illa circumstantia, vt lib. 1. de Orat. cap. 24. & 25. dixi, nec est vlla ratio, vnde illa specialis necessitas in sacrificijs legis veteris inueniatur. Vera ergo responsio est, ibi non reprehendi sacrificia, sed sacrificantes, quia sacrificijs contenti, alia bona opera mittebant, totamque sanctitatem suam in illis sacrificijs collocabant, vt late dixi tomo 3. disput. 73. sect. ult. & possemus nunc addere iuxta frequentem doctrinam Augustini non placuisse Deo illa sacrificia, quia non fiebant ex amore iustitiæ, sed spiritu seruilis, & pure propter vitandam aliquam penam, sine cuius timore non fierent. Nam lib. 1. contra duas epist. Pelagianor. cap. 9. dicit

Tridentinum videtur illam tradere.

Illius prior ratio.

Pars probatur.

Reijciunt quidam ex apostolo Iſaiæ.

Vera expositio non sacrificia, sed sacrificantes reprehendit.

dicit August. Paulum, quamvis de se dicat, secundum iustitiam legis fuisse sine querela, nihilominus potuisse non placere Deo in illis operibus, quia spiritu servili illa faciebat; ergo multo magis id credibile est de illis magnis peccatoribus, quorum sacrificia offerrentur à peccatoribus sana intentione, & cum debitis circumstantiis, non essent mala, nec displicerent Deo ratione sui, vel in ordine ad aliquod supplicium, licet ratione personæ non essent accepta, nec fortasse fructuosa. Quod etiam per quandam exaggerationem, & ad incutiendum timorem potuit illis verbis indicari.

18. Ad testimonium Matth. 7. generalis responsio esse potest, sensum illius pronuntiati Christi Domini, *Non potest arbor bona, &c.* esse formalem, quia si ut bona operetur, facit fructus bonos, & non malos, & è contrario. At vero si arbor sit libera, ut est homo, quia semper habet naturam bonam, potest, licet malus sit, non operari ut malus, sed ut habet voluntatem, & rationem de se bonam. In particulari vero iuxta circumstantias loci applicanda erit regula, seu responsio ad varias arbores. Ut in dicto loco Matth. 7. sermo est de fide, seu doctrina, & bona arbor dicitur sana doctrina, mala vero doctrina hæretica, seu falsa: tractat enim Christus de veris, & falsis prophetis, & quia hi solent operari iuxta fidem suam, ideo de illis dicitur, ex fructibus esse cognoscendos, quia fieri non potest, quin sæpe operentur iuxta fidem suam, & tunc ex mente mala oriuntur actiones malæ, & ex bona bonæ. Aliquando vero arbor bona dicitur homo ratione voluntatis bonæ, & mala arbor ratione voluntatis vitiosæ, ut in simili loco Matth. 12. ait Christus, *Aut facite arborem bonam, aut facite arborem malam.* Supponens, hoc esse in libertate voluntatis, & tunc etiam optimè applicatur regula, & ita eadem voluntas, quæ diuersis rationibus bona, & mala est, potest nunc bene, nunc male operari.

19. Dices, ergo simpliciter verum non est, arborem malam non posse bonos fructus facere, nec etiam est verum, ex fructibus cognosci talem arborem, quia potest esse mala, & non ut mala operari. Respondet Maldonat. ibi, impossibile, ibi sumi pro difficili, & illud signum esse probabile, & moralem coniecturam: non evidens principium, quod est probabile. Dici etiam potest, illud non potest, non referri ad singulos actus, sed ad integritatem vitæ, vel doctrinæ. Nam falsus propheta multa vera docebit, tamen si tota doctrina inspicitur, semper aliquid falsum miscbit. Item hypocrita sæpe bene operatur, & vere, tamen si observetur, tandem exhibebit fructum suæ hypocrisis. Et similiter in nostro puncto peccator interdum bene operari poterit, tamen si in eo statu perseveret, fructum malum proferet. Et ratio est, quia licet causa libera possit diuersis modis operari, tamen si male affecta sit, non poterit se continere, quin interdum ita operetur.

20. Ad Catharinum respondemus, falsum esse vtrumque eius fundamentum. Et de primo quidem, scilicet, de circumstantia ultimi finis sæpius in sequentibus capitulis dicendum est, nunc breuiter dicimus, ad bonitatem actus non esse necessarium, ut fiat ab homine referente sua opera in Deum super omnia dilectum per proprium actum præsentem, vel præteritum, alioqui peccaret etiam baptizatus, & iustus aliquid operans ante actum dilectionis Dei super omnia: peccaret etiam denique peccator, qui ante iustificationem & dilectionem Dei super omnia attritionem, aut alium similem actum poenitentiae, orationis, vel elemosinæ efficeret. Vnde necessarium non est ad bonitatem moralem actus, quod homo habitualiter diligat Deum super omnia, aliàs eadem absurda sequerentur. Ratio vero est, quia talis relatio, seu circumstantia nec ex natura rei necessaria est, nec per legem Dei positivam inuenitur præcepta, sufficit

enim, ut actus sit de bono obiecto propter honestatem eius, & quod in eo finis ultimus non constituitur, nec alia prava circumstantia addatur, ut sit bonus simpliciter, & ut per se tendat in Deum ultimum finem, licet ab operante aliter non referatur. Alterum fundamentum ad Lutheranorum errorem accedit: nam ex illo inferri potest, vel omnia opera hominis lapsi esse peccata, vel saltem omnia opera hominis nondum iustificati. Respondetur ergo, licet carentia iustitiæ, id est, gratiæ habitualis, aliquo modo voluntaria, sit peccatum, nihilominus non semper peccare, qui aliquo tempore permanet in illo statu, & ideo, non etiam peccare, etiam si in illo statu aliquid boni operetur. Adde, etiam iustum sæpe operari bonum non ex habitu, quia potest esse iustus non habens habitus acquiratarum virtutum, & operari actus ad illas tantum pertinentes; illi ergo actus non erunt ex habitu acquisito, quia non est, neque ex infuso, quia non est principium talium actuum; ergo etiam illi actus essent mali, quod absurdissimum est. Possunt autem illi actus dici fieri cum habitu, gratiæ, seu infuso, hæc autem necesse est propria circumstantia talis operis, nec conditio ad bonitatem eius necessaria, quia nulla lege præcipitur, ut dictum est.

Ad Baium etiam ex dictis facilis est responsio: Nam imprimis distinctio illa de peccatore simul iustificato, vel carente iustitia, ut erronea reiicienda est, quia non datur talis status, veram iustitiam cum mortali peccato coniungens, & est impertinens, quia ostensum est, etiam sine habitu gratiæ posse peccatorem interdum bene operari. Deinde omnes propositiones relatæ ante ultimam, ex dictis explosæ sunt, grauisimisque continent errores, & plane voluntarios sine ullo fundamento. Ultima etiam, seu 38. propositio, quod duplex tantum sit amor, vitiosus, vel charitatis; falsa est quoad exclusionem, datur enim etiam amor naturalis Dei. Item amor spei, seu sanctæ concupiscentiæ eiusdem Dei, item amor boni honesti, vel in genere, vel in particulari, & omnes isti amores ex genere suo boni sunt, & possunt esse in peccatore sine circumstantia mala.

CAPVT V.

Quid Augustinus senserit de operibus factis ab homine in peccato, seu charitate carente.

Contra doctrinam capituli superioris afferri possunt multa ex Augustini doctrina, in quibus Baius suam sententiam fundat, quæ, quia difficultate non carent, & ad sequentia possunt esse utilia, & necessaria, diligentius tractanda sunt. Primo ergo obstat, quod in lib. 1. retract. cap. 15. ait, *Quantum loci est, quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte si i. Locum pia est, utoret auxilium.* Sentit ergo impiam nihil boni posse, vnde addit, *In tantum libera est, in quantum libera est, & in tantum appellatur voluntas.* Quid est autem esse liberatam, nisi esse iustificatam à peccato. Vnde subiungit, *Alioquin potius cupiditas, quam voluntas appellanda est.* Dicitque, hoc esse vitium, à quo non sanamur, nisi gratia Salvatoris. Et propterea solent ex hoc loco Augustini referri hæc verba, *Voluntas sine charitate non est, nisi vitiosa cupiditas.* Quæ in illo formaliter non inuenio, licet aliquid simile significauerit lib. 3. de Doctr. Christian. cap. 10. de quo loco inferius dicam. Secundo, lib. de Mori. Ecclesiæ, cum cap. 14. dixisset, esse beatum nihil aliud esse, quam inherere summo bono, quod est Deus solus, cui inherere non valeamus, nisi dilectione, amore, charitate. Subiungit cap. 15. *Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei.* Et hinc virtutes omnes morales per Dei amorem postea definit.

Ter-

Cap. V. Quid Aug. senserit de operibus factis ab homine in peccato, &c. 241

^{2.} Tertium, & difficile argumentum est, quia interdum indicat Augustinus, non posse esse opus bonum, quod sine charitate sit, ut lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 18. sic ait, *Precepta charitatis tanta, & talia sunt, ut quidquid se putaueris homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene.* Et lib. 1. de Gratia Christi, cap. 26. *Quid boni faceremus, nisi diligeremus?* Et infra, *Vbi non est dilectio, nullum bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia quod non est ex fide, peccatum est.* Vbi consequutio literæ petit, ut fidem viam intelligat, & id eo subdit, *Et fides per charitatem operatur.* Et simili modo videtur loqui Prosper ad Demetria. non longe à fine, dicens, *Amare aliquid, quod non ex opere, & Spiritu Dei sit, non est casta dilectio.* Aliud etiam argumentum difficius sumi potest ex doctrina Augustini, qui non aliter sentit de bonis operibus fidelium peccatorum, quam de bonis operibus infidelium, sed in infidelibus nullum agnoscit simpliciter opus bonum; ergo nec in fidelibus peccatoribus. Hoc autem argumentum pro capite 7. omittimus, quia ibi ex professo de infidelibus tractandum est, & consequenter dicemus, an vera sit æquiparatio inter infideles, & fideles peccatores quoad operandi bonum, & quomodo intelligenda sit.

^{3.} Ad priora igitur testimonia primum generatim dico, duo præsertim intendere Augustinum in sua doctrina, cum de operibus bonis loquitur, vnum est, hominem non adiutum diuina gratia vix, aut nullo modo posse aliquid facere, quod simpliciter bonum sit, id est, quod nulla malitia careat. An hoc intelligendum sit cum rigorosa distributione, ita ut nihil omnino possit homo facere sine gratia, quod peccaminosum non sit, dicemus postea cap. 6. & 7. Hic enim non est necessarium, quia de homine peccatore, & fidei nunquam cum tanto rigore loquitur Augustinus. Aliud est, opus, quod non sit propter Deum, vel ex charitate Dei, non mereri nomen virtutis, aut boni simpliciter. In quo loquendi modo aliud est, opus non habere bonitatem aliquam sine admixta morali malitia, aliud est, non mereri nomen boni simpliciter, seu quasi antonomastice. Nam hic posterior loquendi modus non in hoc fundatur, quod necesse sit, opus habere aliquam moralem malitiam, vti illi non tribuatur nomen boni, aut virtutis simpliciter, sed satis est, ut opus non sit fructuosum villo modo ad veram beatitudinem, ita ut neque proximè, neque remotè ad illam conferat, neque ex se conferre possit, nisi aliqua bonitas altiori illi addatur. Et hanc interpretationem sumo ex D. Thom. 2. 2. q. 65. art. 2. vbi Caietanus rectè illam explicat, dicens, secundum moralem philosophiam censeretur virtutes, quæ sub lumine supernaturalis sapientiæ spectant non censentur virtutes simpliciter, nisi ultra suum gradum subleuentur, idem enim est de operibus bonis. Et quamuis D. Thomas non alleget prædicta loca Augustini, tacitè illa exponit, & in fine ita declarat duriorem loquutionem, quam Augustino tribuit, vti illud, *Quod non est ex fide, peccatum est, dicenti, Vbi desit agnitio veritatis, falsa est virtus:* intelligit enim D. Thomas per falsam virtutem, non quæ sit ficta virtus, seu per hypocrisis, sed quæ est quasi umbra, & nihil respectu Christianæ virtutis. Sicut aurichalcum respectu auri, licet verum metallum sit, & suum valorem habeat, comparatione auri dicitur falsum aurum. Sicut etiam Paulus dixit, elemosynam sine charitate nihil esse, licet morali modo aliquid sit. Hoc autem modo in multis locis esse loquutum Augustinum sentit idem D. Thom. 2. 2. q. 23. art. 4. 7. & 8. & ex dicendis hic & sequenti cap. planum fiet.

^{4.} In primo igitur loco cum Augustinus interrogat, *Quantum est, &c.* Nō indicat, nihil omnino esse, quod voluntas peccatoris potest, sed parum esse, ac ferè nihil, nisi per gratiam saltem mouentem, & auxiliantem iuuetur, per quam ait, saltem orare posse, ut cætera possit. In quo potius indicat, aliquid posse, etiam

si nondum per inhabitantem gratiam iustificata sit. Vnde cum ait, *Si pia est,* non oportet intelligi, id est, si sancta est, sed simpliciter, si ad pietatem euecta est, siue per integram sanctificationem, siue saltem per fidem. Nam per fidem potest orare, & ut Augustinus in aliis locis docet, impetrare à Deo, ut sanctificationem, quam per eandem fidem inchoauerat, ipsemet perficiat. Nam infideles respectu fidelium, etiam peccatorum, solent impij vocari, omnes autem, qui per fidem cultum veri Dei profitentur, pij censentur; imo etiam Sancti in Scriptura interdum appellantur. Et eodem modo per voluntatem liberatam, potuit intelligere Augustinus, vel voluntatem iam sanctificatam, & à seruitute peccati plenè liberam, vel etiam liberatam ex parte quoad illuminationem fidei, quæ licet non tollat culpam, liberat à cecitate, & ignorantia, quæ nunc est vulnus peccati. Et idè rectè dicit, *Voluntatem in tantum esse liberam,* Vtique à seruitute, & vulnere peccati, *In quantum est liberata,* Scilicet, vel inchoatè, vel integrè, & tantò etiam est validior, quantò magis liberata est. Quod autem ait, voluntatem nullo modo liberatam potius vocari cupiditatem, quàm voluntatem, non est ita intelligendum, quasi voluntas à concupiscentia necessario feratur, neque quia non possit aliquid boni contra illam interdum agere, sed quia tam parum, id est, ut quasi nihil quoad denominationem reputetur. Quando enim duo contraria mista sunt in eodem subiecto, illud simpliciter denominat, quod in potestate, & actione aliud vincit. Sic ergo de voluntate non sanata, & concupiscentiæ effrenatæ coniuncta Augustinus philosophatur.

^{5.} In secundo autem loco euidenter loquitur de appellatione virtutis in significatione à nobis in secundæ notatione declarata, neque aliter possent subsistere definitiones virtutum moralium, quas ibi tradit, ut per se notum erit intrinseci. Alluditque illo loco ad verba Pauli 1. ad Corint. 13. *Charitas patiens est, benigna est, omnia suffert, &c.* Quæ omnia de operatione per imperium intelliguntur, ideoque Augustinus virtutes morales Christianas, & fructuosas per ordinem ad imperium charitatis definit, illudque ad earum absolutam perfectionem, & fructuosam requirit. Et ita exposuit D. Thom. 2. 2. q. 23. art. 4. ad 1. & ar. 7. ad 1. Simili ferè modo potest exponi locus Prosperi, nam *casta dilectio* vocari potest illa, quæ est ex pura charitate, & propter Deum, & videtur ita se exponere Prosper, cum subdit, *De hac charitate sine dubio Apostolus loquebatur, & ipsius proprietates subtilissimè discretionibus eliquabat, dicens, Si linguæ hominum loquar, &c.* Vbi constat, sermonem Pauli esse de propriissima, & supernaturali charitate. Specialiter autem vocat Prosper hanc dilectionem castam, quando excludit humanam præsumptionem, quæ quæ sibi attribuit talem dilectionem, & non gratiæ diuinæ, & sic ait, *Amare aliquid non ex Spiritu Dei, scilicet gratiæ, non esse castam dilectionem.* Et sufficere tensatori castas, & sublimis animas hac tentatione violasse.

^{6.} Circa tertium & quartum locum paululùm immorandum est, quia nonnulli exponunt Augustinum, ut in illo, & similibus locis per charitatem intelligat amorem honesti, quæ honestum est, siue bonum virtutis ad Deum, siue ad proximum, siue ad operam pertineat. Hoc colligunt ex eo, quod in eodemmet loco dicit Augustinus, *Gratia nos efficit legi dilectores, lex sine gratia prauaricatores.* Ergo sentit, idem esse operari ex charitate, quod operari ex dilectione legis, quæ eadem est cum dilectione virtutis. Videturque multum indicare hunc sensum Augustin. lib. 1. contra duas epist. Pelagianor. cap. 9. vbi solum illud opus bonum esse dicit, quod fit ex amore iustitiæ, seu ex voluntate bonè faciendi. Hanc ergo voluntatem vocauit alibi charitatem. Et hoc etiam modo distinguit operationem ex timore omnino seruili, quod ita continet manum, ut animum non auertat, quia si impudè

posset, contra legem faceret. Similia habet lib. 2. contra eandem epist. ca. 9. & lib. de Spirit. & Liter. cap. 32. Quod si hæc expositio Augustini vera est, faciliè explicatur loca citata, nam sensus erit, nullum esse bonum opus, nisi quod fit ex amore honesti, seu virtutis, nam si fiat propter bonum non honestum, eo ipso opus virtutis non est.

7.
Non placet
responsio
prædicta.

Verumtamen hæc expositio nullo modo accom-
modari potest priori testimonio ex lib. de Grat. & li-
bero arbitrio. Nam capit. decimo sexto incipiens de
charitate loquitur, ita explicat, quid per charitatem in-
telligat, dicens, *Istam charitatem id est, diuino amore ar-*
dentissimam voluntatem commendans Apostolus dicit, Quis
nos separabit à charitate Christi, &c. Et de hac consequen-
ter explicat totum capit. 13. 1. ad Corinth. & illud ad
Galat. 1. *Per charitatem seruimus inuicem*: & id ad Coloss. 3. *Super omnia autem charitatem habentes, quod est vincu-*
lum perfectionis. Et alia quamplurima Scriptura loca,
in quibus euidenter sermo est de propria virtute cha-
ritatis, & de præceptis eius, diligendi Deum, & pro-
ximum, & statim incipit in capit. decimo septimo
dicens, *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis,*
quæ tanta, & talia sunt, vt quidquid se putauerit homo fa-
cere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene. Hæc er-
go præcepta charitatis inanimiter dantur hominibus non ha-
bentibus liberam arbitrium, sed quia per legem dantur, &
ex sine gratia, littera est occidens, in gratia verò spiritus vi-
uificans, vnde est in hominib. charitas Dei, & proximi, nisi
ex ipso Deo? Ergo ex hoc contextu planè est, Augusti-
num ibi loqui de proprijs, & formalissimam cha-
ritate suprema virtute Theologica. Quidquid ergo
sit de alijs locis, de quibus statim, huic non potest ac-
commodari illa expositio.

8.
Neque si su-
am nos efficiere legi dilectores.
aut alter au-
guſt. locum.

Neque inuatur, quod infra dicit Augustinus, *Gra-*
tiam nos efficiere legi dilectores. Quia vel gratia includit
charitatem, quæ nos facit legis dilectores imperan-
do eius obseruationem, vel si gratia pro auxilio gra-
tiæ sumatur, dicitur, nos facere legis dilectores, quia
facit, vt bene, id est, ex dilectione Dei præcepta ser-
uemus, iuxta illud Ioannis decimo quarto. *Si quis di-*
ligit me, sermonem meum seruabit: & iterum, *Si diligitis*
me, mandata mea seruauit. Vbi constat, aliud esse dilige-
re, aliud præcepta seruare, licet plenitudo legis dica-
tur esse dilectio, vel quia in illa virtute continetur,
vel causaliter, quia dilectio secum affert obseruan-
tiam præceptorum. Et idè contrariò dicitur su-
pra, *Qui habet mandata mea, & seruauit ea, ille est, qui dili-*
git me: ex effectu radicem colligendo, vt explicuit Io-
an. 1. canon. cap. 5. dicens, *In hoc cognoscimus, quia dili-*
gimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata eius fa-
ciamus. Vt Augustinus etiam eodem loco explicuit,
in illo ergo loco, cum dicit, quod sine charitate sit,
non bene fieri, necessariò exponendum est iuxta se-
cundum documentum supra positum, vt Theologi-
co, & Christiano modo intelligatur, id est, non sit
perfectè, & fructuosè, plus enim est, quod Paulus de
operibus sine charitate factis dicit, nihil prodesse, i-
mò, & nihil esse.

9.
Neque item
locum alter.

Neque magis potest illa expositio quadrare alteri
loco ex libro primo de Gratia Christi. Nam in prin-
cipio illius capitis conatur adducere Pelagium, vt fa-
teatur, charitatem esse ex gratia Dei, & affert illud
Scientia inflat, charitas adificat, 1. Corinth. 8. vbi Pau-
lus de propria charitate loquitur, neque enim ab illo
vox sumitur, vnde subiungit, *Si quis diligit Deum, hic*
cognitus est ab eo. De eadem ergo loquitur Augustinus,
vt etiam consequenter satis explicat, dicens, *Tunc sci-*
entia non inflat, quando charitas adificat: & cum sit, v-
trumque donum Dei est, vnum minus, alterum maius. Al-
ludens ad locum Pauli 1. Corinth. 13. vbi charitatem
præfert fidei. Deinde vt probet, hanc charitatem nul-
la merita antecedere, addit, *Nam quæ merita bona tunc*
habere poteramus, quando Deum non diligebamus? Loqui-
tur ergo de charitate, quæ in Dei dilectione consistit,
& affert locum 1. Ioann. 4. vbi de eadem charitate, &

dilectione Dei aperè loquitur. Post hæc verò imme-
diatè interrogat Augustinus, *Quid autem boni facere-*
mus, nisi diligere? Quis ergo credat, in his verbis
loqui de alia dilectione, quam in omnibus præceden-
tibus? Accedit, quod infra in confirmationem adducit
Pauli verba ad Galat. 5. *Fides per dilectionem opera-*
tur: quæ de propria charitate sine dubitatione intel-
liguntur. Denique concludit, *At per hoc gratiam Dei,*
quæ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum
S. qui datus est nobis, sic confiteatur, &c. Quid clarius?
Si enim Augustinus ipse sic explicat charitatem, de
qua tractat, & in prioribus, & posterioribus verbis
de illa loquitur, negari non potest, quin etiam in illa
interrogatione de eadem dilectione loquatur.

Quo sensu supposito, potest hic locus exponi iuxta
duo documenta in principio posita. Nam primò per
illam interrogationem non est necesse significari, ni-
hil boni fieri sine charitate, sed parum fieri: nam sta-
tim etiam interrogat, *Aut quomodo bonum non faci-*
mus, si diligimus? Et tamen non omnis, qui diligit, sem-
per bonum facit, tamen quia leue malum est, quod
diligit, perseverando in dilectione facit, & bona
magna facere potest, quantum est ex vi charitatis,
ideo locum habet illa interrogatio. Vel etiam potest
secundo modo exponi satis ad mentem Augustini in
illo loco, vt, quid boni, idem sit, quod quid fructuo-
sum, & conferens ad vitam beatam. Nam expresse
infra concludit, *Sic confiteatur gratiam, qui veraciter*
vult illam confiteri, vt omnino nihil boni sine illa, quod ad
pietatem pertinet, veramque iustitiam fieri possit non dubi-
tei. Illa enim limitatio, & determinatio, *Quod ad pie-*
tatem, &c. nō sine causa additur ab Augustino, sed vt
restringat sermonem ad opera bona, quæ iustitiam
apud Deum continent, quæ facile concedere possumus,
vel non esse in peccatore, si sermo sit de iustitia,
vt meritum perfectum includit, vel si aliquo modo
sit, esse modo imperfecto, & ita etiam esse ex aliquo
imperfecto amore, vel eius inchoatione, aut pia su-
pernaturali affectione. Vnde etiam notari potest,
non dixisse Augustinum ibi, sine charitate nullum
bonum opus esse, sed nullum bonum imputari, nec rectè
bonum vocari. Vtique quoad fructum, & secundum
Theologicam existimationem, vt in secundo puncto
notati. Probatio autem, quam affert Augustinus,
Quia omne, quod non est ex fide, peccatum est, habet spe-
cialem difficultatem, quam capite sequenti tractabi-
mus, nunc enim licet fateamur, non esse efficacem,
nihil præfenti instituto obstat.

Sed licet propter hæc testimonia non admittatur
illa expositio, videndum est, an phrasis illa, & loquu-
tio de charitate in illo sensu, sit admittenda in alijs
locis Augustini, nam in sequentibus sæpè necessitas
huius resolutionis occurrat. Respondeo igitur, nun-
quam Augustinum vocare charitatem, communem
amorem operandi bene propter honestatem cuius-
cumque virtutis, siue naturalis sit, siue supernatura-
lis. Vt hoc probem, suppono, charitatis nomen, &
tribui dilectioni Dei ad nos, & nostri ad Deum, &
hic de priori non tractari. Notare autem oportet,
non omnem amorem Dei ad nos, vocari in Scriptu-
ra charitatem, sed illum, quo nobis confert superna-
turalia bona, vel ad illa nos diligit, vt ad Ephes. 2. *Pro-*
pter nimiam charitatem suam, quæ dilexit nos, Deus Fi-
lium suum misit. Roman. tertio. *Commendat charitatem*
suam Deus, &c. & Ieremias 3. *In charitate perperua dilexi*
te, idè, &c. & 1. Ioann. 4. cum dixisset, *Deus charitas est,*
subdit, *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Fi-*
lium suum vnigenitum misit. Et ita nunquam charitas
tribuitur Deo respectu irrationalium, sed tantum re-
spectu intellectuum, & maxime hominum, vt le-
genti Scripturam facile constabit.

Simili ergo modo charitas, vt est in homine, non
solet in Scriptura significare, præsertim in nouo
Testamento, nisi dilectionem supernaturalem vel ad
Deum, vel ad proximum, vt constat fere ex omnibus Epi-
stolis

stolis Pauli, *Charitas DEI diffusa est in cordibus nostris*. Roman. 5. Maior horum est *charitas*, & cetera. 1. Corinth. 13. & sic de alijs. Item extota 1. & 2. Epistola Iohannis, & 1. Petri 4. ac Prouerb. 10. *Charitas operis multitudinem peccatorum*. Itaque semper fimitur pro sp. ciali dono, & supernaturali. Et ad summum extenditur ad significandum effectum, vel signa huius dilectionis, vt obseruationem mandatorum, 1. Iohann. 5. *Hec est charitas Dei*, vt mandata eius custodiamus. Dixerat autem, *In hoc cognoscimus, quia diligimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata eius faciamus*. Sic etiam Iohann. 15. dicitur, *Maiorem charitatem nemo habet, quam vt, & cetera*. Vbi martyrium vocari videtur charitas magna tantquam signum, & effectus eius. Et sic etiam elemosyna solet vocari charitas, Hebræor. 10. 2. Thessal. 1. & 1. Iohann. 3. Sed in his omnibus nota est vulgaris analogia, qua nomen rei solet tribui effectui, signo, vel imagini eius, propriè verò charitas supernaturalis, & specialis Dei amore, vel propter Deum, significat in diuina Scriptura.

13. Hinc ergo primam rationem sumo, quia illa acceptio charitatis pro communis dilectione verè virtutis non est visitata in Scripturis, vbiq; enim pro dilectione supernaturali Dei, aut proximi sumitur, & si aliquando attribuitur obseruationi præceptorum, vel actibus aliarum virtutum, ex circumstantia litteræ constat, intelligi causaliter, seu imperatiuè, vel tanquam signo, vt est vulgaris, & communis sensus tam Patrum, & interpretum, quam Scholasticorum, & specialiter D. Thomæ 2. 2. quæstio. 23. articulo. 1. iuncto 4. Deinde non inuenimus, aliquem ex Patribus vsum esse nomine charitatis in alia significatione, neque apud antiquos Scholasticos talis distinctio in nomine charitatis inuenitur; ergo non est verisimile, Augustinum alicubi esse loquutum de charitate in illa acceptione. Præferunt cum neque alij autores ita Augustinum intellexerint, neque ipse Augustinus alicubi hoc significauerit; imò vbiq; de charitate loquitur, semper adiungat Scripturæ testimonia, quæ de proprijs, & formali Dei, vel proximi dilectione loquuntur, & non de quacunque dilectione, sed de supernaturali, & infusa, vt patet libro de Nat. & Grat. cap. 42. & 15. de Trinit. cap. 18. & sæpè aliàs.

14. Præcipuè verò lib. 3. de Doctrin. Christiana capitulo decimo, sic ait, *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & se, & ad proximo propter Deum*. Et tamen ibidem dicit, *Scripturam nihil præcipere, nisi charitatem*. Non quia omnia præcepta sint formaliter de charitate, sed quia omnia in charitate radicantur, vt alibi dixit Gregorius. Et tract. 87. in Iohann. ait idem Augustinus, *Charitas est fructus noster, hac diligimus Deum, hac diligimus inuicem*. Et infra. Vnde Apostolus Paulus, cum contra opera carnis commendare fructum spiritus vellet, à capite hoc posuit. *Fructus (inquis) spiritus est charitas*: ac deinde cetera, tanquam ex ipso capite, exorta, & religata contexuit. Et infra concludit. *Merito ergo Magister dilectionem sic sæpè commendat, tanquam sola percipienda sit, sine qua non possunt prodesse cetera bona, & qua non potest haberi sine ceteris bonis; quibus homo efficitur bonus*. Vbi aduerto, non dixisse, sine qua non possunt esse, sed non possunt prodesse, & cum dicit, *Solam charitatem præcipi*: non excludere cetera præcepta, quia exclusiua non excludit concomitantia, sed exaggerare excellentiam charitatis, & virtuale continentiam omnium, quia vt dicitur Sapient. 6. *Dilectio custodia legum est*. Sic etiam lib. 14. de Ciuitat. cap. septimo dicit expressè, in Scriptura dilectionem, seu amorem Dei, & proximi propter Deum charitatem vocari; quæ facit voluntatem bonam, & subdit infra, *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens latius fugiens, quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens, tristitia est*. Quod idè aduerto non esse nouum apud Augustinum, loquendo de propria, & vera charitate, eam tribuere suis effectibus, non quia illos propriè si-

gnificet, sed locutione causalis, quia in eis virtute continetur.

Vnde non erit, vt opinor, difficile, inde ostendere, nullum esse apud Augustinum locum, vbi nomine *Exponitur* charitatis in illa alia significatione vtatur. Nam in *locus Augu-* primis in illo capitulo. 9. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, non videtur nomine *charitatis*, sed *dilectio-* nis, & delectationis institui, & voluntatis benè faciendi, &c. Quam distinguit à voluntate faciendi opus de se bonum, & præceptum, ex timore seruili, & seruiliter (vt aiunt) qualis est, quando non fieret præceptum, si posset impunè. Ideoque facillè concedi posset, illum amorem iustitiæ esse generalem affectum iustitiæ, prout est vniuersalis virtus, vt propter ipsam aequitatem, & honestatem. Illa verò voluntas esse potest in peccatore, vt videtur esse actus in substantia naturalis, de se non pertinens ad specialem virtutem, si abstractè sumatur. Si autem sit particularis affectio ad honestatem huius, vel illius virtutis, ad specialem virtutem pertinebit, & tunc solum erit proprius charitatis, quando bonitas diuina fuerit immediata ratio mouens ad talem affectum, seu dilectionem. Vnde posset etiam ille amor iustitiæ intelligi de affectu ad iustitiam infusam, quæ constituit in amicitia cum Deo, quæ est charitas, iuxta vulgarem sententiam Augustini, *In hoc a charitas, in hoc a iustitia est*, &c. de Natur. & Grat. cap. 70. Et ita videtur exponere hanc *idem* amorem iustitiæ idem August. lib. de Spirit. & Litter. capitulo. 32. dicens, illi, qui sub lege sunt, & timore poenæ iustitiam suam facere conantur, non faciunt Dei iustitiam, quia *charitas ea facit, qua non liber, nisi quod licet*. Et in hinc capitis addit, *Hanc esse charitatem, per quam fides operatur, & quam Deus diffundit in cordibus*. Sic ergo ille amor iustitiæ erit vera charitas, quia ipsa charitas se ipsa diligitur, si perfectè diligatur, iuxta doctrinam D. Thomæ 2. 2. quæstio. 25. articulo. 3. Vbi etiam addit, omnes virtutes posse ex charitate diligi, vt sunt aliquo modo bonum diuinum, & in Dei gloriam redundant. Sic ergo amor iustitiæ erit charitas, quia est quidam Dei amor; talis autem amor propriè, ac formaliter sumptus non est necessarius ad benè operandum, vt infra contra Gregorium ostendimus.

In altero verò capitulo. nono, libro 2. contra easdem *Exponitur* epistolas, expresse dicit Augustinus, *Cupiditatem boni esse bonam*, & subdit probationem dicens, *Quid enim est boni cupiditas, nisi charitas*? Boni autem cupiditas non videtur esse aliud, quam intentio boni honesti, seu desiderium rectè operandi, & hanc vocat Augustinus charitatem. Sed in primis dico Augustinum ibi etiam loqui de propria, & specifica charitate infusa, loquitur enim de illa, de qua Iohannes 1. canonic. capitulo. quarto (quem allegat) dicit, *Charitas ex Deo est*, de qua statim subdit, *Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est*. Quod non conuenit, nisi dilectioni infusæ, ac perfectæ ipsius Dei. Vnde nihil vetat, quominus per cupiditatem boni ibi intelligamus cupiditatem summam boni, quod est DEVS, & talis cupiditas rectè dicitur charitas, quia cum Deus amatur ardentè, tunc certo, & constanti gradu in optimam vitam, & beatissimam pergitur, vt idem Augustinus dixit libro de Morib. Eccles. capitulo. decimo quarto. Et explicari potest ex his, quæ ibidem capitulo. 25. addit. *Summum bonum appetere est benè viuere, & nihil est aliud benè viuere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere*. Sic ergo boni cupiditas idem est, quod summam boni appetitio, per quam super omnia amatur, & hoc modo talis boni cupiditas proprie dicitur charitas. Præterea si boni cupiditas latius sumatur pro cupiditate boni honesti, sic non dicitur illa cupiditas esse charitas, quia illa affectio vniuersalis sit propria charitas, quasi formaliter, & adæquate, sed quia in ipsa charitate per excellentiam, & antonomasiam inuenitur illa affectio, & cupiditas boni. Et quia charitas ipsa est virtualis affectio, ad omne verum bonum honestum, & radix eius. Nā sic ut

in alijs locis dicit, solam charitatem præcipi, & non excludit alia, ita hic, licet charitatem nominet, non excludit alios actus concupiscendi bonum, sed illum ponit vt fundamentum omnium, & inter omnia eminentem.

17.
Pars altera
loci explicatur.

Quod verò inferius ait Augustinus, *Quando incipit fieri bonum non amore iustitiæ, sed timore pœnæ, nondum fieri bene*: Facillimum est, quocumque modo ex supra dictis ibi sumat amorem iustitiæ, siue vniuersaliter pro amore honesti, siue per antinomiam pro amore iustitiæ apud Deum, quæ est charitas. Nam aperte loquitur de timore omnino serui, qui non excludit prauum affectum voluntatis, & ita non sufficit ad bene operandum. Si autem loquamur de timore pœnæ moderato, & honesto, ille sine dubio sufficit ad bene moraliter operandum, licet non ad bene, id est, perfectè, & meritorie perse, & quasi propria virtute. Ad alium denique locum ex libro de Spirit. & Litter. iam responsum est, & ostensum, ibi etiam loqui Augustinum de vera, & singulari charitate infusa, & merito illi tribuere affectum iustitiæ, quia loquitur de iustitia perfectâ, & apud Deum, vt explicatum est. Alia verò difficultas restabat circa hæc loca Augustini, quia videtur omnia opera humana quasi adæquatè diuidere in ea, quæ sunt ex amore iustitiæ, vel timore pœnæ omnino serui, seu in ea, quæ sunt ex propria charitate, & ex inordinata concupiscentia, cum tamen hæc non sint adæquatæ. Sed de hoc puncto dicemus melius in cap. 7.

CAPVT VI.

Virum gratia fidei sit necessaria ad quodlibet opus moraliter bonum, etiam ordinis naturalis faciendum?

1.
Quæstionem
tractandi
causa.

DE necessitate fidei ad opera supernaturalis ordinis in libro sequenti dicturi sumus, quia verò etiam ad opera moraliter tantum bona ab aliquibus reputata est fides necessaria, saltè mortua, licet viua necessaria non sit, idè quæstionem hanc proponimus, quæ in re coincidit cum alia, quæ in materia de fide tractari solet, scilicet, an omnia opera infidelium sint peccaminosa; illius tamen fundamentum proprium est huius materiæ, & eius resolutio necessaria ad sequentia, & idè hic expedienda est. Duo ergo genera infidelium distinguere possumus, vnum cognoscentium, & colentium vnum verum Deum per lumen naturæ, vel traditione humana cognitum, vt sunt pagani; & potuerunt esse aliqui naturales Philosophi; & in hoc ordine Iudæos, & hæreticos numeramus; aliud ignorantium verum DEVM, & vel idola colentium, vt gentes, vel nullum cultum Religionis habentes, vt Athei. Iuxta hæc ergo duo genera infidelium duplex fuit in hoc puncto sententia.

2.
1. Sententia
Hæreticorum
& aliorum
Eccl.
Lincon.

Prima est, nullum infidelem etiam cognoscentem Deum, posse actum bonum efficere, siue per vires naturæ, siue per auxilium gratiæ. Hæc sententia tribuitur Linconensi in sermone quodam de Adventu, quem videre non potui. Ex Scholasticis verò nullus tam generaliter loquutus est, præter Michaelē Baïum, cuius vigesima sexta propositio fuit, *Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia*. Lutherus autem, & sequaces à fortiori hoc dicunt, cum de fidelibus, imò & iustis id asserant. Fundari potest in illo Pauli Romanor. decimo quarto. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*. Quod de fide Theologica virtute, & de omni opere facto ab homine, illam non habente, sæpè intelligit Augustinus, cuius sententiam, & aliorum, qui illum sequuti sunt, capite sequenti expendemus. Citatur etiam pro hac sententia, & expositione Gregor. Nissen. libr. de Perfecti hominis Christiani forma. Sed in eo, quo vtor,

non inueni librum sub hoc titulo, sed tantum Epistolæ Harmonium sub titulo, quid nomen, vel professio Christiana sibi velit, vbi nihil de hoc dicit. Additur præterea illud ad Titum 1. *Infidelibus nihil est mundum*. Et ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; Ergo nec bonum opus esse, quia si opus esset bonum, placeret Deo.

Rationem pro hac sententia tam latè sumpta, nullam ferè inuenio, quæ in homine infideli agnoscente Deum locum habeat, & non in fideli peccatore: nisi fortasse, quòd infidelis non potest vilo modo diligere DEVM propter seipsum, fidelis autem potest aliquo modo diligere DEVM propter se, saltè amore affectiuo imperfecto, quod satis est, vt referat suum opus in Deum modo sufficente ad bonitatem moralem operis; infidelis autem id non possit. Alia item ratio posset excogitari, si quis diceret, Deum ratione fidei præparare fidelibus etiam peccatoribus auxilia, seu cogitationes congruas ad bene operandum, quas non præparat infideli, quamdiu fide caret.

Secunda sententia distinguit infideles agnoscentes, & ignorantes Deum, duoque affirmas. Vnum est infideles cognoscentes DEVM posse habere opera moraliter bona, saltè ex aliquo speciali auxilio Dei. Aliud est, infideles omnino ignorantes verum Deum, nullum opus morale omni ex parte bonum facere posse. Hæc fuit sententia Gregorij, in secunda distinctione trigesima nona, quæstione prima, articulo secundo, coroll. 3. cuius primum dictum nos libenter admittimus, quod infra probabimus. Secundum autem probatur ab eodem Gregorio, quia sine intentione bona, non est opus bonum, & multò minus cum mala; sed in huiusmodi infideli non potest esse intentio bona; imò semper est mala; ergo & operatio semper est mala. Maior constat ex illo Luc. 11. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit*. Vbi nomine oculi intentio significatur, vt omnes exponunt. Et ratio est, quia in moralibus finis dat speciem actui, & consequenter etiam bonitatem, & malitiam, vt Gregor. supra latè probat conclus. 2. & nos nunc vt clarum, & verissimum supponimus ex 1. 2.

Probatur ergo minor quoad priorem partem, quia finis bonus requisitus ad bonitatem actus moralis non solum debet esse proximus, sed etiam vltimus, imò hic potissimè, quia est causa prima in illo genere, & idè maxime influit iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. quæst. 1. articulo 4. & 5. Sed infidelis ignorans Deum, non potest habere ipsum pro vltimo fine; ergo nec potest habere in suis operibus bonum vltimum finem. Consequentia clara est, quia vltimus finis honestus hominis tantum est Deus: nam summa peruersitas est, finem vltimum in creaturis constituere, quia creaturis vtendum est, non fruendum, vt sæpè docet Augustinus de Doctrina Christiana libro primo, capitulo quarto, quinto, & vigesimo secundo, & libro 9. de Trinit. cap. 8. & libro 83. quæstionum 30. & libro 11. de Ciuit. capitulo 25. Minor autem probatur, quia infidelis ignorans Deum, nō potest aliquod opus suum referre in Deum tanquam in finem, quia intentio, seu relatio in finem supponit cognitionem. Ex qua probatione obiter constat, Gregorium loqui de relatione in finem facta per proprium actum ipsius operantis, siue relatio illa fiat per actum, qui simul sit cum opere relato, quæ solet dici relatio formalis, siue per præcedentem, quæ solet dici relatio virtualis, & in hoc sensu intelligit, quod in Maiori sumit, relationem in vltimum finem bonum, esse necessariam ad bonitatem operationis. Quæ potest in eodem sensu suaderi, tum ex doctrina Augustini in locis proximè citatis, quia quoties aliquid amatur propter se, ita vt neutro modo ex dictis referatur in alium vltiorem finem, eo ipso amatur vt finis vltimus, quia in eo sistit intentio operantis, & non ultra tendit,

3.
Rationem
quia excogitari
potest
pro prædicta
sententia.

4.
1. Sententia
Gregorij duo
dict.

Primum dictum
admittitur.

Secundum
vero probatur
ex Gregor.

5.
Prosequitur
probanda
Gregor. an.

bendit; sed hoc modo amare creaturam, peruersum est; nam est illa irui. Item quia est illi attribueretur, quod est proprium Dei: solum enim Deus est vltimus finis verus, sicut solus est prima causa. Item quia alias liceret amare famam, diuitias, & voluptates propter se, & non referendo illas in alium finem meliorem, quod est omnino falsum. Sequela verò patet, quia magis distat quilibet creatura à Deo, quam illa bona fortunæ distent à bonis honestis creatis; ergo si licet bona creata honesta propter se diligere, non referendo illa in Deum, licebit, quodlibet bonum creatum diligere propter se, non referendo illud in aliud bonum creatum.

6. Nihilominus dicendum est primò. Ad bene operandum moraliter, & secundum rectam rationem sine vlla prætata circumstantia, non est simpliciter necessaria fides, ideoque infideles bene possunt interdum bene moraliter operari. Hæc est communis sententia Theologorum, & certa. Diui Thomæ 2. 2. quæstione 10. articulo quarto, & ibi Caietani, & omnium, Magistrum in 2. distin. 41. vbi Scholastici, Marfil. 1. quæstione 20. articulo 3. Capr. in 2. distin. 28. quæst. 1. articulo 3. ad 8. cont. 2. conclus. Vbi idem admittit Gregor. quæst. 1. articulo 3. ad 9. Soto lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 19. & 20. Vega libro sexto in Trident. cap. 11. & latius cap. 40. Probaturque potest ex doctrina Pontificum contra Baium, nam licet solum damnet affirmatiuam propositionem, *Omnia infidelium opera sunt peccata*, tamen loquuntur in eodem sensu in quo supra explicuit Concilium Tridentinum, nam est eadem ratio. Deinde probatur potest ex Scriptura exemplo Centurionis, cuius elemosynæ Deo placebant, antequam esset fidelis, vt Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenius capit. tertio, citati exponunt. Verumtamen exemplum non probat, quia longè verius est, vt supra dixi, Cornelium tunc fuisse fidelem: valet tamen argumentum ad probandam assertionem testimonio doctorum Patrum, supponunt enim fieri potuisse, vt illa opera essent bona, & Deo placenta, etiam si ante fidem essent facta. Item ad Roman. 1. dicitur, Philosophos fuisse inexcusabiles non seruantes legem naturæ, vnde fit, potuisse aliquod boni sine fide facere, vt latè deducit Fulgentius lib. de Incarna. & grat. cap. 26. Loquitur tamen de cognoscentibus Deum. Et hoc modo posset asseri exemplum de obsecratoribus, Exod. 1. quæ ex pietate, & timore Dei reseruauit infantes Hebræorum, quorum opus in hoc bonum fuisse, sentit Gregor. lib. 18. Moral. cap. 2. & D. Thomas 1. 2. quæst. 114. articulo 10. ad 2. & 2. quæst. 118. articulo 3. ad 2. Et licet dicatur de illis sceminiis, timuisse Deum, non constat, fuisse fideles; imò potius verisimile est, fuisse idololatrias, sicut erant Egyptij, & coluisse plures Deos; licet forte aliquo modo vnum creatorem cognoscerent, vel ex conuersatione cum Hebræis, vel ex motione interna Dei; qui horrorem eis inmisit tanti facinoris, & timorem mortis, si illud committerent, vt Abulenſis coniecat. Et licet hoc sit incertum: nam fieri potuit, vt vere crederent in Deum, tamen nihil etiam repugnat ita accidisse, vt sine fide vera illud bonum opus facerent, propter quod temporale præmium à Deo receperunt, vt Scriptura significat.

7. Simile exemplum est de facto Rahab recipientis exploratores. Nam licet Palus Hebræ. vnde dicitur, illam numeret inter credentes, dicens, *Fide Rahab meritis non perijt cum incredulis, excipiens exploratores cum pace*. Nihilominus verisimile est, quod ait D. Thomas Matth. 1. illam fuisse idololatram, quando excepit exploratores, & postea per eos diuina gratia adiutam credidisse. Prius ergo bonum opus vel hospitalitatis, vel defensionis innocentum operari potuit, quam fidem conciperet. Præterea Daniel consilium dedit Nabuchodonosor, vt elemosynas redimeret peccata sua, Daniel. 4. Et licet verisimile sit, illum iam concepisse fidem Dei, vt ex capit. tertio, in fine colligitur:

Patet 1.

fieri nihilominus potuit, vt illa non esset firma, & infusa fides, sed aliquis opinio, & hac suppositione data, adhuc consilium Danielis erat optimum, & supponebat, tales elemosynas potuisse honeste fieri. Imò & ita accidisse, sentit Author Imperfecti homil. 26. in Matth. in fine dicens, *Si Rex ille idolorum cultor poterat elemosynas peccata redimere, cui non profunt elemosynæ?*

Vnde possumus generale argumentum facere, 2. nam pagani, & heretici, qui sine vera fide Deum cognoscunt, rectè, & sanctè consulere possumus, vt à Deo lumen veritatis postulent, & vt elemosynas faciant, vt à Deo misericordiam impetrent. Item isti infideles incitari rectè possunt, & debent, vt parentes honorent, iustitiam faciant, & alia præcepta naturalia seruent; ergo possunt illa honestè facere, alias ad malum inducerentur. Denique sicut peccatores infideles ordinariè non excitantur immediatè, & subitò ad veram contritionem, sed paulatim per dispositiones remotas, ita infideles non immediatè, & subitò mouentur ad voluntatem credendi efficacem; quæ statim impetret actum fidei infuse, sed paulatim etiam per dispositiones remotas trahuntur ad fidem per aliqua opera libera intellectus, & voluntatis, vt per aliquam persuasionem de Deo, & de animæ immortalitate, per piamque affectionem ad honestatem, & pietatem, &c. ergo sicut necessarium est in peccatore fidelis, vt possit bonos actus efficere, quibus paulatim disponatur, ita suo modo in his infidelibus, etiam si tales actus fiant per gratiam auxiliantem, nunc enim abstractè loquimur de bonis actibus, quocumque auxilio fiant. Ratio verò à priori est, quia fides non est circumstantia boni operis moralis, nec cognitio eius est necessaria ad proponendum obiectum talis operis, vel finem honestum eius, quia non oportet, vt obiectum moralis operis sit supernaturale, nec supernaturaliter cognitum. Quæ est enim hæc necessitas? Et hoc ex sequenti assertione euidentius fiet, vbi etiam ex Patribus illam confirmabimus.

Dico secundò. Non solum sine fide, sed etiam sine Dei veri cognitione potest infidelis bonum aliquem moralem actum pericere sine vlla circumstantia mala, licet raro fortasse id faciat. Hæc sententia miris certa est, quàm præcedens; quia neque ex Scriptura aliquid de hoc certum habemus, neque in Concilijs. Nam Trident. sess. 6. canon. 7. solum damnat dicentes, omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, esse peccata. Vbi per iustificationem sine dubio non intelligit totum cursum iustificationis à prima vocatione, vsque ad gratiæ sanctificationis infusionem, quia de tempore ante vocationem nunquam Concilium tractauit; nec erat necessarium ad doctrinam fidei, sed tantum docuit in cap. 5. exordium iustificationis à vocatione sumendum esse, & postea cap. 7. nullam mentionem facit operum ante vocationem ad fidem, sed tantum dixit: *Disponitur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati, & adiuui fidem ex auditu concipientes, liberi mouentur in Deum credentes, &c.* Deinde licet Pius, & Gregorius damnent vniuersalè propositionem Baij, *Omnia infidelium opera esse peccata*, Subsistere potest doctrina Pontificum, etiam si isti infideles ignorantes Deum, nullum bonum opus facere possent, quia vt illa vniuersalis assertio falsa sit in quocumque gradu, satis est, quod in eodem gradu sit verum, infideles cognoscentes Deum, posse sine peccato operari, vel clariùs loquendo, posse aliqua bona operari.

Solet autem hæc assertio suaderi ex Genes. 12. vbi Pharaon restituit Abraham vxorem suam, quod fuit bonum opus ex dictamine rationis naturalis, vt sentit Ambros. libro 1. de Abraham, cap. 3. tamen locus non adducitur, nam idem Ambrosius significat, non caruisse Pharaonem aliqua cognitione, & timore Dei. Adduci etiam solet factum quorundam Gentilium, de quibus dicitur 2. Reg. 17. obrulisse Dauid, & socijs eius frumentum, & alia necessaria ex pietate natura-

Patet 2.

bi, vt

li, vt indicant illa verba, *Suspiciati enim sunt, populum fame, & siti fatigari in deserto.* Deinde faciunt generalia verba Pauli ad Roman. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter eas, quæ legi sunt, faciunt.* Nam multi ea extendunt etiam ad idololatrias verum Deum ignorantes, vt Origen. lib. 2. ibi. Chrysost. hom. 5. & Græci. Item Hieron. ibi, & multi alij. Et quamuis nonnulli expositionem non admittant quoad Pauli sensum, doctrinam tamen non negant.

11.
*Quæ ex Pauli
tribus.*

Pro eadem sententia referri potest Gregorius Nazianz. erat. 28. post suum reditum, quatenus ibi dicit, homines fide carentes interdum propter hominum gloriam, interdum ductu naturæ virtutem operari: Nam in his posterioribus verbis videtur planè virtutem sine malo sine agnoscere, nam ductus naturæ non est mala circumstantia operis. Sicut alter Gregor. dixit homil. 27. in Euang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognitionis, & carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte imponitur naturæ, aliud, quod ex charitate.* Quasi dicat, illud opus prius malum non esse, sed bonum, licet sit minus perfectum. Et verque indifferenter loquitur de hominibus, in quibus tales affectus esse possunt, siue fidem habeant, siue non, & siue Deum cognoscant, siue ignorent. Et eodem modo accipiendum est, quod dixit Chrysost. hom. 67. ad popul. initio. *Nec malus potest omnino malus esse, sed euenit, vt & aliquid habeat boni, vtique operis: nam subdit, Neq. bonus esse omnino, sed & nonnulla solet habere peccata.* Et infra ait, malum hic accipere illorum paucorum bonorum retributionem.

12.
Idè præstat.

Præterea idem Chrysostom. homil. de Fide, & lege naturæ, & Spiritu Sancto, circa principium. *Offendentes (inquit) multos, qui quantum sermonem veritatis non acceperint, & foris sint, operibus tamen pietatis (vt apparet) sunt conspicui, inuenientes viros misericordes, compariantes, iustitia vacantes: sed nullos facientes fructus operum, quia nesciunt opus veritatis.* Nam & hæc sunt opera bona. At ne, essarium est, vt præcedat opus summum. Per quod intelligit opus fidei, vtique viua, vt statim exponit. Quia verò ibi addit Chrysost. *Nihil, extra fidem, bonum.* Solet hic locus in contrarium citari. Sed immeritò, iam enim supra explicuit per opera bona intelligere bona fructifera: nam de operibus infidelium dixerat, *Non facere fructum, vtique spiritualem.* Vnde etiam subiungit, *Similes mihi videatur, qui operibus bonis sunt, & Deum pietatis ignorant, reliquis mortuorum, pulchre quidem indutus, sensum autem pulchrorum non habentibus.* Quæ enim virtutis animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide, & ratione, bonis autè operibus vestita? Et ex sequentibus est hic sensus euidentior. Sic etiam Author Imperfecti in Matt. hom. 26. *Gentiles (ait) humanitatis causâ recipiunt peregrinos, licet nō propter Christum.* Et infra dicit, infidelem interdum operari bonum, cuius præmium hic accipit, nō in alia vita. Quia naturali bono motu fecit bonum, non propter Deum. Quæ sunt optima verba cōtra Gregorium. Hieron. etiam ad Galat. 1. nō longè à fine ait, *Multi absq. fide, & Euangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, vt parentib. obsequantur, vt inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiunt.* Videri tñ potest loqui de cognoscentibus Deum, quia prius dixerat, *Naturâ omnibus Dei iness. notitiam.* Sed re vera generaliter loquitur etiam de illis, *Qui nō credunt in eos, sine quo esse non possunt.* Vt infra dicit, & exempla, quæ adducit, planè in omnibus locum habent. Vnde cum ait, *Omnibus iness. notitiam Dei naturâ.* Si de vero Deo intelligatur, potentiam potius dicit, quàm actū: nam constat, nō omnes homines habere veri Dei cognitionem, & c. 5. ait, *Quomodo fides sine operibus mortua est, sic absq. fide quamuis bona opera sint, mortua computantur.* Idem affirmat Ezech. 29. in fine, vbi de omnibus infidelibus, aliqua ex parte legem naturalem implentibus loquitur.

13.
*Ratione tã
dem proba-
tur assertio,*

Ratione potest in primis hæc sententia probari à posteriori eodem modo, quo præcedens, quia aliàs nunquam posset gentilis ignorans Deum, induci ad

aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem consequendam, quia semper induceretur ad malū. Apriori verò evidens ratio est, quia homo habens perfectum vsum rationis naturalis, etiam si omnino Deum ignoret, potest operari aliquod bonum ex genere, vt dare elemosynam, obedire parentibus, &c. sed non necessariò apponit malam circumstantiam, vel caret necessaria circumstantia ad bonitatem operis, ergo potest facere opus simpliciter bonum. Cōsequentiā, & Maior sunt notæ. Probatur ergo Minor quoad priorem partem, quia cum homo sit liber, nihil est, quod illum cogat ad circumstantiam prauam actui tali faciendæ, de se bono adiungendam. Præsertim si à Deo aliquo modo iuuetur, vt id non faciat, nunc enim abstractè loquimur de infideli operante, siue cum solo concursu generali, siue cum aliquo speciali; ergo absolute loquendo, potest talis homo operari honestè, non addendo prauam circumstantiam. Deinde inductione ostenditur, quia de nulla circumstantia praua in particulari id potest cum probabilitate affirmari, vt faciliè posset per singulas discurrere ostendi. Sed quia de cæteris res est clara, id solum probatur de circumstantia personæ operantis, & de fine: nam si aliqua mala circumstantia esset necessaria, maximè altera ex his, nam de alijs nulla ratio dubitandi occurrit. De persona ergo operante patet, quia si ex parte illius daretur mala circumstantia, maximè quia est infidelis, & infidelitas est magna deformitas: at hæc conditio personæ operantis non est necessaria circumstantia operationis eius, sed tantum cōcomitanter se habet, quia licet sit infidelis, non operatur vt infidelis, neque ex aliquo errore, sed vt naturali ratione vtens. Sicut de peccatore fidei dicendum etiam est, licet malitiam habitualis peccati habeat, illam non esse circumstantiam boni actus, quia nullo modo in illum influit. Ex hoc ergo capite non datur necessariò mala circumstantia.

Ethinc faciliè etiam probatur altera pars de fine, quia licet aliquis sit infidelis, non necessariò referat actum ad finem infidelitatis, vt rectè dicit D. Thom. supra, sumens argumentum à contrario. Nam fidelis non necessariò refert omnem actum suum ad finem fidei: ergo neque infidelis ad finem infidelitatis. Et declaratur amplius: nam licet infidelis sit idololatra, fieri potest, vt nullum habuerit actum vniuersalem, quo retulerit omnia in idolum, nam hic actus liber est, & nihil est, quod necessitet gentilem ad habendum illum. Quin etiam fieri potest, vt nō diligit idolum super omnia, sed modo imperfecto, & humano, vel tantum ex aliquo timore illum colat, vel etiā fieri potest, vt sit in alio peccato mortali, quo aliqua creatura diligit plus, quàm verum Deum, & pliusquam idolum: ergo tunc non refert omnia sua opera in idolum, nec etiam refert in obiectum talis peccati, quia nō formaliter illud diligit super omnia, sed tantum imputatiuè, neque habuit vnquam formalem actum, quo omnia sua opera in illud retulerit. Sicut fidelis peccator licet conuersus sit ad creaturam, non tamen omnia propter illam operatur, neque tamen talem relationem vnquā habuit, & ideo operari potest sine formali, vel virtuali relatione ad obiectū sui peccati: idem ergo est de infideli, in quo talis relatio non præcessit. Verum tamen etiam si præcesserit, non satis est, quia præcedens relatio vniuersalis in aliquo finem non dat circumstantiam sequenti operi, nisi influat in illud per moralem aliquam connexionem cum illo, ita vt actio præsens pendeat aliquo modo ex fine præcedentis relationis, nam si non pendet ab illo fine: ergo ille finis non est causa eius: ergo non est finis: ergo non est circumstantia: ergo non dat malitiam præfenti actui, quantumuis finis ipse in se malus sit, quia in actum non influit. Necessaria est ergo connexio per virtutem aliquam relictam in aliqua intermedia motione, vt ex 1. 2. suppono, & in 3. tom. 3. partis disp. 13. sect. 3. id breuiter attigi. In præfenti autem licet talis

talis relatio vniuersalis præcesserit, fieri potest, vt nulla eius memoria postea occurrat, nec maneat aliquis affectus eius, in cuius virtute, vel ex cuius motione fiat; ergo fieri potest actus, cuius ille malus finis circumstantia non sit. Sicut iustus, qui prius reulit omnia opera sua in Deum, cum postea venialiter peccat, nullo modo ex vi prioris intentionis operatur; ergo non repugnat, in fidelem habere actum bonum, cui circumstantiam prauam posituè (vt sic dicam) non adiungat.

15. *Profusio voluntatis suæ perit.* Quod verò possit etiam talis actus fieri sine omni-
sione circumstantiæ alicuius bonæ, & ad absolutam honestatem actus necessaria, probatur, quia si actus sit ex obiecto bonus, potest etiam propter honestatē eiusdem obiecti fieri; ergo si non referatur ad extrinsecum finem prauum, eo ipso habet intrinsecum finem bonum, & honestum: ergo ex parte finis non caret aliqua honesta, & debita circumstantia: sed ex alijs circumstantijs nulla fingi potest necessaria ad honestatem actus, & quæ illi necessariò desit: ergo nulla est ratio cogitandi talem malitiam in tali actu ex defectu honestæ circumstantiæ necessaria. Prima pars antecedentis, per se manifesta est, quia honestas obiecti est bonitas sufficiens ad mouendam voluntatem. Vnde si actu consideretur, vt per naturalem rationem fieri potest, poterit etiam voluntas libera propter illam moueri ad operandum, & tunc obiectum illud dicitur finis intrinsecus operis, quia per se mouet ad sui amorem, & non ex ordinatione ad alium finem, & ita formaliter propter se diligitur, & non propter aliud. Prima verò consequentia, in qua sola est difficultas, probatur, quia species actus, quæ sumitur ex obiecto honesto, seu sine intrinseco, quatenus honestus est, species est honesta, & veræ virtutis moralis, vt ex 1. 2. suppono, & sumitur ex Aristot. libro 2. Ethicor. capit. 4. & aliunde nullum est præceptum referendi omne tale bonum in alium finem meliorem, seu altiore, etiam vltimum, quia nulla ratione, vel testimonio ostendi potest tale præceptum. Quia relatio formalis, seu actualis necessaria non est, vt Gregorius fatetur: nec de virtuali datum est præceptum, præter præceptum diligendi Deum super omnia, quod non obligat pro semper, & ideo prius quàm per proprium actum impleatur, potest aliud opus fieri, quod ex obiecto bonum sit, & neque amoris sit contrarium, nec per illum referatur, quia non præcessit. Vel certe licet præcesserit, & per illum actum fuerit impletum naturale præceptum: potest nihilominus talis actus postea non influere in bonum opus subsequens, & ita nihil ad bonitatem eius conferre. Confirmatur etiam ab inconuenienti, quia alias etiam fideles, & iusti frequenter peccarent ex defectu talis relationis, quod est absurdum, & sine maiori probatione non est admittendum. Et ex responsione ad argumenta Greg. hoc magis constabit. Igitur ex parte finis non caret talis actus aliqua circumstantia necessaria ad absolutam bonitatem moralem. De alijs verò circumstantijs res est clara, & non indiget probatione, quia nec Gregorius, nec aliquis catholicus de illis dubitat: contra hæreticos verò dicentes deesse circumstantiam necessariam integritatis naturæ, iam satis dictum est, nam est merum commentum sine fundamento.

16. *Ad 1. testimonium adductum in Rom. 14.* Superest, vt argumentis aliarum opinionum respondendumus, & in priori proponebantur in primis verba Pauli, Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Circa quæ (omitto sensum Augustini: nam de illius sententia in sequenti capite dicam) duo explicanda sunt, vnum est, quid ibi significet fides, aliud est, quid sit Non esse aliquid ex fide. De vtraque enim parte duæ sunt expositiones. Prior intelligit vocem fides, de propria fide, seu credulitate, negationem autem intelligit: non merè negatiuè, sed contrariè, id est, quod repugnat fidei, vel quod ex infidelitate nascitur, peccatum est. Quem sensum videtur ibi probare Hieron.

& D. Thom. non improbat. Et in eo testimonio illud nihil obstat nostræ sententiæ. Quia infidelis etiam si negatiuè non operetur ex fide Christiana, potest non operari contra fidem, vt quando dat elemosynam. Expositio tamen non quadrat intentioni Pauli, vt statim dicam. Et assertio ipsa limitatione indiget: quia aliquid potest fieri in se quidem fidei contrarium, quod si ignoranter fiat, peccatum non fit. Vt si infidelis inuincibiliter putet, vsuram, vel fornicationē non esse malam, & putet, sine peccato fieri posse, aliquid quidem ager contra documenta, seu præcepta fidei, & tamen non peccabit. Oportet ergo intelligi, vel quia opus à fide dissonans in se peccatum est, siue imputetur operanti, siue propter ignorantiam non imputetur: vel quia sermo est de opere repugnante fidei ipsius operantis, & cognoscentis per fidem, opus esse contrarium diuinis mandatis. At verò Caietan. *Caietan. ubi ibi intelligens locum Pauli negatiuè vt sonat, & de ra in se, sed propria fide, restringit sermonem ad opera fidelium, & quæ debent per fidem regulari, quia materia subiecta talis erat. Et sic etiam sententia est vera, quia opera, quæ ex fide pendent, ex illa regulari debent, quia si non ita fiant, non possunt rectè fieri, tamen non est ad mentem Pauli, vt constabit.*

Alia ergo, & vera expositio est, vt fides ibi non credulitatem tantum, sed dictamen conscientiæ significet. Hanc enim esse Pauli mentem, ex discursu capitulis facillè intelligit, qui illud attentè legerit. Nam in toto illo agit de modo sequendi dictamen conscientiæ sine lapsa proprio, & sine aliorum offensione, sumpta occasione à controuersia, quæ tunc erat inter Iudeos, & gentes ad fidem conuersos circa legalium obseruationem, præsertim in vsu ciborum prohibitorum in lege veteri. Vnde in principio sic incipit, *Infirmum in fide assumite, non cum disputationibus cogitationum: vbi infirmum in fide, videtur vocare Iudeum iam credentem in Christum, nondum tamen satis instructum de cessatione legis, qui dici potest infirmus in doctrina fidei, vel quia aliquid in ea ignorabat, vel quia per errorem habebat timorem, vel scrupulum conscientiæ, quia putabat, sibi non licere, quod iam non erat sibi prohibitum. Et de illo sic infirmo subdit Paul. Qui infirmus est, olus manducet: id est, abstineat iuxta legem, vnde consequenter dicit inferius. Scio, & confido in Domino Iesu, quia nihil commune, (id est, prohibitum, vel immundum) per ipsum, nisi ei, qui existimat, quid commune esse illi commune est. Et postea monens Christianos gentiles, qui sciebant, & credebant, legem iam non obligasse, vt sua bona conscientia vterentur, sine offendiculo infirmorum fratrum, adiungit, Omnia quidem sunt munda, sed malum est homini, qui per offendiculum manducat. Ac tandem pro gentilibus concludit. Tu fidem habes & penes te ipsum habes coram Deo. Pro Iudæis verò, Qui autem discernis (id est, quosdam cibos reputat mundos, & alios immundos) si manducaueris (vtique immundos) damnatus es, quia non ex fide: id est, non secundum conscientiam. Et tunc subiungit, Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est. Constat ergo nomine fidei conscientiam significasse. Et significatio deriuata est ex illa, qua fides pro fidelitate sumitur: nam operari contra conscientiam, videtur esse infidelitas quædam moralis, seu practicum mendacium, & conuerso qui secundum conscientiam operatur, fideliter, & veraciter se gerit. Atque hoc modo altera particula non ex fide, non solum contrariè, sed etiam negatiuè, vt sonat, accipi potest, quia tenemur non solum non agere contra conscientiam, sed etiam non operari, nisi ex certa conscientia, vnde qui sine illa, vel cum conscientia dubia operatur, eo ipso malè agit, propter periculum, cui se exponit. Et hæc expositio communior est Patrum, præsertim Chrysostomi, & Græcorum in Paul. & Anselm. & habetur etiam in Commentarijs Ambrosij, & magis probat eam D. Thomas.*

Reijctus expositio.

Expositio Caietan. ubi ibi intelligens locum Pauli negatiuè vt sonat, & de ra in se, sed propria fide, restringit sermonem ad opera fidelium, & quæ debent per fidem regulari, quia materia subiecta talis erat. Et sic etiam sententia est vera, quia opera, quæ ex fide pendent, ex illa regulari debent, quia si non ita fiant, non possunt rectè fieri, tamen non est ad mentem Pauli, vt constabit.

17.

Vera expositio, fides, id est, conscientia dicitur.

Non ex fide negatiuè intelligitur.

hum bonum creatum, & non aliud, etiam si neutrum possit diligi, ut vltimus finis simpliciter, & possit, seu super omnia, quia hoc est proprium boni increati.

CAPVT VII.

De operibus infidelium quid Augustinus fenerit?

Multi, & graues auctores affirmant Augustini sententiam fuisse, nullum opus bonum morale posse bene, & honeste fieri sine fide, ideoque omnia opera hominis infidelis, quantumuis bona ex obiecto videantur, esse peccata. Et vera sunt varia loca difficillima, in quibus hanc sententiam tradere, lateque confirmare videtur. Præcipuus est in libro quarto contra Iulianum capit. tertio, ubi latissime hoc punctum tractat, sæpeque repetit, virtutes, quæ in infidelibus esse videntur, non esse veras virtutes, & bona opera non bene ab eis fieri, & ideo simpliciter bona non esse, sed mala, & peccata. Idem habet lib. 5. de ciuit. cap. 12. & lib. 19. cap. 25. & lib. 13. de Trinit. capit. vltim. ubi negat, esse veras virtutes morales, nisi ad fidem referantur, quæ per charitatem operatur, & addit etiam illas non esse tales in hac vita, quin aliqua remissione indigeant. Et lib. de Continentia cap. 13. Absit (ait) ut consentiam, de qua Scriptura dicit, esse Dei donum, etiam eos habere dicamus, qui continent, vel errantibus seruimus, vel aliqui minores cupiditates ideo vincunt, ut alias expleant, quarum granditate vincuntur. Idem sentit lib. 1. de Nupt. cap. 3. ubi negat, pudicitiam conjugalem inter infideles coniuges esse bonam, & quod amplius est, negat esse Dei donum. Idem lib. 1. de Gratia Christi cap. 26. Lactius Præfat. in Psalm. 31. ubi inter alia dicit, Ea opera, quæ dicuntur bona ante fidem, quantum videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut ceterum curis præter viam. Et infra circa finem. Crede in eum, qui iustificat impiam, ut possint, & bona opera sua esse bona, nam nec bona illa appellauerim, quæ non prodeunt de radice bona. Et infra. Attenduntur operata, & inueniuntur omnia mala: utique ante fidem, & infra. Nam qui a fidem præcesserunt, nec bona vocanda sunt.

Secundò potest ostendi, hanc fuisse mentem Augustini ex fundamentis eius. Quæ primò sumuntur ex locis Scripturæ supra tractatis, videlicet, ad Roman. 14. Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Quod de propria fide Theologi ubique intelligit: sentiens, nullum actum simpliciter bonum fieri sine fide; imò è contrario actum sine fide factum semper esse peccatum. Item ad Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Quod de actibus sine fide factis interpretatur, & inde colligit, non posse esse bonos, quia non possunt Deo placere, nam omne bonum, & honestum placet Deo. Et Matth. 7. Non potest arbor mala bonos fructus facere. Nam per arborem malam intelligit voluntatem impiam, à qua nihil boni prodire potest: talem autem dicit esse voluntatem hominis infidelis. Quartus est Matth. 6. Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit. Subiungit enim Augustinus, infidelem habere oculum nequam, quia habet prauam intentionem in suis operibus.

Et ex hoc vltimo loco sumitur prima ratio, quæ vtitur frequentius Augustinus, quia ut opus sit bonum, non satis est, quod sit de obiecto bono, sed oportet, ut etiam sit propter bonum finem, sed infidelis non habet bonam intentionem in suis operibus, ergo. Maiorem probat multis modis, præsertim contra Iulian. Nam ad veram virtutem (ait) non tantum intrandum est, quid agitur, sed causa querenda est, cur agatur, quia virtus à vicio magis sine distinguitur, quam officio. Quod tanquam omnino verum supponimus. Minorem autem probat, vel quia infideles, & gentiles dum

videntur operari virtutem, semper ducuntur aliqua humana concupiscentia, ut appetitu gloriæ, sicut de Romanis ait in libris de Ciuitate; vel affectu auaritiæ, vel timore alicuius penæ temporalis, ut in lib. de Continent. & sæpe aliàs dicit. Vel quia infideles operantur in cultum, & honorem suorum Deorum; vel denique quia licet demus, operari interdum virtutem, propter se ipsam, etiam illud est superbum, ait, in vltimo loco de Ciuit. quia per talem virtutem non seruitur Creatori.

Atque hinc oritur altera ratio, quam sæpe etiam vrget, quia opus hominis infidelis saltem caret sine debito, & ideo malum est; sic ait contra Iulian. Virtutes, si quæ videntur esse in infidelibus, non esse veras, quia non ad suum referuntur autorem. Imò addit, illis videntes malos fieri, vel in his ipso peccantes, quod fidem non habentes, ad illum finem, ista non referunt, ad quem referre debuerant. Et similiter lib. 5. de Ciuit. cap. 12. Non esse veram virtutem, nisi quæ referatur in illud bonum, quo melius non est. Vnde tertiam rationem insinuat contra Iulianum, quia opus sine fide factum, nec referatur in Deum, nec ei tribuitur: ergo non potest esse bonum, quia illud operans, in se, non in Domino de illo gloriatur, eoque ipso malum est opus. Quarta ratio Augustini est, quia omnia opera infidelium sunt sterilia, & infructuosa: ergo non sunt bona. Antecedens constat, quia tale opus non potest dare vitam, nec ad illam conferre, quia iustus ex fide viuunt. Vnde nec iustitiam dare potest, nec facere bonum operantem: ergo est sterile opus: ergo non est bonum, quia fieri non potest (inquit contra Iulianum) ut sterilis boni simus, & ideo, quidquid steriliter sumus, boni non sumus. Vbi talem rationem insinuat, quia homo tenetur nunquam steriliter operari, & ideo quoties steriliter operatur, non bene operatur.

Quinta ratio, quam maxime vrget in lib. 1. de Nupt. & concu. c. 12. & dicto lib. contra Iulian. quia non potest esse pudicus veraciter, qui non propter Deum verum fidem connubij seruat, tacite inde inferens, eandem esse rationem de quocunque bono opere morali. Antecedens probat, quia non potest corpus esse pudicum, quando animus à Deo fornicatur, sed animus infidelis à Deo fornicatur, iuxta illud Psalm. 72. Perdidisti omnes, qui fornicantur abste; ergo non potest infidelis esse veraciter pudicus. Probatur consequentia, quia pudicitia est in animo, & animus fornicarius non potest esse pudicus. Ergo (ait Augustinus) aut in animo fornicante pudicitia esse potest, aut in infideli pudicitia esse non potest. Vnde cum primum censcat omnino absurdum, secundum approbat.

Tertio principaliter ostenditur, hanc fuisse mentem Augustini, quia ita intellexerunt posteriores Patres illius sectatores, in primis Prosper lib. 1. de Vocat. Gent. cap. 7. aliàs 3. ubi sic ait. Et si fuit, qui naturaliter intellectu conatus sit, virginitatem seruare, huius tantum temporis beatitudinem non profecit. Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere vltis DEO sine DEO potest. Qui virò DEO non placet: cui nisi sibi, & diabolo placet? Et libro contra Colla. capit. vigesimo secundo. Nihil boni operis procedit ex mortuo, nihil iustitia procedit ex impijs. Et infra loquens de infideli ait, Bonus suis malè vitatur, in quibus sine cultu veri Dei impieratis, immunditiæque conuincitur, & infra ait, Nullum esse bonum voluntatis motum, nisi quem creauerit diffusa per Spiritum Sanctum charitatis affectus, quia sine fide impossibile est placere Deo, & omne, quod non est ex fide, peccatum est, & in Christo Iesu neque circumcissio aliquid valet, nec noua creatura, sed fides, quæ per dilectionem operatur. Idem capit. vigesimo octauo. adhuc illam rationem, Quia in his studijs (utique virtutum) non Deo, sed diabolo seruiunt, utique infideles. Vnde concludit, In impiorum animis omnia opera esse immunda, atque polluta. Fulgentius etiam libro de Incarnat.

carnat. & Grat. cap. 52. sentit; ante fidem non esse bona opera; & allegat illa duo loca; *sine fide impossibile est placere Deo; & quod non est ex fide peccatum est.*

Oppositum tamen re vera sensisse Augustinum quatuor motibus ex ipso petitis ostenditur.

7. *Primum motuum quod in contrarium al-
lata ex Augu-
stino de quo
liber pecca-
torum etiam
fidelis abur-
de procedo-
rent.*

*Idque sine
consideretur
utrumque
operantium
indignitas.*

8. *Sive fines
propter quos
operantur.*

*Transito rei-
citur.*

*Clanditum
fuga.*

His vero non obstantibus, persuaderi non possum, Augustinum in ea fuisse sententia propter ea, quæ subijciam. Primum, quia Augustinus eodem modo loquitur de peccatoribus omnibus, quo de infidelibus, & rationes eius æquæ de illis procedunt; sed non est verisimile sensisse, omnia opera hominis in peccato existentis, esse peccata, cum hic sit magnus error, & contrarium ipse sæpè doceat, ut cap. 5. visum est; ergo nec de infidelibus id docuisse, credendum est. Consequentia est clara, quia in eisdem locis de utrisque loquitur, & non potuit in vno sensu loqui de his, & in alio de illis. De minori autem satis dictum est in capit. quarto & quinto. Probatur ergo maior, nam in dicto cap. 3. contra Iulian. generaliter ait, *Abstine in aliquo sit vera virtus, nisi verè sit iustus.* Et inferius absolute negat, veram virtutem, veram sapientiam, veramque iustitiam esse posse in infidelibus impijs, & in hominibus diabolo mancipatis, quales sunt omnes in peccato mortali existentes. Et in fine addit, *sine Dei amore nihil esse boni.* Quod si quis respondeat, ibi per amorem Dei, non intelligere Augustinum charitatem, sed amorem honestatis, & iustitiæ cuiuscunque propter rectitudinem eius, sic friget eius discursus tam infidelibus, quam in infidelibus peccatoribus, quia etiam in infidelibus potest esse amor boni honesti propter honestatem, & æquitatem naturalem ex conformitate ad rectam rationem: ergo est par ratio in utrisque.

Denique ratio etiam sumpta ex fine æqualiter in utrisque procedit, nam etiam fidelis existens in peccato, non operatur propter D E V M, quantum est ex formali, vel virtuali intentione sua, quia non diligit D E V M. Quod si quis respondeat, posse diligere aliquo modo imperfecto. Contra hoc est, quia si ille modus tantum est implicitus in intentione boni honesti, etiam hoc modo possunt diligere Deum infideles: si verò sit sermo de amore formali ipsius Dei, vel intentione colendi D E V M, vel placendi illi: hæc in primis non est necessaria ad bonum opus, ut supra probatum est, & deinde etiam potest esse in infidelibus saltem hæreticis, & paganis, ac Philosophis verum Deum agnoscantibus. Denique si ratio illa Augustini, quod virtutes etiam propter se intentæ sunt superbiæ, ita intelligenda est, ut amor virtutum moralium, temperantiæ, misericordiæ, & similibus propter se ipsas, non sit bonus, etiam in homine fidelis amor erit malus, & tales virtutes Christiani hominis dicendæ erunt, *Servire temporalibus commodis, aut nulli volentes servire, ac propterea vanas esse, & non veras virtutes, quia veræ virtutes Deo servire debent, & propter ipsum operari.* Sicut de virtutibus infidelium loquitur Augustinus: at incredibile est, ita illum sensisse de talibus virtutibus Christianorum: ergo in alio sensu loquitur etiam de infidelibus. Idemque argumentum fieri posset de alia sententia, quam ibi habet Augustinus, scilicet, quia si virtutes non profunt ad beatitudinem veram, quam fides per Christum promittit, non sunt veræ virtutes: quod etiam in peccatore Christiano procedit, quia etiam non profunt peccatori suæ virtutes. Quod si dicatur, non prodesse actu ex impedimento personæ, de se autem fructuosas esse, & hanc esse mentem Augustini, contra hoc est, quia idem omnino est de virtutibus infidelium.

Secundo moueor, quia sequitur ex illa sententia, Augustinum sensisse, hominem carentem fide, esse incapacem boni operis, etiam per auxilium gratiæ Dei inspirantis bonum, & adiuuantis: consequens est incredibile: ergo. Minor videtur per se nota, quia ubique Augustinus magnificè sentit de diuina omnipotentia ad trahendam hominis voluntatem, quò voluerit, quando voluerit, & quomodo voluerit, & eodem modo sentit de efficacia diuinæ gratiæ: ergo non potuit sentire adeo esse infirmam, & imbecilem, ut non possit hominem infidelem inducere ad aliquid bonum operandum, etiam si in infidelitate sua permaneat. Et præterea est optima ratio, quia alias nunquam posset Deus hominem infidelem mouere specialiter ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem, ut paulatim illum ad eam perducatur; quia moueret illum ad opus prauum: consequens est per se absurdum, & valde alienum à doctrina Augustini. Denique statim afferemus loca, in quibus Augustinus contrarium expressè docet. Probatur ergo sequela, quia si homo permanet in infidelitate, etiam si moueatur à Deo specialiter ad elemosinam faciendam, nunquam illam faciet propter D E V M: quia ignorat se moueri à D E O, vel etiam ipsum Deum, ergo non bene operabitur. Item semper animus eius fornicatur à D E O: ergo licet moueatur ad seruandam pudicitiam coniugalem, nunquam erit verè pudicus. Item etiam si ex tali auxilio operetur, eius opus erit sterile in ordine ad veram felicitatem consequendam, ad summumque deseruiet, ut minus puniatur infidelis in die iudicii, quod non satis esse ad opus bonum, indicat eodem loco Augustinus: ergo si verba eius in hoc rigore sumantur, ut talia opera, moraliter bona non sint, & ad hoc tendant rationes eius, dicendum est, idem sensisse de operibus infidelium factis ex auxilio gratiæ, quod, ut dixi, & falsum, & incredibile est.

Tertiò moueor, quia si sententia illa in eo sensu accipitur, rationes Augustini friuolæ sunt, & tanto ingenio indignæ. Et in primis loca Scripturæ partim momenti sunt, iam enim in capit. quarto ostendimus, verum sensum illorum longè alium esse. Deinde prima ratio capite præcedenti soluta est, ibi enim declarauimus, quæ intentio bona sit necessaria, & sufficiens ad moralem honestatem boni operis, & quomodo esse possit in infideli, etiam non cognoscente D E V M. Neque oppositum probat inductio Augustini, quia in primis non est necessè, ut operetur propter idolum, ut supra declarauimus. Deinde intentio vanæ gloriæ, vel alterius similis cupiditatis inordinatæ, licet fortasse sæpius moueat infideles, non habet necessariam connexionem cum infidelitate, imò nec necessarium est, ut semper intercedat intentio commodi temporis proprii, sed potest honestas virtutis sufficienter mouere. Quin etiam si intentio sit alicuius commodi temporalis, non ideo opus ex necessitate malum est, quia potest illa commoditas esse conueniens naturæ propter se ipsam, & per rectam rationem regulari, quod satis est, ut possit honestè intendi, ut proximus finis per se diligibilis, & ut actio per se tendat in Deum, licet ab operante non referatur. Et ita soluantur secunda, & tertia ratio de carentia relationis in debitum finem, vel in Deum, quia non debetur actioni morali aliud genus relationis operantis in beatitudinem, vel in D E V M, vel in alium extrinsecum finem, quando intrinsecus est per se appetibilis secundum rectam rationem.

Quod autem Augustinus significat, talem voluntatem esse superbam, simpliciter intellectum incredibile est, & alienum à sententia Augustini, sæpè relictum in docentis, esse honestum, propter honestatem, vel Deum non esse propter superbiam.

propter obseruantiam legis operari. Neque vlla vmbra superbia in hoc ostendi potest, quia quod operans illud non referat in Deum, potest esse ex ignorantia, vel sola incogitantia, sine vlla specie superbia. Quod autem homo sibi tribuat tale opus, & de illo in se gloriatur, etiam non est necessarium, quia potest nihil de hoc cogitare, neque etiam scire, vel inquirere, quia virtute naturali, aut diuina tale opus fiat. Et quando in hoc homo aliquid erraret, vel peccaret, esset per se nouum peccatum, habens pro obiecto, & materia, circa quam versatur, aliud opus bonum, non tamen esset circumstantia eius, & ita non tolleret ab illo bonitatem, vt ex generali doctrina de bonitate moralium operum constat.

13. Quarta item ratio de operis sterilitate, si intelligatur de sterilitate actuali (vt sic dicam) in ratione meriti vite eterne, aut alicuius gratie supernaturalis, falsum est, quod assumit, siue intelligatur de merito condigni, siue de congruo, quia neutrum meritum actuale est de necessitate boni operis moralis virtutis acquisite, seu ordinis naturalis. Quia hæc ratio meriti est superioris ordinis, vnde ex natura rei non requiritur ad bonitatem moralem ordinis naturalis, neque etiam datum est diuinum præceptum speciale operandi semper cum aliquo tali fructu, vel merito boni operis, nullibi enim tale præceptum scriptum legitur, vel traditum refertur, & quamuis tale præceptum datum esset, posset ignorari inuincibiliter, maxime ab infidelibus, & ita illo non obstante possunt interdum sine morali defectu operari. Si verò intelligatur ratio de sterilitate potentiali, vt sic dicam, quæ intelligitur esse in opere, quoniam non tantum non prodest ad vitam, verum nec prodesse potest, hæc sterilitas non inuenitur, nisi in operibus malis, quæ à Theologis dicuntur mortifera latè sumpto vocabulo, vt comprehendat etiam venialia peccata.

13. Nam si opus tantum est mortuum, licet tunc ex accidente impedimento non prodest, de se posset prodesse, ideoque non potest dici sterile saltem quoad potestatem seu capacitatem. In hoc autem sensu facile negabitur, omnia opera infidelium esse sterilia, quia possunt esse aliqua bona, quæ de se possent esse vtilia ad vitam æternam, si alie conditiones concurrerent. Imò etiam de facto possunt aliqua esse talia, vt remotè saltem ad fidem disponant, vel aliquod impedimentum remoueant, quæ non est parua vtilitas. Denique si talia opera sint ordinis naturalis, vt habeant proportionatam honestatem, satis est, quod sint de se consentanea naturali felicitati, & apta, vt in gloriam Dei authoris nature redundant, ac denique vt sint conuenientia nature rationali, quatenus recta ratione vtiuntur. Nam propter hanc etiam rationem sufficienter sunt laude digna, & apta ad aliquod meritum, nisi aliud obstat, iuxta doctrinam Diui Thomæ prima secundæ, quæstione vigesima secunda, ergo talis actus non est ita sterilis, vt propterea possit malus reputari.

14. Quinta denique ratio quæ procedit in fidei peccatore, ac in infideli, quia omnis peccans mortaliter, dici potest fornicari à Deo, & ita illa phrasi vtiatur Scriptura respectu omnium peccatorum, & maxime infidelium, qui magis tenentur fidem Deo seruare. In omnibus verò ratio illa mirabilem continet verborum æquiuocationem, quia ex significatione propria animi fornicarij fit transicus ad metaphoricam, & ita syllogismus fit in quatuor terminis. Alia est enim carnalis fornicatio, alia spiritualis. Prior est in animo, & corpore impudico carnaliter, id est, committente talem speciem intemperantiæ. Posterior verò fit per omne peccatum mortale, quo peccans ita coniungitur creature, vt propter illam deserat D E V M. Priori ergo fornicationi carnali

opponitur pudicitia etiam corporalis, & hoc modo verum est, in animo carnaliter fornicante, pudicitiam illi oppositam esse non posse. Alteri verò fornicationi spirituali non semper opponitur pudicitia corporalis, sed spiritualis, quæ dici potest innocentia, aut munditia quædam apud D E V M. Et ideo non repugnat, animum esse fornicarium hoc modo spirituali, respectu Dei, & nihilominus esse pudicum corporaliter respectu coniugis. Sic ergo idololatria est fornicarius Deo, quia illi fidem non seruat, & potest seruare vxori eorum inuiolatum, & fidelem, & sic esse corporaliter pudicus. Et declaratur, nam licet omne vitium sit contrarium D E O, non omne vitium est omni virtuti contrarium; ergo licet animus per vnum vitium fornicetur contra Deum, potest in alia virtute non offendere Deum, vel proximum. Ergo licet homo sit fornicarius Deo per infidelitatem, vel simile vitium spirituale, potest non carnaliter fornicari, neque in illa materia temperantiæ Deum offendere.

Quartò moueor, quia in multis locis Augustinus admittit aliquod bonum opus in homine infideli, licet dicat illud esse Deo vt principali auctori tribuendum, quod nunc non refert, quia non tractamus, quibus viribus possit fieri talis actus ab infideli, sed absolute an interdum fiat. Probatur ergo assumptum, primo ex libro primo de Gratia Christi capit. vigesimo quarto, vbi verba illa Esther decimo quinto, *Conuertere Deus spiritum Regis in mansuetudinem* (quæ dicta sunt de Assuero gentili, & idololatra) intelligit de efficacia diuinæ potestatis, ad operandum in cordibus hominum, non solum veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates. Vt in fine capituli concludit. Inde verò non satis probatur, illum affectum Assueri fuisse bonum ex omnibus circumstantijs, sed ex obiecto solum. Potest enim Deus efficaciter conuertere voluntatem hominis ad obiectum bonum, etiam si præficiat, hominem adhibiturum in suo affectu malam circumstantiam. Est autem verisimile, in illo casu nullam fuisse ex parte Assueri, gratiæque & temere iudicaretur ab aliquo, in eo actu peccasse.

Secundò idem probatur ex Augustino epistol. 130. vbi de quodam Polemone gentili, prius ebrioso, & luxurioso dicit, per suasionem Xenocrati Philosophi mutatum esse ad temperantiam, & continentiam seruandam, & in hoc fuisse meliorem factum, licet verum Deum non cognosceret, Nam si illum cognosceret, & pie coleret (ait Augustinus) continentia illa non tantum ad huius vite honestatem, sed etiam ad futuram immortalitatem illi valuisset. In quo aperte significat, illam continentiam verè fuisse bonam, & honestam, licet ad meritum eterne vite non valeret.

Tertius, & similis locus est apud Augustinum libro de Patientia capit. vigesimo sexto, vbi dicit, si quis Schismaticus, ne abneget Christum, multa patitur, nullo modo culpandum esse, nam illa patientia laudabilis est, & ad tolerabilius iudicium sustinendum deseruit, licet non ad vitam æternam. Et ita exponit Paulum primo Corinth. decimo tertio. Et idem intelligit de hæretico, qui per errorem separatur ab Ecclesia, & tamen aliquid credit, pro quo patitur, vt cap. vigesimo septimo declarat. Et adeò censet, illam qualemcumque fidem, quam retinet, & patientiam moriendi pro illa esse bonam, vt dicat *esse donum Dei*, non quale est in iustis, sed quale esse potest in malis, vt capit. vigesimo octauo declarat. Hæreticus autem infidelis est; ergo in infideli potest esse opus bonum saltem ex dono Dei. Et quamuis hæreticus Dei cognitionem habeat ex reuelatione aliquo modo deriuatam, nihilominus eadem ratio erit de infideli cognoscente verum D E V M quocumque modo. Imò etiam potest in quocumque infideli versari quæstio similis illi, quam ibi tractat Augustinus, scilicet, si quis non habens cognitionem veri DEI tormenta sustineat, ne fornicetur, vel ne

15. Quartum motum dicens ex locis Augustini ipsum non tenuisse illam sententiam affirm.

16. Probatur 2.

17. Probatur 3.

falsum

*Laudabile
scilicet pro
non agendo
constrata
tionem eius
pud natu-
ralem.*

falsum testimonium dicat, an illa patientia laudanda sit, nam sine dubio est laudanda, nam ille prudenter eligit mortem propter luxuriam, vel iniustitiam vitandam, cum eligit minus malum ad vitandum maius. Vnde consequenter potest etiam queri, an illa patientia sit donum Dei, & iuxta principia Augustini ibidem, affirmandum est; ergo doctrina illa in omni homine recta ratione vrente, quantumcumque infideli locum habet.

18.
Probatur

Quartus, & notandus locus est in lib. de Spiritu, & Litter. cap. 27. ubi tractans Augustinus locum Pauli ad Romanos 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter eas, quæ legi sunt, faciunt*, prius illum interpretatur de gentibus iam conuersis ad Christum, & postea subdit. *Si autem hi, qui naturaliter eas, quæ leges sunt, faciunt, non sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum verum piè, veraciterque colentium, quædam tamen facta, vel legitimus, vel nouimus, vel audiuimus, quæ secundum iustitiam regalem non solum vituperare non possumus, verum etiam meritiò, recteque laudamus.* Vbi licet quoad locum Pauli loquatur sub conditione, & priorem sensum ibi magis probet (de quo postea) tamen quoad rem ipsam aperte fatetur, in his impijs inueniri quædam opera laudanda, & nullo modo vituperanda, ac proinde omni ex parte bona. Subiungit vero statim. *Quamquam si discutatur, quo sine fiant, vix inueniuntur, quæ iustitia debitam laudem, defensionem mereantur.* Verum tamen etiam hæc verba nostram sententiam confirmant, ex illis enim habemus, solum ex parte finis ponere Augustinum defectum in operibus infidelium de se, & ex obiecto bonis; & illud defectum ponere non ut perpetuum, & infallibilem, sed ut ordinarium, & regularem. Ad quod expendimus illam particulam *vix*. Et capit. 28. non improbat dictam expositionem dictorum verborum Pauli, scilicet, in hominibus impijs non esse delectam naturam, Et idem dici posse, etiam in impietate vita sua facere aliquam legem, vel sapientiam. Præterea expendi potest, quod idem Augustinus ait lib. de Bono coniug. cap. 6. *Coniugali concubitus filios procreandi gratia non habet culpam.* Quam sententiam generaliter proferre, & vera est tam in infidelibus, quam fidelibus, possunt autem coniuges infideles etiam si Deum ignorent, propter illum finem coniungi, & ille finis sufficiens est ad honestandum illum actum, ut ex ipso Augustino dicto capit. 3. contra Iulian. in fine sumitur; ergo nihil repugnat ex sententia Augustini fieri talem actum ab infidelibus sine vlla culpa. Denique lib. 3. Hypognoft. (si Augustini sit opus) cap. 4. generaliter docet, posse hominem infidelem per lumen rationis aliqua opera huius vite facere non tantum mala, sed etiam bona. Et circa illa verba Psalmi 38. *Passer inuenit sibi domum, & turtur nidum, &c.* Docet Paganos extra Ecclesiam aliqua bona opera facere.

*S. Augustinum sibi contrarium non fuisse
in præfati questione.*

19.

Quid ergo in alijs locis Augustinus sensit? Vel quomodo sibi contrarius non est? Ut hoc explicemus in primis præ oculis habendus est scopus Augustini in huiusmodi disputatione, qui fuit occurrere Pelagianis, qui ut gratiæ Dei necessitatem negarent, vires naturæ extollebant, & ad hoc inducebant exempla Gentilium, & Philosophorum, quos solo lumine naturæ ductos excellentia virtutum opera exercuisse, & veras, ac perfectas virtutes habuisse, dicebant. Augustinus autem, ut eos ad veram mentem reduceret, quando cum eis disputat, in contrarium extremum inclinare videtur, & interdum veras virtutes in eis fuisse negat, interdum verò dicit, nihil boni operari, & aliquando etiam semper peccare, aut totam eorum vitam esse peccatum: non-

nunquam verò aliquid bonæ operationis moralis in eis admittit. Ut ergo mentem eius explicemus, aliquæ propositiones eius notandæ sunt, & sigillatim explicandæ. Prima est, in gentilibus, seu infidelibus non fuisse veras virtutes. Quod duobus modis potest intelligi. Primum, ut loquatur de veris virtutibus more Christiano, & Theologico, id est, vtilibus ad veram felicitatem consequendam, ut supra explicauimus. Hic autem sensus indicatur ab eodem Augustino dicto capit. tertio, contra Iulian. dum ait. *Si ad consequendum veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promittit, nihil prodest homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Et postea referens definitionem virtutis ex Cicer. lib. 2. de Inuent. *Virtus est habitus naturæ, modo, & rationi consentaneus*: subiungit. *Sed quid sit consensus liberanda, ac beatificanda natura moralium, nesciunt.* Et hanc expositionem habet D. Thomas 1. 2. q. 65. art. 2. ubi ita exponit quandam sententiam, quæ habetur in lib. sententiarum Prosperi, estque 106. *Vbi deest agnitio æternæ, & incommutabilis veritatis, falsæ virtus est, etiam in optimis moribus.* Additque D. Thomas vocari falsam, non quia actum verè bonum non efficiat, sed quia ad vitam æternam non conducit. Et eandem ferè doctrinam habet D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 7. & est communis in schola eius, imo etiam inter Scholasticos.

Alter verò Augustini sensus esse potuit, in infidelibus non esse veras virtutes, etiam intra latitudinem virtutum acquiratarum, quia nunquam possunt peruenire ad statum moraliter necessarium, ut aliquis bonus habitus, vel bona dispositio nomen absolutum veræ virtutis mereatur. Ut in capit. vltimo huius libri satius explicabo. Et hunc etiam sensum indicat Augustinus in alijs sententijs suis. Et idem Iulianum dicentem, posse infideles per liberum arbitrium esse misericordes, modestos, castos, & sobrios, reprehendit; quia non solum affectum, sed perfectionem virtutis illis tribuebat. Virtutem ergo veram appellat, quæ tam perfecta est, ut simpliciter talis possit denominari, & hanc negat Augustinus infidelibus, non tamen omnem affectum, inchoationemque virtutis. Et idem etiam ait, virtutes infidelium, *virtutesque fiant, illi tantum deseruiunt, ut mirum puniantur in die iudicii.* In his enim verbis aliqua virtutes admittit in infidelibus, & dicendo, *virtutesque fiant*, planè intelligit, siue cum integra bonitate ex obiecto, & circumstantijs, siue cum aliquo defectu ex parte finis, indicans, virtutum modum esse possibilem, modo statim explicando.

Secunda sententia Augustini est, infidelem nihil boni operari. Hæc autem potest in primis exponi moraliter, & regulariter, ut statim dicam in simili. Et idem Augustinus adiungit, quod si fortè talia opera sint in infidelibus, etià sunt tribuenda diuino muneri, saltem ut alia bona naturalia, ut bonum ingenium, memoria, lenis natura, & alia, quæ dicto cap. 3. enumerat. Secundò, & maxime ad mentem Augustini dicimus, eum loqui de bono pietatis, quod ad æternam felicitatem aliquo modo conferat. Hoc disertè exposuit dicto cap. 3. contra Iulianum circa finem, dicens, *Quoniam concedo, opera infidelium, quæ tibi videntur bona, non tamen eos ad salutem æternam perducere: scito, nos illum bonum hominem dicere, illum voluntatem bonam, illud opus bonum siue DEI gratia, quæ per vnum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum DEI donum, regnumque perducere.* Et cum infrà dixisset, *Sine amore creatoris, nullum bene uti creaturis*, subiungit, *Hoc ergo amore opus est, ut bonum beatificum sit.* Dices, omne opus bonum eo ipso esse opus pietatis, & sanctum, & de se conducere ad vitam æternam. Respondeo, falsum hoc esse, & contra intentionem Augustini, tum loco citato, tum alijs multis, quæ in sequentibus capitibus afferemus, ubi hæc interpretatio amplius declaranda est, & illa limitatio operis boni declaranda.

Non

Non enim sine causa vel mysterio à Patribus additur, esset autem superflua, & nullius momenti, si omne opus bonum naturaliter, seu moraliter, eo ipso esset opus pietatis, in ordine ad felicitatem supernaturalem.

22. Tertia sententia Augustini est. *Omnia opera infidelium esse peccata*, vel, *omnem infidelium vitam peccatum esse*. Ut habetur in dicta sententia 106. Prosperi, quæ tribus modis solet exponi. Primò, ut intelligatur de peccato latè sumpto, pro actu facto in pessimo statu, in quo nihil potest prodesse ad vitam æternam. Ita respondent nonnulli. Sed mihi non placet, tum quia est nimis improprius, & inusitatus modus loquendi, tum quia sæpè Augustinus satis declarat, se loqui de proprio peccato, quia loquitur de actu, vel habente pravam circumstantiam, vel carente circumstantia debita, & in hoc ponit maxime malitiam talium actuum, quæ sufficit ad constituendum illud malum, & verum peccatum, & interdum etiam dicit, non esse à Deo, sed à dæmone, quod non potest, nisi ratione propriæ malitiæ moralis dici. Denique cum Paulus dixit, *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, certè de proprio peccato est loquutus; at Augustinus illo testimonio vtitur ad suam sententiam confirmandam; ergo eodem modo de peccato loquitur.

23. Est ergo secunda responsio, Augustinum in his propositionibus loqui de infidelibus, ut infideles sunt, operantibus; id est, non ex regula rectæ rationis, sed ex regula erroris sui. Ita exponit D. Thom. 2. 2. quæst. 10. art. 4. ad 1. & quæst. 23. art. 7. ad 3. Quæ expositio certè non est aliena à mente Augustini; nam in dicto cap. 3. contra Iulianum versus finem, dicens: *Si gentilis nudum operuerit, nunquid quia non est ex fide, peccatum est?* Respondet. *Provisum quantum non est ex fide peccatum est*, & declarat, non quia per se ipsum factum peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, *solum impius negat esse peccatum*. Vbi solum expendo illa negationem, *In quantum non est ex fide*, ab ipso explicari, non per solam negationem, sed per aliquam contrarietatem, & circumstantiam actus ex infidelitate causatam. Vnde inferius iterum dicit. *Quod si & ipsa (misericordia) per ipsam naturalem compassionem, opus est bonum, etiam isto modo, bono malè vtitur, qui infideliter vtitur, & hoc bonum malè facit, qui infideliter facit*. Notanda est particula *infideliter*, quæ sensum reddit formalem de infideli, ut infidelis est, operante. Atque hoc magis declarat subiungens. *Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera (vtique ex genere) quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene vtitur malis: ipsorum autem esse peccata, quibus & bona malè faciunt, quia ea non fideles, sed infideles, hoc est stulti, & noxia faciunt voluntate*. At dici non potest, ea, quæ sunt ex ductu solius rationis naturalis rectè iudicantis, fieri *stulta, vel noxia voluntate*; Ergo loquitur Augustinus de infidelibus, ut tales sunt, operantibus.

24. Hæc autem D. Thomæ expositio fiet probabilior, si addamus aliam, quam Vega dicta quæst. 13. insinuat, & aliquid authoribus contrariæ sententiæ concedamus. Nimirum, sensisse Augustinum, regulariter, ac ferè semper infideles operari ex infidelitate sua, vel ex aliqua prava intentione, ex ipsa infidelitate, vel occasione eius concepta. Quia cum habeant naturalem rationem valde infirmam de se, & per errorem, & falsas traditiones debiliorem factam: & aliunde temporalia, & sensibilia obiecta sint propinquissima, & maxime moveant, inde fit, ut ordinariè ex sola inordinata concupiscentia, & non ex pura regularitatis operentur. Hoc autem modo intellecta sententia Augustini, reducitur ad quæstionem de facto potius, quam de iure, vel de potestate (ut sic dicam) non enim voluit Augustinus, fidem esse simpliciter necessariam ad bene operandum: nec teneri homines aliquo iure, operari cum circumstantia aliqua honesta, quæ ex fide, vel ex cognitione Dei pendeat: & hanc voco quæstionem de iure; sed ad summum

Pars I.

25. mum voluit, eos, qui carent hac cognitione, esse ita prave dispositos, ut vix aliquid boni faciant. Et quia parum ac ratum quasi nihil reputatur, moraliter loquendo, idè interdum, cum illa exaggeratione, vel absoluta negatione loquitur. Tamen hanc esse mentem suam apertè constat ex loco allegato de Spirit. & Liter. ubi addidit illam particulam, *vix inveniuntur*, quæ æquivalet illi, *raro inveniuntur*, vel pauci sunt, qui recto fine operentur. Idem constat ex alijs locis, in quibus necesse est, ut aliquam exceptionem faciat ab illis regulis generalibus; ergo intellexit illam cum moderatione dicta. Atque eodem modo intelligendus est Prosper, qui phrasim Augustini imitatus est. Faciliusque exponitur Fulgentius, qui ad summum loquitur iuxta secundam Augustini propositionem.

Tandem iuxta hanc interpretationem vitantur incommoda, quæ contra Augustinum obijciebamur. Nam in comparatione, quæ fit inter infidelem, & fidelem peccatorem, est quidem æquiparatio in hoc, quòd uterque malè operabitur, si quatenus talis est; id est, vel ex errore suo, vel ex prava affectione sua operetur. Discrimen verò inter eos erit, quia fideles, licet peccatores, facilius, & frequentius possunt, & solent bene operari, quàm infideles, ut per se conitat, & idè quoties videtur Augustinus damnare omnia impiorum opera, potius de infidelibus, quàm de fidelibus loquitur. Et ita etiam loqui videtur Hier. Aggæi 1. circa ad. *Seminas multum, & intulisti parum*. Aliud item incommodum de incapacitate infidelium ad operandum bonum ex diuina gratia facile evitatur iuxta interpretationem positam, quia Augustinus non loquitur de impossibilitate infidelium ad bene operandum, sed de morali difficultate, & de raro vsu, & ita verum est, infidelè magis esse indispotum, quàm fidelem peccatorem, ad recipiendum gratiæ auxilium, rariùsque illud recipere. Solet autem Augustinus interdum indicare, ante fidem nullum gratiæ auxilium homini dari, sed à fide incipere, ut epist. 105. tamen sub fide comprehendit omnia, quæ ad fidem ordinantur, & sunt quasi remotæ dispositiones ad fidem: non enim ignorabat, infidelem prius vocari à Deo, quàm credat, & illam vocationem ad auxilium gratiæ pertinere, & per illam posse infidelem aliquid bene operari. Hoc autem non potest dici rarum, aut insolitum, sed tam est vsitatum, quàm conversio ipsa a dultorum infidelium ad fidem.

26. Præterea expositiones quas tribuit Scripturæ locis, quæ allegat Augustinus, quidquid sit, an proprium, ac literalem sensum contineant, (non enim cogimur, omnes illas expositiones sustinere) saltem non continent falsam doctrinam, quod satis nobis est, ut locus Roman. 14. si de fide Theologica, seu Catholica, ut Augustinus sentit, exponatur, intelligitur non tantum negativè, sed contrariè, ita ut, *esse non ex fide*, idem sit, quod *esse ex infidelitate*, vel *esse dissentaneum fidei*. Quod si negativè sumatur, erit id verum moraliter tantum, & regulariter loquendo, iuxta ea, quæ diximus. Illud autem ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, applicatum ad opera singula (ut interdum Augustinus vult) exponendum est iuxta secundam eius propositionem, de beneplacito Dei in ordine ad finem supernaturalem, & ad veram iustitiam coram ipso, & in ordine ad verum meritum. Quod si extendatur ad omnem modum placendi Deo per modum dispositionis ad iustitiam, vel aliquale meritum de congruo, extendendum etiam est, illud *sine fide*, ad omne id, quod fit sine auxilio ordinato ad fidem, seu sine vocatione ad fidem, ita ut sine fide fieri dicatur, quidquid fit sine initio fidei. Quamvis autem quod fit sine fide, non placeat Deo aliquo modo ex prædictis, non idè displicet tanquam malum, neque omnino non placet, ut indifferens, sed potest placere, ut honestum naturaliter, & in suo ordine. Tertius locus de arbore mala Matt. 7. si de voluntate impia intelligatur, ut Augustinus sæpè vult, formaliter

Y

intelli-

intelligendus est, de illa, ut impia est, operante, vel si absolute de illa voluntate intelligatur, limitanda est dicto modo, ut scilicet regulariter intelligatur, multi enim graues expositores ita putant, esse intelligendum illum locum, de impossibili pro difficili, ut supra vidimus. Denique in quarto loco de oculo sinistro, seu nequam, Matth. 6. verum quidem est, oculum esse intentionem, & ab intentione iniqua non prodire actionem bonam, sed inde non probatur, infidelem nunquam habere intentionem bonam sufficientem ad operis alicuius honestatem. Quando ergo hoc subsumit August. intelligendus est, morali modo, seu distributione regulari, & ut plurimum, sicut dictum est.

27.
Item procedunt priores
dicitur August.
similiter ratio
nos in 24. 3.
& 4.

Est ita etiam constat senius duarum primarum rationum Augustini, procedunt enim moraliter, ac regulariter loquendo, non verò de absoluta necessitate, quia nulla est talis, ut ostendi. Probationes verò August. in prima ratione adductæ ad summum probant ordinariam fieri contingentiam. Quod verò dicit in vltima, esse superbum, operari virtutem moralem propter se ipsam, moderandum est, & intelligendum (ut supra dixi) de his, qui in tali operatione constituebant vltimum finem, & beatitudinem, sicut multi Theologi dicunt, Angelum peccasse, ita appetendo suam beatitudinem naturalem, ut omnem aliam contempserit, & ita se ipso contentum, in superbiam elatum, Deū, & alia superiora bona despectisse. Ita enim Philosophi Stoici sensisse videntur, contra quos ibi August. agebat, ut ibi latè Ludou. Vines exponit. Et sic etiam accommodanda est tertia ratio August. dicitur enim infidelis operari sine fine debito, quia regulariter illum excludit, vel in modo operandi ponendo in suo opere vltimam perfectionem, vel extrinsecum finem prauum adhibendo, sed hæc ad summum procedunt quoad vsum, & regulariter, non verò quoad perfectatis defectum, vel absolutam necessitate, & idem est sensus tertiæ rationis.

Procedit etiam
tertiam
in eod. nu. 4.

28.
Procedit
4. ibid.

Quarta autem ratio August. videtur procedere iuxta sensum secundæ propositionis eius, quam proposuimus, nam operatio sterilis ad vitam æternam, non semper est peccatum propriè sumptum, potest autem dici non bona Theologicè, id est, carens bonitate, quæ debet habere, ut aliquid æstimetur, vnde à Paulo 1. Corinth. 13. Nihil esse dicitur. Neque August. vnamquam sterilitatem operari in prædicto sensu, neque vera datur tale præceptum, nec potest cum fundamento fingi. Potest verò illud sterilitatem distinguere, scilicet vel negativè tantum de facto, vel etiam de possibili, quod est esse infructuosum contrariè, priori modo potest actus esse non malus, licet sit sterilis de facto, ex alijs conditionibus operantis: posteriori autem modo dicitur opus sterile, cui repugnat esse fructuosum ad vitam æternam, & hoc modo omne opus malum infructuosum est, quia solum ratione malitiæ potest illam repugnantiam habere. Non est autem necesse, ut omne opus infidelis sit infructuosum hoc posteriori modo, nisi forte regulariter, ut dictum est. Quinta verò ratio August. ne apertam æquiuocationem committat, quam probat obiectio facta, intelligenda est de vera pudicitia in sensu explicato in propositione prima, si enim vera pudicitia, etiam si corporalis sit, debet esse coniuncta cum spiritali, qua anima Deo coniungitur ut summo bono, in quod omnia refert, & ideo repugnat, veram pudicitiam esse in animo fornicante à Deo, &c.

Procedit tamen
idem 5. ibid.

CAPVT VIII.

Vtrum interna gratia specialis, præter Dei concursum naturalem humane nature debitum, sit necessaria simpliciter homini lapsi ad honeste operandum?

1.
Præmissum
ex prædictis.

Propono quæstionem hanc de homine lapsi, quoniam de alijs statibus nulla esse potest difficultas,

supposita resolutione, quam de homine lapsi trademus. Igitur de homine in hoc etiam statu constituto, duo possumus ex dictis in præcedentibus capitulis tanquam certa colligere; vnum est, nullam gratiam potius infusam per modum habitus esse necessariam ad honestam operationem. Patet, quia ostensum est, neque charitatem requiri, sed ante hos habitus, vel sine vtroque illorum nullus est habitus infusus operatiuus, ut per se notum est; ergo nullus talis habitus necessarius est ad bene operandum. Deinde est ratio à priori, quia propter actum solum non potest requiri habitus proportionatus, & eiusdem ordinis; ergo propter actum honestum ordinis naturalis non potest esse necessarius habitus infusus. Vnde etiam fit, neque necessarium esse habitum per accidens infusum ad moralem actum bonum, quia potius ex natura rei talis habitus, generatur per actus, & alius modus infusionis extraordinarius est, & quasi miraculosus.

Aliud, quod ex dictis colligitur, est, ad opus bonum morale non esse necessarium auxilium ordinis supernaturalis quoad substantiam suam. Id constat, quia ante reuelationem fidei nullum datur homini tale auxilium, & ante illam potest bene operari. Item quia nulla potest ostendi ratio talis necessitatis, vnde quæ ostendunt habitus infusos non esse necessarios, probant, nullum principium supernaturale esse necessarium. Superest ergo dicendum de auxilio naturali extraordinario, seu non debito, quod aliqui vocant gratiam ordinis naturalis. Potestque ad varias opiniones explicandas subdistingui. Nam quoddam auxilium potest intelligi, quod non solum sit in se quid reale, & additū præter omnia naturalia, sed etiam sit per modum principij physici actus moralis boni. Aliud verò esse potest speciale auxilium, quod in se sit realiter, ac physice aliquid supra omnem influentiam primæ causæ, tamen ad actum non inuenit, nisi per modum principij moralis. Denique aliud esse potest, quod licet physice, & in se non sit aliquid maius, quam per ordinarias causas secundas euenire possit, nihilominus in ratione beneficii, & in opportunitate temporis pro quo confertur, sit speciale auxilium, & verè supernaturale, non quoad substantiam, sed quoad modum.

2.
Præmissum
item nichil
ad id neces-
sarium gra-
tiam actus
sem supra-
naturalem in
sua substantia.

Triplex au-
xilium na-
turale subdi-
stinguatur.

His ergo modis multiplicatæ sunt opiniones in hoc puncto: prius verò, quam speciatim illos referamus, quæstio generatim tractanda est. Est itaque multorum opinio, nullum opus morale bonum posse fieri ab homine lapsi sine speciali auxilio gratiæ. Pro hac sententia relatus inuenio apud Vasquez 12. disp. 190. capit. 2. Leonar. Arce. Dialog. de Morib. Iacomel. lib. aduersus fratrem Medensem, cont. error. 17. Ahron. Panthuf. lib. de Prædestinat. & Gratiæ cap. 6. post medium, & lib. de Liber. arbitr. c. 6. post medium, Franc. Romæum lib. de Liber. & necessit. oper. verit. 14. & 15. & verit. 22. Hanc item sententiam ita generatim sumptam latissimè defendit Gasp. Cassal. libro 1. de Quadrip. iustit. cap. 10. & à cap. 20. vsque ad 40. nunquam verò explicat modum illius gratiæ. Idem tenet Cather. Genes. 3. circa id, Vocauitque Dominus Adam, &c. Rationes autem eius eo tendunt, ut probent, non posse hominem, iustitiam, seu habitum virtutis, & charitate carentem bene moraliter operari, quod supra cap. 4. impugnauimus, & Catherino sufficienter respondimus. Eandem sententiam sequuntur Gregorius, & Capreolus, & nonnulli alij, varijs tamen modis illam defendunt, & ideo illos postea referemus. Nos enim prius contra dictam sententiam, generatim veritatem trademus, postea verò per omnes modos auxiliorum gratiæ, qui à varijs authoribus excogitati sunt, discurrendo, singulas opiniones confutabimus, & generalem conclusionem confirmabimus, tandemque generalia fundamenta omnibus contrarijs opinionibus communia proponemus, & expendemus.

3.
Multorum
opinio.

Dicimus ergo, posse hominem lapsi in vno, vel alio

4.

*Assertio
Vtrum homo
lapis sine
auxilio spe-
ciali aliquo
de bono mo-
raliter ope-
rari.
Evidetur
assertio
Plus est bene
moraliter o-
perari quam
facere opus
de bono mo-
raliter bonum.*

alio actu bene moraliter operari sine speciali auxilio gratia. Explicatur assertio, nam in primis plus est, bene moraliter operari, quam actum morale de se bonum facere, hoc n. posterius fit per actum ex genere suo, vt autem, seu ex obiecto bonum, etiam si non recta intentione fiat, & ideo nemo vnquam dubitauit, quin talis actus possit virib⁹ naturae fieri, nam etiam a pessimis hominib⁹ fieri potest. At verò, vt quis bene moraliter operetur, necessarium est, vt actum faciat vndiq; honestum ex fine, seu moriuo, & omnibus circumstantijs, & de hoc actu procedit assertio. Vnde fit, vt assertio locū habeat tam in actibus praeceptis lege naturali, vel humana, quam in non praeceptis, plus enim requiritur ad bene moraliter operandum, quam ad seruandum praeceptum naturale, vel humanū. Praeceptum n. seruari potest per actum de se bonum; imò aliquando per indifferentem, etiam si ex aliqua circumstantia peccaminose fiat, vt suppono: vnde si liberum arbitrium potest facere actum vndiq; bonum, à fortiori poterit facere actum impletuum naturalis praecepti. Rursus actus bonus latius patet, quam actus praeceptus: saepe n. homo potest bene moraliter operari, nullo virgente praecepto, & illud est modum operandi assertio complectitur, quia eadem est vtriusq; ratio, neq; carentia praecepti auget difficultatem bene operandi. Quod si nō de absoluto praecepto, sed de conditionato tractemus, sic in opere bene facto aliquod seruatur praeceptū, quia licet homo interdum nō teneatur absolute aliquid operari, v. g. eleemosynam facere, si tamen illam facere velit, tenetur debito modo illā praestare, & ita quoties homo bene moraliter operatur, aliquod naturale praeceptum obseruat, & ita vtrumq; in assertione includitur. Quae etiā intelligitur per se loquendo, & consideratis virib⁹ liberi arbitrij, & intrinseca conditione status lapsae naturae, nullaq; tentationis extrinsecus virgente, nā quid de tempore tentationis dicendum sit, postea videbimus.

*5.
Primo an
obstante
Scholasticorum
nam firmata
assertio.*

*6.
D. Thom.
quidam in
contrariis
tenuit.*

Cōclusio ergo sic declarata communis est discipulorum D. Th. 1. 2. q. 109. art. 2. & 3. vbi Cōrad. Caiet. Medina, & Valent. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. c. 20. Alij Scholastici illam tenent in 2. dist. 28. Albert. Scot. Durand. Gabr. & Carthus. Idemq; tenent moderni scribentes de grat. & liber. arbit. contra haereticos, quos cum multis alijs retuli in 1. p. lib. 2. de Praedestin. c. 9. 11. & 12. & infra tractando de victoria tentationum, alios referam. Et in illis oportet aduertere, aliquos eorū sub nomine gratiae dicere, requiri gratiam ad singula opera moralia; sed loquuntur late de nomine gratiae, prout significat etiam generalem concursum primae causae, vel quodlibet beneficium generalis prouidentiae Dei. Quomodo loquitur Bonauent. in 2. d. 28. art. 1. q. 2. & ibi Albert. art. 1. Eodemq; modo loquitur Martin. in 1. q. 20. art. 1. & 2. q. 17. & 18. art. 1. & Dionys. Cystert. 1. d. 17. q. 1. art. 2. & in 2. d. 27. q. 1. & Abul. in ca. 9. Matt. q. 174. vt facile legenti, & considerandi horum authorum verba patebit, nam planē fatentur ad eiusmodi opus morale non requiri auxilium, quod sit praeter naturae debitum.

Pars 1.

Corint. 3. Tum praeterea quia 2. 2. q. 136. art. 3. ad 2. ait, bonum politicū virtutis esse commensuratum naturae humanae, & ideo fieri posse sine auxilio gratiae gratum facientis. Licet non absq; auxilio gratiae Dei. Tum deniq; quia q. 14. de Verit. ad actus voluntatis bonos dicit non esse necessariam gratiam habitualement, sed requiri gratiam, prout dicit internam Dei motionē.

Sed nihilominus mens D. Thom. clara est, docet enim posse aliquod opus bonum fieri cum solo concursu Dei generali. Nam 1. 2. q. 109. art. 2. dicit naturam humanam ad volendum quodcumq; bonum indigere auxilio diuino vt primo mouente. Sicut (inquit) dictum est, vt q. 1. vbi illud auxilium exposuerat de concursu Dei, quo omnis causa creata ad agendum indiget, & in artic. 3. eodem modo loquitur de eodem auxilio, & illud distinguit ab omni dono gratuito superaddito naturae, & ab auxilio gratiae naturam sanantis, quod non solum habitualia dona gratiae, sed etiam dona actualia includit. Idemq; in ceteris articulis illius quaestionis considerari potest. In artic. autem 6. vbi distinguendo auxilium ab habitu dicit, vt homo se praeparet ad habitum gratiae recipiendum, non indigere alio habitu, sed auxilio, non dixit praecise, auxilio Dei mouentis, sed addidit, auxilio gratuito Dei mouentis interioris, seu inspirantis bonum propositum. Vt significaret, sermonem esse de auxilio altiori, quam sit concursus generalis, vtq; naturae non debito, sed supernaturali, & interiori à Spiritu S. inspirato. Quibus verbis significare solent Patres auxilium supernaturale gratiae, vt infra videbimus. Et artic. 7. expresse loquitur de auxilio gratiae: loquitur enim in illa quaestione stricte, & proprie de gratia supernaturali, prout ratio disputationis proprie exigebat. Vnde in art. 8. iterum loquens de concursu generali, non vocat illum auxilium gratiae, sed vocat auxilium Dei in bono conseruantis, quo subtrahito etiam ipsa natura in nihilum decideret. Ac tandem in art. 9. & 10. vltra auxilium gratiae habitualis aperte distinguit auxilium actuale necessarium ex ratione generali concursus diuini, de quo in primo & secundo articulo loquutus fuerat, & auxilium gratiae ex speciali ratione necessarium, de quo ibi loquitur. Itaq; in illa quaest. vbi D. Thom. rem ex professo tractauit, satis clara est eius sententia.

In priori autem loco 2. 2. q. 130. artic. 1. ad 3. generatim loquitur de opere virtutis, seu de actu bono, id est, si vtrumq; in sua generalitate accipiat, debet cum proportionem intelligi, nam ad actum bonum naturalem, sperandum est auxilium naturale generalis concursus, ad bonum verò supernaturale, auxilium diuinum supernaturale. Si autem loquatur de bono meritorio, vt testimonium Pauli exigit, & est vsus Sāctorū, vt infra videbimus, nihil locus ille ad praesentem quaestionem pertinet. In altero verò loco ex q. 136. probabile est, vsum esse vulgari modo nomine auxilij gratiae Dei, prout comprehendit etiam auxilium generale, vt de vsum multorum Scholasticorum diximus, & expresse distinxit idem D. Thom. in 2. distin. 28. art. 1. ad 1. & artic. 3. Dici etiam probabiliter potest, D. Thomam in illo articulo tertio, argumento secundo, obiecit quibusdam gentilibus, Qui sine gratia Dei multa mala tolerarunt, ne patriam proderet, vel aliquid inhonestum committerent, & ideo respondisse, tolerasse illa sine gratia habituali, non verò sine auxilio gratiae etiam proprie sumptae, non quia tale auxilium necessarium sit ad singula opera bona etiam minima, sed quia est necessarium saltem ad opera insignia, & ad vincendas difficiles tentationes, seu difficultates, vt postea dicemus.

Addo, eundem D. Thomam 2. 2. q. 10. artic. 4. dicere, infideles non posse facere bona opera, quae sunt ex gratia, scilicet, opera meritoria, posse tamen aliquatenus facere bona opera, ad quod sufficit bonum naturae, quod in eis non est tot aliter corruptum. Et inde concludit, non peccare infideles in omnibus suis operibus. Vnde-

*7.
Sed inma-
rito.*

*8.
Satis sit locus
citatus ex 22.*

*9.
Suffragatur
etiam in lo-
cu alijs.*

Y 2

de necesse est, vt in prioribus verbis loquatur de bono opere bene facto, quia si non beneficiet, iam esset peccatum. Et in eodem sensu dicit in solut. ad 3. posse infideles per rationem naturalem facere aliquod opus de genere bonorum. Denique in quest. de verit. aperte docet, concursum Dei generale posse ad aliquod actum bonum sufficere. Declarat autem, in voluntate esse hoc auxilium necessarium, non solum ex parte potentie, sed etiam ex parte obiecti excitantis, quod etiam dixerat in 1. 2. q. 109. ar. 2. ad 1. & est clarum, neutrum autem excedit necessitatem generalis concursus, vt in sequentibus latius explicabimus. Quibus addi etiam potest quod D. Thom. Ioan. 15. lect. 1. tractans illa verba, *Sine me nihil potestis facere*. Distinguit in nobis duplicia opera, alia, quæ sunt virtute naturæ, alia, quæ sunt virtute gratiæ, & priora dicit, non fieri sine verbo influente generali concursu; posteriora verò non fieri sine Christo, vt est author gratiæ. Et concludit. *Et ita manifestum est, quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*; Sentiens, opus bonum merè naturale, & non meritorium, sub illa regula non comprehendit, &c.

10. Est etiam hæc sententia valde communis apud sanctos Patres. Nam quod Augustinum præcelsent, passim ita loquuntur, ita vt interdum limitatione, & expositione indigere videantur, vt ex his, quæ diximus in lib. 2. de Prædest. facile intelligi potest. Et ex Chrysost. homil. 67. ad popul. & hom. 26. in Matth. in Imperfecto, & Hieron. scribente etiam contra Pelagianos lib. 3. circa finem, & in cap. 1. & 5. ad Galat. ex August. verò, & Prospero, ac Fulgentio multa in sequentibus afferemus. Et videri potest Gregor. hom. 27. in Euang. & Damasc. lib. 3. de Fid. cap. 14. Denique ex Concilijs etiam, & Scriptura idem deduxi in lib. 2. de Prædestinat. capit. duodecimo, & sequentibus, additis etiam varijs discursibus, & rationibus, tum à priori ex ipsa rei natura, & intrinseca facultate naturali naturæ humanæ, quæ post peccatum non fuit destructa, neq; in internis potentijs diminuta, sed tantum priuata possibilitate, quam per gratiam, & iustitiam ante peccatum habebat. Tum etiam à posteriori ex varijs incommodis, quæ ex contraria sententia sequuntur, quæ omnia hoc loco repetere superuacuum est. Vt tamen ibi dictis aliquid addamus, libet hoc loco quendam locum Pauli ibi etiam tractatum hinc diligentius, & accuratius expendere, tum quia fundamentalis est in hac materia, tum etiam quia occasione illius ostendemus, quam recepta inter antiquos Patres, quamq; rationi consentanea sit hæc sententia.

11. Primum autem omnium aduerto ex Scriptura solum posse efficaciter probari, homines quantumvis peccatores, infideles, & impios, interdum boni aliquid morales, & naturalis operari. Hoc enim conuincunt ea, quæ de operibus infidelium cap. 6. adduximus. Et probant optimè verba Christi Matth. 5. *Si dilexeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne & ethnici hoc faciunt*? Vbi necesse est, sermonem esse de dilectione bona, nam dilectio malè exhibita, eo ipso non est digna mercede, ita, vt argumentum sit efficax, oportet, vt illa dilectio etiam in ethnicis bona sit, seu esse possit: aliàs nec argumentum cogeret, nec rectè dicerentur ethnici, idem in eo genere facere, qd fideles etiam naturaliter faciunt. Et hoc ipsum significauit Christus Luc. 11. dicens: *Si vos cum sitis mali, non sitis bona data dare filijs vestris*, vtiq; ex affectu naturæ, & ductu rationis sine vlla turpitudine, nam si de largitione turpiter facta sermo esset, nihil mirum esset, quod fieri possit ab hominibus, licet sint mali. Hoc etiam supposuit Petrus, cum dixit, *Serui subditi estote Dominis non tantum bonis, & modè sitis, sed etiam discolis*. 1. Petr. 2. Nam licet Dominus infideles, & ethnici, de quibus præcipue loquebatur Petrus, non sint boni apud Deum, in modo humaniter tractandi seruos, possunt esse boni, & per actus morales naturæ consentaneos, & simpliciter bonos, seu honestos id præstare.

Non possumus autem ex Scriptura efficaciter probare, infideles, & prauos homines hæc opera facere solo generali concursu, & sine aliquo maiori adiutorio Dei, quia hoc in illa non expresse negatur. Sed in primis facis nobis est, quod neq; oppositum affirmetur, sed absolute talia opera dicantur fieri, etiam ab ethnicis. Vnde qui dixerit, tale adiutorium semper, & ad singula opera illis datum esse, oportet, vt aliunde id nobis persuadeat, alioqui merito verba Scripturæ, vt simpliciter sonant, accipimus. Præsertim, quia Christus in verbis supra citatis dixit, talia opera etiam ab ethnicis fieri, vt significaret, illa opera esse infimi ordinis, & apud Deum non esse digna supernaturalis mercedis, quod aduersarij non concedunt etiam de his operibus ex gratia factis. Accedit quod gratiæ auxilium ordinare non conceditur infidelibus ad communia vitæ humanæ opera: hæc autem moralia opera præsertim merè humana, seu inter homines, vt est, obedientia ad parentes, amor ad filios, misericordia ad pauperes, sæpe possunt ab ethnicis bene fieri per ordinarium cursum providentiæ Dei. Deniq; ad hoc ponderari potest verbum illud naturaliter in verbis Pauli Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legi sunt, faciunt*. Nam idem videtur esse naturaliter, quod vi naturæ, & sine speciali ope gratiæ aliquid facere.

Tractatur ad rem præsentem proximè citatus locus Pauli, ac primo quoad illa verba, *Gentes, quæ legem non habent*.

13. Habet tamen locus hic varias interpretationes, quas hoc loco pro viribus expendam. Tria enim in illo loco indigent explanatione. Primum, de quibus gentibus Paulus loquatur: secundum, quid nomine legis intelligat: tertium, quid sit naturaliter facere ea, quæ sunt legi?

Et incipiendo à secundo, certum est, nomine legis ibi intelligi, vel legem scriptam, seu veterem, vel in vniuersum legem Dei positam. Nā clarum est: Paulum non excludere legem naturalem, nullæ enim sunt gentes, quæ hanc legem non habeant, neq; peccari potest sine hac saltem lege, nam vt capit. 4. addit Paulus, *Vbi non est lex, neq; prauaricatio*, vbi legis nomen latius accipit, pro quacunque lege: in capit. autem 2. pro lege extrinsecus addita inter legi naturali. Quomodo August. serm. 25. in Psal. 118. illa duo loca Pauli inter se conciliat, & cum verbis eiusdem Psalms, *Præuaricantes reputauit omnes peccatores terra*. Simpliciter autè considerando contextum Pauli in illo c. 2. de lege scripta plane loquitur: æquiparat enim ibi Iudæos, & gentes in hoc, quod vtriq; iudicandi sunt à Deo secundum opera sua, etiam si Iudæis data esset lex, vtiq; scripta, & non gentibus. Quia qui sine lege peccauerunt (scilicet scripta) sine lege peribunt, & qui in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur. Eodem ergo sensu adiungit, *Cum enim gentes, quæ legem non habent, &c.* & ita exponit ibi Chrysost. hom. 6. Theophyl. Gentes, inquit, legem non habentes: qualem? scriptam. Theodor. Gentes, ait, ante legem Moysi. am. Oecum. Qui lege pædagogico non egent. Et Orig. lib. 2. in ad Rom. significat, sermonem esse de lege Moyfi non cæremoniali, sed morali, seu decalogi, nam opera huius legis scripta sunt in cordibus hominum. Eandem expositionem habent Anselmus, & D. Thomas, & alij Latini, & habetur in commentarijs Ambrosio attributis, circa illa verba, *Qui sine lege peccauerunt, sine lege*, inquit Moysi. Addit verò Augustin. dicto serm. 25. in Psal. 118. secundum hoc, quod dictum est, *Qui sine lege peccauerunt*, dictum etiam esse, *Cum gentes, quæ legem non habent*. Quamuis autem hæc sit proprietas verborum Pauli, nihilominus sententia ex paritate rationis in omni lege positua Dei locum habet: nam etiam illi, qui nullam huiusmodi legem habuerunt, sine lege peccauerunt, & potuerunt etiam naturaliter ea, quæ legi sunt, facere, vt in sequenti puncto dicemus.

Ex his

15. Ex his colligere possumus circa primum punctum, cum Paulus dicit, *Gentes, quæ legem non habent*, omnes illos homines in hac appellatione videri comprehendisse, quibus lex Moyfi data non est, nā omnes illi sunt gentes, id est, in circumcisi, & sunt legem Moyscam non habentes, de qua, vt diximus, propriè locutus est Paulus. Sed cum sub tam generali gentium appellatione varij gradus, seu ordines gētiū distingui possint, quidam n. sunt gentes infideles, & idololatæ, qui & ante legem, & cum lege, & nunc etiam post legem durant: alij fuerunt gentes fideles, & iusti, qui & ante legem, & cum lege Moyfi ante Euangelium fuerunt; alij deniq; sunt gētes fideles, & Christiani, quales iam erant multi tempore Pauli, & postea creuerūt, & durant in Ecclesia ex gentibus congregata. Dubitant aliqui an tam ampla vocis, *Gentes*, expositio sit admittenda; an potius de aliquo gradu istorum Paulus in particulari loquatur.

16. Est ergo secunda expositio Augustini de Spirit. & Liter. c. 26. & 27. de gentibus ad fidem Christi conuersis locum hunc intelligi. Sequitur Prosper cōtra Collator. c. 22. & Fulgent. de Incarnat. & Grat. cap. 25. Et quod grauius est, ibi significat, solos Semipelagianos locum illum de gentibus infidelibus intellexisse; sequitur Beda Rom. 2. Eademq; expositio habetur in commentarijs Ambrosii attributis. Et significant Anselm. & D. Th. ibi, & 1. 2. q. 109. ar. 4. ad 1. Et hanc interpretationem sequuntur graues moderni expositores Pauli, Adamus, & alij, & ex parte Tolet. & Salmeron infra citandi. Pereira verò disp. 9. in illud cap. eam vocat, *solidiorem, sublimiorem, stultiorem, magisq; theologicā*, quam uis nō ita illam approbet, quin aliam infra tradendā libenter amplectatur. Turrian. verò in lib. 7. constit. Clementis c. 34. hanc absolūtè tradit.

17. Fundatur autem hæc expositio in alijs verbis Pauli, quæ proximè præcedunt in eodem loco. *Non enim audientes legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Vnde colligitur, illos gentiles, qui naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, id faciendū, iustificari; ergo non possunt esse infideles, quia sine fide impossibile est placere Deo, & quia per fidem homines iustificantur. Vnde solet sumi aliud argum. & sit 2. Nā Paulus loquitur de gētib; seruauit totam legem naturæ, q̄ nemo præstare potest sine fide, & grat. Christi; ergo loquitur de gentibus conuersis ad Christum, Maior probatur primò, quia non dicitur quis facere, quæ legis sunt, eo quod vnam, vel aliam particulā legis seruet, si in aliquibus, & maximè si in pluribus legem violat. Secundò, quia de his gentibus, quæ naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, statim subiungit Paulus, *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se inuicem accusantibus, ac defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominū.* Quibus verbis ostendit, illos gentiles sic facientes, quæ legis sunt, testimonio conscientia posse defendi apud Deum in die iudicii, non poterunt aut sic defendi, nisi qui totā legem seruauerint; ergo de his loquitur Paulus. Tertiò fundari potest hæc sententia in alijs præcedentib; verbis, *Gloria, & honor omni operanti bonum Iudæo primum, & Græco, & ad hoc probandum inducit alia verba, Gentes, quæ legem non habent, &c.* Ergo loquitur de gentibus, quæ apud Deū gloriam, & honorē merentur, istæ autē non sunt, nisi fideles. Quartò post prædicta verba circa finē capituli ab illis verbis, *Si preputium iustitias legis custodiat, aperit loquitur Paulus de gentibus credentibus; ergo & in prædicta sententia; nam in eodem sensu illa voce vtitur.* Antecedens patet, quia multa illis tribuit, quæ sine fide, & gratia Christi fieri non possunt, vt sunt legem consummare, & esse in abscondito spirituales Iudæum, & habere spirituales circumcissionem & laudem non ex hominibus, sed ex Deo.

18. Hæc expositio probabilis est, si tamē rationes eius attentè considerentur, non probant, Paulum tñ loqui de gentibus conuersis ad fidē Christi post inchoa-

Pars I.

ratū Euangelij prædicationem, sed generatim de gētib; iustis, & iustificatis per fidem, quales fuerunt multi ante legē Moyfi, & post datā legem ante aduentum Christi, & post Christi aduentum, ante audientem Euangelij, talis fuit Cornel. & potuerūt esse alij multi. Nam de illis verū est, esse iustificatos per fidem, & meruisse gloriam, & honorem apud Deum, & cōseruasse totam legem, & testimonio conscientia posse in die iudicii defendi apud Deum. Ergo ex vi illarū rationum non possunt restringi verba Pauli ad gentes baptizatos, seu conuersos ad fidem Christi. Responde-
ripōt ex August. ex illis verbis, *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, colligi, sermonē esse specialiter de gentibus conuersis ad Christū, quia illud est priuilegium legis Euangelicæ, quæ promissa fuit in cordibus imprimēda, Ier. 31. Sed hoc nō cogit, nam illa verba Pauli optimè intelliguntur de legē naturali scripta in cordibus ipso naturali lumine, atq; ab ipso Deo, vt auctore naturæ: lex autē noua altiori modo prædicta est, vt scribenda in cordibus spiritu Dei viui per infusionē fidei, & gratia, vt dicitur 2. Cor. 3. Vnde Cardinalis Tolet. ibi omninò censet, non esse restringenda illa verba ad gētiles factos Christianos, sed extendenda ad omnes gentes, quæ quocūq; tempore fideles fuerunt, non tamen ad infideles, & idololatræ propter prioris expositionis fundamenta.

At verò Salmeron. disp. 18. in ad Rom. excludendos etiam credit gentes conuersos ad fidem Christi, ac 3. proinde Paulum loqui de gentibus, qui tempore legis naturæ, vel Moyfi, seruabant legem naturæ, fide tamen, & gratia adiuti. Et ita excludit gentes infideles propter fundamenta primæ sententiæ. Christianos verò ex gentibus venientes, excludit, quia tales gentes non possunt dici non habere legem, cum Paulus dicat, *gentes, quæ legem non habent*. Assumptum patet, quia licet non habeant scriptam, habent Euangelicam, quæ positua diuina est, ratione cuius dici non pōt de Christianis, *qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt*. Et plures alias coniecturas ad hoc adducit, quæ vel inefficaces sunt, vel nimium probant, vt est illa, quam ex proprietate illius vocis naturaliter sumit, quæ non gratiam, nec fidem, sed facultatem naturalem significat. Nam si hæc ratio vrget, et probat, non esse ibi sermonē de fidelibus gentibus cuiuscūq; ætatis, & per fidem, seu gratiam operantibus; sed de illa particula postea dicendum est. Deniq; adducit pro hac sententiā Anselmū ibi, ille verò licet interdum loquatur de gētib; reformatis per fidē, & gratiam, nunq; verò excludit Christianos. Citari et potest Theod. qui locum interpretatur de ijs, qui ante legē Moyscam fuerunt, Et p̄ys (ait) vñ sunt rationibus. Indicat etiam Athanas. vel author quæstion. ad Antioch. q. 124. dicens, *Gracum verò non dicit idololatram, sed piū, qui colat quidem Deū, verū nō credat in Christum, nōq; veterem legem teneat. Sed sine lege Deum colat, seruētq; virtutem aliquam.*

Quarta sententia est contraria omnibus præcedentibus, nimirum, Paulum loqui de gentibus infidelib; & idololatræ. Hanc expositionem tradit expressè Orig. lib. 2. in epist. ad Rom. paulò ante med. vbi inter alia exponens illud, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Iudæo primum, & Græco*, subiungit, quod, vt ego de gentibus capere possum, de Iudæis, & gentibus dicit, *virūq; nondum credentibus*. Quod de Iudæis in primis declarat, & deinde addit. Sed & Gracum, si gentiliū, qui cum legem nō habeat, ipse sibi est lex, ostendens opus legis in corde suo, & naturali ratione motus (sicut videmus nonnullos in gentibus) vel iustitiā teneat, vel castitatem, vel prudentiam, temperantiam, modestiā, custodiat, iste licet à viris alienus videatur aeterna, quia non credit Christo, & intrare non possit in regnum calorū, quia renatus nō est ex aqua, & Spiritu S. videtur per ea, quæ dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam, & honorē, & pacem perdere penitus nō posse. Et paulò inferius ait, *legē, quæ facit, vt omnis homo, qui peccat, in legē peccet, esse legem naturalem, & hanc esse legem scriptam in cordibus oīm hominū.* De illa verò statim subdit,

Y 3

maximè

Continuit
Chrysost.

maximè conuenire cum Euangelij lege, ubi cuncta referuntur ad naturalem æquitatem. Sentiens quidem, altiori modo esse ipsam naturalem legem impressam in cordibus Christianorum per Dei spiritum, & per illum impleri perfectè, nō tamen excludens priorem sensum planum verborū, quē antea posuerat. Chrysost. etiam hom. 5. apertè exponit illa verba de homine sola ratione naturali vtente, etiam si fidem non habeat, sicut enim ait. *Per naturam autem verbum, naturales intelligit cogitationes, ac rationationes.* Et infra. *Ostendent (inquit) opus legis scriptum in cordibus suis, simul attestante ipsorum conscientia, iustis enim loco legis conscientia, & cogitatio, vtique naturalis, vt dixerat.* Vnde subiungit. *Per hac rursum ostendit, Deum sic hominem finxisse, vt possit per se virtutem intelligere, ac virtutem declinare.* Intelligit ergo per gentes, homines sola ratione naturali vtentes, etiam si fidem non habeant. Et ita intellexit Chrysost. Theophyl. & de naturalibus cogitationibus exposuit, nulla facta fidei mentione. Eodemq; ferè modo loquitur Oecumen. Et in eundem sensum possunt facile accipi verba Athanasij supra citata, nā per ipsum hominem non videtur intelligere hominem iustum, vel fidelem, sed quomodo cognoscantem, vel colentem Deum, & aliquod boni facientem, vt indicant verba illa, *Seruetq; virtutem aliquam.*

21.
Suffragatur
etiam expo-
sitiones La-
tini Patres.

Ex antiquis etiam Latinis Patribus ita hunc locū intellexisse videtur Tertull. lib. de Coron. milit. ca. 6. dicens, *Quares igitur Dei legem, habens communem hanc in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas & Apostolus solet prouocare, vt cum ad Roman. naturam facere dicens nationes eas, quæ sunt leges, & legem naturalem suggerit, & naturam legem.* Vbi nationum nomine profectō intelligit gentiles oēs ethnicos, & cum dicit, Paulū ibi prouocare ad naturales tabulas, planè sentit, loqui de gentibus, quæ sola ratione naturali ducuntur, etiam si fidem non habeant. Fauet et Cyprian. lib. 3. ad Quir. c. 99. quatenus verba illa, *Quæ sine lege peccauerunt, sine lege peribunt,* intelligit de his, qui ante legem peccauerunt, qui profectō potissimè sunt gentes infideles. Paulum autē nomine gentium necessariō cōprehendere etiam illos, qui sine lege peccauerunt, statim ostendā. Ambrosius lib. 5. ep. 41. verba illa, *ostendans opus legis scriptum in cordibus suis, de lege naturali in cordibus non tam scripta, quam innata intelligit, Quæ, inquit, non aliqua percipitur lēctione, sed presens quodam natura fonte in singulis exprimitur, & humanis ingenij hauritur.* Et similia multa habet lib. de Fuga scul. c. 3. Ergo consequenter intelligit, Paulum de gentibus hac lege vtentibus, etiam si ad minimū fidei non habeant.

22.
Commenta-
ria quoque
nominatim
breuij.

Author etiam commentariorum Ambrosio attributorum, licet circa hæc verba primam sententiā sequatur, attamen paulō superius circa illa verba, *Qui cum sine lege peccauerunt, sine lege peribunt;* hanc vtimā apertè docet his verbis. *Non credentes gentiles duplici genere sunt rei, quia neq; legi data per Moysen assenserunt, neque Christi gratiam receperunt, idē dignum est, vt pereant.* Exponit ergo dicta verba de gentibus non credentibus; est autē euident, de eisdem esse sermonem in verbis alijs, quæ nunc tractamus, vt statim ostendemus. Eō vel maximè, quod idem author in eandem sententiā incidit, dū adiungit. *Igitur qui sine lege peccat, peribit, & qui sine lege legem seruauit, iustificabitur. Iustitiam naturaliter seruans, custos legis est. Si iusto non est lex posita, sed iniustus, qui non peccat, amicus legis est: huius sola fides deest, per quam fiat perfectus, quia nihil illi proderit apud Deum, abstinere à contrarijs, nisi fidem in Deum acceperit, vt sit iustus per vitam, quia illa temporis iustitia est, hac æternitatis.* Vbi planè docet, eundem gentilem infidelem, qui peccando sine lege peribit, non peccando, & faciendo opera legis, iustificari, iustitia temporali, non æterna, & apud Deum. Quæ sententia coincidit cum sensu aliorum verborum Pauli, quæ nunc tractamus.

23.
Et Hieron.

Hieron. præterea ad 24. cap. l. ai. in princip. *Audiant (inquit) Iudæi, qui se solos legem accepisse gloriantur, quod priuilegium gentes, & omnes homines naturalem acceperit*

legem. Et subdit inferius, *De qua Apostolus loquitur, cum gentes, quæ legem nō habent, &c. ubi tacitè exponit Paulum loqui de gentibus, quæ à principio, & ante legem fuerunt, & quæ per totum orbem fuerunt, siue fidem haberent, siue non haberent.* Et euidentius Mat. 22. exponens verba illa. *Ite ergo ad exitus viarum: Gentilium (inquit) populus nō erit in vrbibus, sed in exitibus viarum, ubi loquitur apertè de gentibus non cōuerfis, sed infidelibus, de quibus mouet quæstionem. Quomodo in his, qui forte erant inter malos, & boni aliqui sint reperi? Et respondet. Hunc locum plenius tractat Apostolus ad Roman. quod gētes naturaliter facientes eas, quæ leges sunt, condēnt Iudæos, qui scriptam legem nō fecerint.* Et addit. *Inter ipsos quoq; ethnicos est diuersitas infinita, cum sciamus, quosdam esse procliuēs ad vitia, & ruentes ad mala, alios ob honestatē morum virtutib. deditos.* Exponit ergo Paulū de gentib. ethnicis, quæ vox infideles significat. Quomodo autē cetera, quæ Hieron. indicat, intelligenda sint, postea videbimus, nunc n. solam expositionem verborū Pauli ponderamus. A qua et non discrepat idem Hieron. vel author commentariorum, quæ nomine eius inter illius opera feruntur in eodē loco ad illa verba, *Naturaliter eas, quæ leges sunt, faciunt,* addens, *Sine de his dicit, qui naturaliter iusti fuerunt ante legē, siue ei qui nunc boni aliquid operantur.* Vbi per hos posteriores nō intelligit iustos, ac subinde nec fideles, sed ethnicos, qui boni aliquid operantur, & vel vtrosq; vel certè maximè posteriores nomine gentium comprehendi indicat.

Nec August. ab hac sententia omninō fuit alienus, vt Cardinal. Tolet. benè supra notauit: nam dicto libro de Spirit. & Liter. c. 28. sic inquit. *Verumtamen quia nō est deus, non vix, ad eō in anima humana imago Dei: terrenorum autē creaturæ iube detrita est, vt nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, vnde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitia sua facere aliqua leges, vel sapere. Si hoc est, quod dictum est, quia gentes, quæ legem non habent, hoc est, legē Dei, naturaliter quæ leges sunt, faciunt, & quia huiusmodi homines ipsi sibi sunt lex, & scriptum opus legis habent in cordibus suis, id est, non omnimodo deletum est, quod ibi per imaginem Dei, & n. crearentur, impressum est: etiam si illa differentia non perturbabitur, quia distat à vetere Testamētum nouum, eo quod per nouū scribitur lex Dei in corde fidelium, quæ per vetus in tabulis scripta est: hoc enim illic scribitur per renouationem, quod non omnimodo deletum est per vetustatem.* Vbi licet non simpliciter affirmet, sed sub conditione loquatur, nihilominus clarè sentit, hanc expositionē congruē posse sustineri, nihilq; omninō erroris Pelagij fauere. Quod doctō notauit Stapler. lib. 2. de Iustific. seu de corrupt. naturæ c. 14. vbi hanc dicit esse cōmunem aliorum Doctōrum, maximè Gregoriorum sententiā. Eodemq; ferè modo Prosper cont. Collat. c. 22. vtramq; expositionem sub conditione ponit, dicens, *Si de his Apostolus loquitur, qui ex gentibus sunt vocati, & sunt credentes, &c. Nihil inde Pelagianos sumere posse.* Si verō (subdit) quod magis vult hic disputator intelligi, de illis ista dicuntur, qui aliam à gratia Christiana, quædam ad similitudinem legalium mandatorum proprio iudicio faciunt, &c. quæ an. b. gratiam sapientiam humano generi ad temporalis vitæ utilitatem ex natura à Deo condita superesse reliquit. Vtrumq; ergo sensum admittit, & ab errore liberum esse ostendit. Nec discrepat Anselm. in Paulū, nam licet dicat, gentes non saluari, nisi per gratiam non tamen dicit Paulū loqui de solis Gentilibus, qui saluantur, sed de omnibus, qui lege naturæ per rationem gubernantur. Nec etiam D. Thom. in Paulum in vltima expositione alienus est ab hoc sensu quantum ad hanc partem, vt statim explicando particulam naturaliter ostendemus.

Denique huic sententiæ non parum fauerunt Pius V. & Gregor. XIII. eam defendentes ab iniqua censura Michaelis Baij. Hic enim in sua proposit. 23. temere dixit, cum Pelagio sentire, qui hunc locum Pauli de gentibus fidei gratiam non habentibus intelligit. Dicti autem Pontifices non minus hanc propositionem, quam cæteras tanquam censura dignam reijciunt.

24.
August. ad
Rom. 1. c. 1.
dicit, quia
nō est deus,
non vix, ad
eō in anima
humana imago
Dei: terrenorum
autē creaturæ
iube detrita
est, vt nulla
in ea velut
lineamenta
extrema
remanserint.

25.
Fauent de-
niq. Pius V.
& Gregor.
XIII.

Expositio
S. Thomae
ad Rom.
cap. 7.
et 8.

unt. In quo licet non approbent illam expositionem, eam tamen ab omni suspitione erroris Pelagij, & factorum eius liberam esse decernunt. Quapropter non parum etiam excessit quidam eruditus D. Thomae expolitor, qui post illam Pontificum defensionē ausus est dicere, hanc expositionem nullum ex antiquis Patribus habere preter Cassian. collat. 13. c. 12. Nā per hoc significatur, expositionem hanc ortam esse ex Pelagiano errore, q̄ sanē si verum esset, non parū inuidiam, & suspitionem illi conciliaret. Si tñ dictus author oīa, quae ex Patribus adduximus, attentē considerasset, non tam facile propositionem illam negatiuam, difficillimam probationem habentem, protulisset, neq̄ expositioni huic tam grauem notam inuississet. Neq̄ potest defendi testimonio Fulgentij supra relato, nam ille non reprehendit Cassianum, quod primus, vel solus illam expositionē inuenerit, sed quod illa contra diuinam gratiam abusus fuerit. Melius ergo Benedic. Pereir. disp. 8. in cap. 2. ad Rom. post illud decretum Pij V. dixit de hac expositione. *Est vera, & catholica, & ab omni heretica falsitate non modo labe, sed etiam specie remota.* Et addit, etiam esse recte consentaneam, sicut ēt censuerunt Caiet. Soto, & Catherin.

26.
Praedita 4.
expositio
da de genti-
bus in fide
bus, ut non
excludat fide-
les extra
legē Moysi.

Cum ergo doctrina, quam expositio rectē intel-
lecta cōtinet, omnino catholica sit, & suspitione careat,
mihi ēt videtur esse maximē consentanea contextui,
verbis, & intentioni Pauli. Ita verō illam intelligi-
dam existimo, vt non puerit Paulus de solis gentili-
bus fide carentibus loqui, sed tantum illos non exclu-
dere, loquiq̄ indefinitē, & absolute de gentibus, & de
illis dicere, ductū naturae facere ea, quae legis sunt, siue
fidem habeant, siue nō habeant, ac proinde verba illa
etiam de gentibus ethnicis vera esse, & intelligi, licet
facilius etiam possint de gentibus credentibus, siue
ante, siue post euangelium, vera esse. Vt aut̄ hunc sen-
sum ex contextu ostēdamus, discursui Pauli aduer-
tere oportet. Dixerat enim, Deum retribuere vnicui-
que secundum opera sua, tribulationemque, & angus-
tiam esse in omnem animam operantis malum; hono-
rem verō, & gloriam super omnem operantem bonum,
tam Iudaeum, quam gentilem, verumq̄ proba-
uerat illis verbis: *Non enim est acceptio personarum apud Deum.*

27.
Idem Paulus
omnibus.

Hoc autem probat alia causali, duas partes conti-
nente, videl. *Qui cumq̄ n. sine lege peccauerunt, sine lege pe-
cauerunt, & qui cumq̄ in lege peccauerunt, per legem iudica-
buntur.* Haec ergo duo rursus probat duplici causali
propositione sequente, & incipit à posteriori parte
dicens: *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed
factores legis iustificabuntur.* Ad iusticiam n. non satis est,
habere legem, vel recipere illam, sed necesse est, illam
seruare, & idēd qui legem habent, & illam non ser-
uant, per illam iudicabuntur. Deinde probat priorem
partem, simulq̄ tacitē obiectioni respondet, dicens:
Cū enim gentes, quae legem non habent, &c. Obijci n. po-
terat, qui fieri possēt, vt quispiam sine lege peccet, cū
peccatum sit praeuicatio à lege, & ubi nō est lex, nec
possit esse praeuicatio, vt idem Apostol. statim c. 4.
dixit. Respondet ergō gentes, licet legem nō habeant,
vtq̄ scriptam, vel naturae additam, non omnino care-
re lege, quia naturalem habent. Hoc aut̄ probat, quia
gentes, qui legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt,
faciunt, & per hoc ostēdunt habere legem in cordibus scriptā.
Intelligit autem facere ea, quae sunt legis, ex testimo-
nio conscientiae, vt statim declarat, id est, faciunt iu-
dicantes se ad id teneri, & contrarium esse malum, q̄
testimonium est iudicium manifestum legis in corde
scriptae. Et hanc expositionem significat Anselmus in
suo comment. & Salmer. disp. 18. & magis in eo sensu
perstistit Pereir. disp. 8. Toletus autem annotat. 12.
hanc connexionem referre, non tamen approbat, nul-
lam verō rationem alicuius momenti contra illā ob-
ijci, nec meliorem sensum inducit. Imō postea in cō-
mentario ex parte illam sequitur, dicens, respondere
Paulum illis verbis ad tacitam obiectionem, quomo-

do possint Gentiles sine lege perire. Addit verō, etiam
per illa verba explicare Paulum, quomodo possint
Gentiles esse factores legis, si non fuerint auditores.
Sed hoc licet in se verum esse possit, non tamen vide-
tur intentum à Paulo, quia ipse antea non dixerat,
Gentiles esse factores legis, aut iustificari, quia cum
ageret de lege scripta, vt ostēdi, per auditores, vel fa-
ctores legis Iudaeos tantum intellexit. Multoq̄ minus
verisimile est, Paulum illis verbis, *Cum gentes, quae le-
gem non habent, &c.* probare, gentes etiam iustificari,
implendo legem naturalem, & à Deo esse aeterna glo-
ria afficiendas, quia nihil horum in verbis illis Pauli
continetur, nec ipse illa infert, sed solum, quod huius-
modi gētes habeant legem scriptam in cordibus: igitur
illud tātum voluit illis verbis Paulus cōprobare.

28.

Quo sensu supposito, qui mihi videtur simplicissi-
mus, & maximē cōsentaneus litere, & discursui Pauli,
inde vterius ostēdo, cum Paulus ait, *Gentes, quae le-
gem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt,* non
loqui tantum de gentibus credentibus, sed in vniuer-
sum de gentibus, etiam si fideles nō sint, sed sola ratio-
ne naturali ducantur. Nam illa verba priora, *qui cumq̄,
sine lege peccauerunt, sine lege peribunt,* comprehendunt eos quibus
gentes fide carentes, in quibus eadem obiectioni locum
habebat, quomodo scilicet peccare possint, si legem non
habeant? Ergo vt ratio Pauli sit plena, & ad aequata,
oportet, vt ostēdat, etiam illōs non omnino carere
lege, quia naturalem habent; ergo illos etiam com-
prehendit sub illis verbis, *gentes, quae legem non habent,*
&c. Item de his etiam gentibus verum est, quod ipsi
sibi sunt lex, & habent opus legis scriptum in cordibus suis, te-
stimonium illis reddente cōscientia ipsorum, &c. Ergo de il-
lis ēt intelligendum illud est, *Gentes, quae legem non habent,
naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt.* Etenim si Paul⁹ hoc
intelligeret de solis operantibus per spiritum fidei, re-
plicari cōtra illum posset, illos solos, qui fidē habent,
ostēdere opus legis scriptum in cordibus suis, ac sub-
inde eos, qui nec legem scriptam, nec fidem habent,
non posse peccare, quia legem non habent, neq̄ foris,
neq̄ intus. Ergo vel claudicat probatio Pauli, si Gen-
tiles infideles ab illa probatione excludantur, vel illi
ēnt non includuntur sub priori regula, *Qui sine lege pec-
cauerunt, sine lege peribunt.* Accedit, quod Paulus argu-
mentum sumere voluisse videtur ab his, quae prae ma-
nibus haberēt, & clara essent, & omnib⁹ nota. Mul-
tō autē notius erat omnibus, gentiles, qui tunc erant
ethnici, & similes, qui fuerant durante lege Moysi, du-
ctu rationis fecisse ea, q̄ lex iubeat, vtq̄ quoad mo-
ralia, quam quod essent aliqui fideles, qui hoc ipsi
facere; ergo non est verisimile artasse sermonem
ad gentiles fideles, sed omnes comprehendisse. Deniq̄
verba ipsa simpliciter sumpta in sua proprietate hūc
sensum postulat, vt patet ex illa determinatione ne-
gatiua, *gentes, quae legem nō habent,* quae amplissima est,
& omnes comprehendit, & ex illa voce naturaliter,
quā mox tractabimus, ergo non est, cur extra sensum
hunc proprium verba trahantur, vel limitentur, cum
nulla sit necessitas, vt respondendo ad fundamenta
contraria patebit.

Concluditur
tandem ver-
ba illa, gen-
tes, quae le-
gem nō ha-
bent, exclu-
dere solum
lex Moysi
data est, ac
addit. expo-
sitionē suā

Ad primum enim sumptum ex prioribus verbis,
factores legis iustificabuntur, respondemus, verbum iusti-
ficandi equiuocum esse, tres n. illius verbi significatio-
nes ibi D. Thom. notat, significat enim, vel exequi op-
iustitiae, vel declarari, seu probari iustum, vel iustum
fieri, seu cōparare iusticiam; addi etiam potest quarta
significatio, scilicet iustum esse, vel supponi, ex Augustino
dicto lib. de Spir. & Liter. cap. 26. Sed hae ad duas pri-
mas significationes à D. Tho. positae reducitur, quā-
uis iustificari interdum idem sit, quod in iustitia cre-
scere, iuxta illud, *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Apoc.
cap. 22. n. 11. Atq̄ omnes hae significationes locum ha-
bere possunt in prioribus verbis Pauli, non verō in
posterioribus, q̄ nunc tractamus. In prioribus n. ver-
bis loquitur Paulus de Iudaeis, & potest optime intel-
ligi de implentibus non vnum, vel aliud praeceptum
legis;

29.
Satis sit ad-
dendum, ut
num. 17.

legis, sed simpliciter totam legem, ibi enim nomen *legis* quasi collectivum est, & totam legem cõplectitur, unde non dicitur *factor legis*, qui vnum, vel aliud præceptum legis servat, sed qui totam legem observat. Et talis dicitur iustificari, vel quia iustitiam exequitur, vt D. Thom. vult, vel quia operibus suis se iustum ostendit, & probat, & ideo verè talis ab alijs reputatur. Vel quia iustus esse supponitur, quia nõ posset totam legem servare, nisi esset iustus, vt ait August. vel certè quia per opera legis ex gratia Dei facta cõsequitur iustitiam, vel quoad augmentum eius, si iam erat iustus, vel quoad infusionem iustitiæ sanctitatis, disponèdo se proximè, vel remotè per gratiã auxiliantem ad illã recipiendam. At verò de gentibus, quæ legem nõ habent, & naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, nõ dixit Paul. iustificari per talia opera, sed solum ostendere legẽ in cordibus scriptam, quod longè diuersum est. Neq; eos vocat *factores legis*, nec tales in rigore dici possunt, nisi totam legem observent, quod sine gratia facere non possunt: & tunc èt iustificabuntur modis explicatis. Secus verò est, si aliqua tm faciant, quæ lex nature iubet, & alia transgrediantur, tunc. nec factores sunt legis, nec simpliciter iustificari dici possunt, sed ad summum dici poterunt secundum quid iustificari primo modo, i. exequi iustitiam, non infusam, sed naturalem, nec integram, sed ex parte, seu in aliqua materia, & consequenter etiam dici possunt iustificari secundo modo, nõ simpliciter, sed secundum aliquid, quia in eo, quod bene operantur, reputantur iusti, id est, immunes à peccato in tali opere: non in persona.

30.
Ad 2. arg. &
ad primam
propositionis
maioris pro
bationem.

Vnde ad secundum argum. negatur maior, & ad primam probationem negatur assumptum. Quia (vt bene notarunt Caiet. Pereir. & alij) Paulus non dixit, omnia ea, quæ legis sunt, faciunt, sed indefinitè dixit, ea, quæ legis sunt, quod verisimè dicitur de his, qui aliqua legis præcepta observant, licet alia transgrediantur. Vnde cõsiderandum est, plus significari per illud verbum *factores legis*, quã per hæc, ea, quæ legis sunt, faciunt. Quia nomen *legis* absolutè, & collectivè positum totam legem per modum vnius complectitur, & ideo non dicitur in rigore, factor legis, nisi qui totam implet; at verò cū quis dicitur facere ea, quæ sunt legis, loquutio non est ita absoluta, nec quasi collectiva de tota lege, sed indefinita de præceptis legis, & ideo verisimè dicitur de illo, qui aliqua, quæ sunt legis, facit, licet non faciat oia. Neque verum est, hos, qui ea, quæ legis sunt, naturaliter faciunt, iustos esse, aut itã Dei effugere, aut tanquam *legis factores iusti fieri*, aut prædicta verba ad probationem vel illius prioris sententiæ, *factores legis iustificabuntur*, vel alterius, quod iusti gloria à Deo coronabuntur, esse inducta. Nihil n. horum colligi potest ex verbis Pauli. Evidenter n. inducit illa verba, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, solum vt ostendat, gentes nõ omninò carere lege, & suis actibus ostendere, se habere illam scriptam in cordibus. Quod plane ostendunt, nõ solum qui totam legem observant, sed etiam qui aliqua præcepta eius faciunt, nec de iustificatione per talia opera aliquid ibi Paul. dixit, vt declaravimus, neq; etiam de eorum remuneratione aliquid dicit, vt ostendimus. Quapropter sensus hic de indefinita locutione Pauli non solum consentaneus est verbis eius, sed èt intentioni Pauli magis deferuit. Nã hoc modo fieri potest, vt idẽ gentilis, qui est transgressor legis, aliqua faciat eorum, quæ lex iubet, & hæc faciendo, ostendat legem scriptam in corde, & testimonium cõtra se ferat, quod non omninò careat lege, licet scriptam non habeat, ac proinde meritò damnetur propter ea, quæ contra legem naturalem facit.

31.
Ad secundam
nem facilis est
responsio. Nam etiam
in gentibus infidelibus
testimonium reddit illis
cõscientia ipsorum,
& in eis inveniuntur cogitationes
inimicæ accusantes,
& defendentes, quæ èt ipsos
accusabunt, vel excusabunt
in die, quando Dominus iudicabit
oculis cordium.

Et hinc ad secundam eiusdem maioris probationem facilis est responsio. Nam etiam in gentibus infidelibus testimonium reddit illis cõscientia ipsorum, & in eis inveniuntur cogitationes inimicæ accusantes, & defendentes, quæ èt ipsos accusabunt, vel excusabunt in die, quando Dominus iudicabit oculis cordium.

Nã licet in illo iudicio gentilis in sua infidelitate mortuò nõ possit defendi, seu excusari quoad oia actiones suas, nec quod simpliciter caruerit peccato, potest tamen excusari quoad aliquas. Nã cõscientia inmediate accusat actum, quod bonus sit, vel malus, vt docet D. Th. 1. p. q. 79. art. 13. & ita etiam homo damnandus in die iudicii, poterit per cõscientiam excusari, quod in vno, vel alio actu, non peccaverit, quia per ignorantiam invincibilem fecit, vel quod minus peccaverit, quia cum paucioribus pravis circumstantijs deliquerit, vel quod bene moraliter egerit in aliquibus actibus, propter quos non damnabitur, sed minus punietur, licet propter illos actus premium in illo iudicio nõ sit recepturus. Quod aperte docuit August. lib. 4. cõf. Julian. capit. 3. exponendo eadem verba Pauli, & nostram expositionem secundo loco ponendo ait, Aut si fidem nõ habent Christi, profectò nec iusti sunt, nec Deo placeant, cum sine fide impossibile sit placere Deo, sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suas defendent, vt tolerabilis puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt, vtriusq; fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis habentibus, vt alijs non facerent, quod perpeti nollunt: hoc tamen peccaverunt, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera intulerunt, ad quem referre debuerunt. Sed hoc vltimũ, licet sæpe contingat, nõ est semper necessarium, vt supra dixi. Ideoq; si cõtingat, aliquid sine peccato ab his fieri, solum excusabit illos cõscientia ab omni poena propter talem actum, & ita tolerabilius punietur pro omnibus vitæ suæ actionibus, licet poena alijs actibus debita inde nõ minuat.

Ad tertium argum. sumptum ex verbis illis, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia non possunt de gentibus infidelibus vera esse. Origenes supra, intelli-
gens etiam hæc verba, de gentibus non credentibus, consequenter respondet, si illi aliquid boni operentur, licet vitam æternam non assequantur, nihilominus bonorum operum gloriam, & honorem, & pacem penitus perdere non possent. Quia (vt infra dicit) sicut is, qui malũ operatur, condemnari meretur, ita si operetur bonũ, aliquam remunerationem accipiet. In qua expositione in primis consideranda est doctrina, quia vt vera sit, debet intelligi de aliqua remuneratione temporali, & ita verum est, oes, qui aliquid boni operantur, etiam si alioqui mali sint, non priuari aliquo temporali præmio, nã omne opus bonum eo ipso meritum est, etiam apud Deum, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 3. Ideoq; verisimile est, Deum omni operanti aliquod bonum, dare aliquod præmium, vel in futura vita, vel in præfenti, quando vel opus, vel persona non est capax melioris præmij. Vnde August. 5. de Civit. capit. 12. censet, Romanos augmentum imperij, gloriam, honorem, ac pacem temporalem suæ reipublicæ propter bona opera à Deo accepisse, etiam si illa non simpliciter bona, sed ex obiecto tantum, & non ex fine operantium esse viderentur. Nõ potest autem dici iuxta doctrinam fidei, infideles, vel alios peccatores habituros aliquod præmium in die iudicii, vel in vita futura propter bona opera, quæ in illo statu operantur. Quapropter non videtur illa doctrina posse præfenti loco Pauli accommodari, nam aperte loquitur de præmio æterno in extremo iudicio Dei conferendo. Ait enim: *Thesaurizas tibi iram in die ire, & iusti iudicii Dei, qui reddis unicuique secundum opera eius, ijs quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem, & incorruptionem querunt, vitam æternam, &c.* Vbi aperte loquitur de vltima retributione, & de gloria, & honore æternæ beatitudinis, quia non datur vita æterna quærenti gloriam humanam, & temporalem, sed diuinam, & æternam, & ideo illi statim adiunxit, *incorruptionem*. Ergo cum infra dicit, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Iudeo primũ, & Gra. o. de eadem gloria loquitur, & de retributione faciendã in eodem vltimo iudicio vt exposuit August. epist. 47.*

Fatemur ergo, Paulum ibi loqui de premio æternæ gloriæ, cuius excellentes proprietates illis verbis indicat, *Gloriam, honorem, incorruptionem, & pacem*. Sed si non ita aduert-

aduerto, non dicere, hoc præmium dari omni operanti bonum, sed ijs, qui querunt vitam æternam suis operibus. Hic enim est sensus valde probabilis illorum verborum, *ys qui secundum patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem, querunt vitam æternam*; ita vt accusatiuis vitam æternam, cum verbo querunt contrahatur, alij verò accusatiui, gloriam, honorem, & incorruptionem, cum verbo reddet, quod præcessit; vt sensus sit, ijs, qui secundum patientiam boni operis, querunt vitam æternam, reddet gloriam, honorem, & incorruptionem. Ita contrahunt, & exponunt Hieronymus, Ambrosius, Oecumenius, Anselmus, & D. Thom. ibi, & Gregor. 28. Moral. c. 13. alijs 6. Quamuis licet legamus, & exponamus, vt Chrysostomus, & Græci, multique Latini volunt, querentibus gloriam, honorem, & incorruptionem per patientiam boni operis, daturū Deum vitam æternam, idem significari debet, licet diuersis verbis. Necessariū enim id intelligendum est de querentibus gloriam, & honorem immortalem, ac verum, qui non est, nisi apud Deum, & in æterna beatitudine, nam querentibus per sua opera temporalem gloriam, non dat Deus vitam æternam. Atque ita etiam exponunt Chrysostomus, Theophilus, & Theodor. Vnde in eodem sensus reddit, nam idem præmium, seu terminus, aut finis bonorum illis verbis significatur, generalius nominibus gloria, honoris, & incorruptionis, specialiusq; nomine vitæ æternæ.

34. *Concluditur* Non ergo cuiusq; operanti bonum, sed operanti illud ob supernaturalem finem, ait Paulus, redditur Deum vitam æternam. Postea verò cum dicit, *Gentes, que legem non habent, naturaliter ea, que legunt, facere*, non dicit ea facere, querendo per illa vitam æternam, aut gloriam, qua Sancti fulgebunt, sicut Sol, sed naturaliter facere, quia rationi sunt consentanea. Et ideo licet in vtroiq; loco Paulus loquatur de gentibus in communi, tamen in priori gentes non credentes comprehenduntur sub his, qui operantur malū, quia licet aliquid boni operentur, non tamē cū conditionibus ad illud præmium requisitis, malum autē est ex quocunq; defectu. Et ob eandem causam necesse non est, vt omnes, qui aliqua legis naturalis opera faciunt, præmium illud consequantur, quia vt bene Caiet. notauit, non dixit Paulus meritorie facere, sed tantum simpliciter facere. Et quamuis illa regula generalis vera sit, quod Deus reddat vnicuiq; secundum opera sua, nihilominus non propter omnia bona opera dat præmium vitæ, seu gloriæ æternæ. Nam multa opera bona moraliter possunt esse etiam in fidelibus, imò etiam in iustis, quæ non remunerantur illo præmio, vt infra suo loco videbimus. Idemq; est de operibus supernaturalibus factis extra statum gratiæ, & defactis à iustis, qui postea in gratia non perseuerant. Vnde etiam pondero verbum illud Pauli, *per patientiam boni operis*, per hunc enim loquendi modum, vt Patres exponunt, circumscriptis, & comprehenditis debitum modum operandi, vt eandem opus sit dignum præmio. Oportet enim, vt sit cum patientia, in vincendis difficultatibus bene operandi cum debitis circumstantijs, & perseuerando sine lapsu vsq; ad finem, alias nō obtinebitur præmium. Gentes autem fide carentes non possunt hoc modo mereri secundum patientiam boni operis, & ideo licet possint aliquid boni secundum rationem operari, non tamen possunt consequi præmium eorum, qui secundum patientiam boni operis vitam, vel gloriam æternam querunt. Ergo priora verba Pauli non obstant, quominus posteriora de gentibus etiam non credentibus intelligantur. Nec obstat, quod in verbis intermedijs absolute dixit Paulus, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia hæc intelligi debent iuxta præcedētia, quorum serē sunt repetitio, & ita operari bonum intelligitur perfecte, & sicut oportet. Quāuis per accommodationem possit cum proportionē applicari ad omnem operantem bonū quocunq; quia etiam ille aliquod præmium, saltem temporale recipiet, quod videtur voluisse Origen. Imò &

Hieron. in c. 66. Isai. vbi vulgata habet, *Iudæi primum, & Græci, ipse legit, & c. ubi*, indicans illa verba etiam in ethnicis verificari, quod debet quidem intelligi quoad pænam, & damnationem propriam, & simpliciter, quoad præmium verò solum secundum quid, & per quandam proportionem, seu accommodationem.

Ad quartum respondeo, illa quidem, quæ in fine capitis dicit Paulus, a solis credentibus, & gratia Dei adiutis impleri posse, inde tamen solum concludi, Paulum in hoc capite loqui de gentibus absolute, prout à Iudeis distinguuntur, in quibus & credentes, & non credentes comprehenduntur. Ideoq; in discursu capitis, quædam interdum illis tribuit, quæ non nisi per spiritum gratiæ fieri possunt. Interdum verò tribuit aliquid, quod ductu rationis fieri contingit, sicut etiam cap. 1. multa alia dixerat de gentibus, quæ non nisi ab infidelibus, & iniquissimis gentilibus commissa fuerunt. Cum ergo nomen gentium commune, & indifferens sit, in vnaquaque propositione poterit iuxta predicatum determinari, an tantum ad infideles, vel tantum ad fideles determinetur, vel potius vtriusq; iuxta mensuram, & capacitatem suam conueniat.

Tractatur particula tertia naturaliter ex loco Pauli.

36. **H**oc ergo modo satis probabile sit, verba illa Pauli etiam in gentibus ethnicis locum, & veritatem habere, non adum tamen ostensum est, illo testimonio probari, posse hominē aliquod opus simpliciter bonum sine gratia facere, quia gentilis etiā infidelis potest interdum auxilium gratiæ ad bene operandum recipere. Et ideo necessarium est (q; tertio loco proposuimus) particulam illam naturaliter pōdere, & explicare. Tribus n. modis potest, & solet explicari verbum illud. Primò August. lib. 4. cont. Iulian. c. 3. ita id exponit, *id est naturaliter, & sine lege, quia de illis loquēbatur, qui ex gentibus venerunt ad Euangelium, non ex circūcisione, cui lex data est, & propterea naturaliter, quia vi crederent, in eis est correctio natura.* Et idem latius declarat lib. de Spir. & Liter. c. 26. & sequitur Prosp. dict. c. 22. contra Collat. & latius Fulgent. dict. cap. 25. vbi sic incipit. *De his igitur, in quibus natura diuino sanatur munere, vi in Deum credant, quiq; gratis per fidem iustificati, etiā ad bene operandum auxilium gratiæ subsequentis accipiunt, Apostolus loquitur.* Cur autem dicat, hominem naturaliter credere, licet ei diuinitus donetur, vt credat, in c. 22. & 23. declarat, dicens, credere vocari naturale, quia homo naturaliter est capax fidei, & quia fides datur, vt per eam humana natura ex vetustate renouetur. Ad hūc sensum accedere videtur author commentar. Ambr. dicens, gentes duce natura credere in Deum, & Christum, q; totale dixit, quia licet credere sit supernaturale, ad illud peruenitur pūo iudicio, quod talis fides sit consentanea rōni, vel quod tales res sint credibiles, quod iudiciū multi putāt, esse ex dictamine rōis naturalis.

37. Quæ quidem expositio est probabilis propter auctoritatem tantorum Patrum, potestq; accommodari ad gentes fideles, & credentes in Deum, & Christum, non tamen potest esse adæquata, cum ostenderimus, aqua, & Paulum de gentibus etiam non credentibus loqui. Deinde est nimis dura, quia q; per gratiam sit, valde improprie dicitur fieri naturaliter, quia per gratiam reformatur natura, vel quia natura ex se est capax gratiæ, alijs etiam Iudæi dici possent naturaliter fecisse, quæ legis erant, seu fuisse factores legis, quia non implebant legē, nisi à diuiti gratia reformante naturā, cui⁹ erant naturaliter capaces: & dicere possem⁹ diligere Deū super oīa naturaliter, & dilectione charitatis, quia et illa dilectio sit à natura reformata per gratiam. Et præterea in Græco pro naturaliter legitur *Quot, i. natura.* At Paulus in illa epist. naturam prorsus à gratia distinguit, vt naturæ infirmitatem, & gratiæ necessitatem ostendat: ergo difficile creditur est, nomine naturæ ad opus gratiæ significandum vsum fuisse:

fuisse: nam in rigore idem est, natura aliquid fieri, quod facultate naturali, vel (vt Syriaca vertit) *ea natura sua, quæ g. facit*. Quia tamen August. expositio valde probabilis est, posset ad hanc ultimam obiectionem responderi, non esse mentem Augustini, ibi sumi nomen *natura* pro gratia, nec tribui effectum supernaturalem gratiæ ipsi naturæ, sed solum dici, hominem naturaliter implere ea, quæ sunt legis naturæ, quæ ipsa natura est principium talis operis, licet natura infirma id non possit præstare, nisi sanata per gratiam, vt magis in sequentibus expositionibus declarabitur.

38.
2. Interpretatio
ratio: con-
munis.

Altera ergo expositio valde communis est, idem significare ibi *naturaliter facere*, quod facere ductu naturæ, id est, per naturales cogitationes & ratiocinationes, vt dixit Chrysost. seu rationibus à natura ductis, vt dixit Theoph. vel, vt Oecum. *natura ratiocinationibus ad boni operationem vtentes*. Denique per legem naturalem omnibus hominibus communem, siue legis scriptæ adminiculo, vt sentit Hieronym. ep. 151. ad Algas. q. 8. & idem sentiunt Anselm. D. Thom. Caietan. & alij in Paulum. Iuxta hanc ergo expositionem illud *naturaliter* non significat idem, quod solis naturæ viribus, ac proinde non opponitur gratiæ, aut illam negat, vel excludit, sed solum affirmat, regulam talis operis esse dictamen rationis naturalis, vt dixit Lyrar. Atque hac ratione etiam hoc modò non probatur illis verbis, quod intendimus, nimirum posse aliquid boni opus morale fieri siue viribus gratiæ. Nam ea, quæ fiunt naturaliter quoad regulam rationis naturalis, possunt fieri ex gratia, imò etiam sæpè non possunt obseruari sine gratiæ auxilio, vt postea videbimus. Atque ita multi ex authoribus explicantibus vocem *naturaliter* hoc secundo modo, nihilominus dicunt, loqui Paulum de gentibus gratia adiutis.

39.
Quæritur
enim: a præ-
dictam in-
terpretatio-
nem, cui
gratia con-
traponatur
vox natura-
liter?
Responsio
prima con-
suetudine.

Quæret verò aliquis, quænam sit hæc gratia, quam vox *naturaliter* non excludit. Nam in illa explicanda etiã est varietas in hac sententia. Anselm. enim ibi ait, *Naturaliter quidem, sed non nisi per gratiam, & fidem, quæ renouat imaginem Dei*. At verò hæc additio & confusio hanc expositionem cum præcedenti, & supra dictis repugnat, quia si fides est necessaria, vt gentilis sic naturaliter operetur, nunquam poterit de gentili infideli verum esse, quod Paulus ait, ea, quæ legis sunt, facere; quod est contra dicta, & incidit in priorem expositionem. Dein de probatur, quia si fides est necessaria ad hunc modum implendi legem naturalem, iam tunc non operatur homo ductus ratione naturali, nec lege naturali vt per solam rationem naturalem manifestata, sed ductus spiritu fidei, & in virtute illi⁹ vt manifestantis illam legem, quod est contra Chrysost. & alios huius expositionis Pauli, vt supra argumentabamur. Præterea quod Paul. ibid. subdit, *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum*, non solum est verum de conscientia fide illustrata, sed etiam de conscientia per naturalem rationem concepta. Quis enim neget, gentiles infideles accusari, & excusari conscientia, vt ita dicam, merè naturali? Vel quòd eadem conscientia accusabit illos in die iudicii, vel et excusabit modo supra dicto? Ergo ad illum modum naturaliter operandi ex dictamine propriæ conscientiæ, non est necessaria fides, sed ex parte intellectus ratio naturalis sufficit; ergo de isto modo operandi naturaliter Paulus loquitur.

40.
Altera re-
sponso.

Aliter dici potest, quamuis illud verbum *naturaliter* non requirat fidem, nihilominus non excludere necessitatem alicuius gratiæ, etiam ex parte intellectus, quia ratio ipsa diuinitus excitetur, & iuuetur, saltem prouidendo, vt cogitatio illa accommodata sit ad mouendum affectum. Quia non potest humanus affectus præferri in homine lapso ad bonum moueri, nisi diuinitus excitetur. Et idè Nazianz. or. 31. n. 7. posibilitatem hominis naturalem comparat filici, quæ nisi percutiatur, ignem non producit. Et Prosper. contr. Collat. comparat ferro ignito, qui flammam beni-

diderij non elicit, nisi spiritu gratia excitetur; Excitatur autem per rationem; ergo necesse est, vt ipsa ratio dirigatur, & prouideatur, vt ita iudicet, sicut ad mouendum affectum oportet. Sed in primis hoc non habet fundamentum in verbis Apostoli, qui solum loquitur de naturali lege impressa cordibus, non per gratiam, sed per conditionem naturæ, & per hanc dicit moueri hominem ad operandum ea, quæ sunt legis, & idè naturaliter ea facere. Deinde quod statim addit, *Testimonium perhibente conscientia ipsorum*, profectò intelligitur de naturali dictamine conscientiæ, quod potest haberi ex vi luminis naturalis siue vlla præuia excitatione gratiæ, vt paulò antea declarauimus: illud aut dictamen sufficit, quantum est ex parte intellectus, ad operandum aliquid secundum legem naturalem, quia per illud dictamen sufficienter applicatur, & quia illud dictamen sufficit ad accusandum eum, qui contra illud operatur. Denique ad formandum hoc conscientie dictamen, non requiritur semper supernaturalis excitatio, sed sufficient naturalis cogitationes, quæ obiectis occurrentibus excitantur, quod verò talis cogitatio fit cõgrua in ordine ad connaturalem effectum, non addit illi aliquam peculiarem proprietatem, quam necesse sit à gratia prouenire, vt in sequentibus capit. ostendemus. Ergo cum Paul. dicit, gentes naturaliter operari ea, quæ legis sunt, si illud *naturaliter* referatur ad intellectum, idè dictum est, quia lumen rationis, naturalis modo operans, ad hoc sufficit, & ita planè intellexerunt Gregi Patres supra allegati, & multi ex Latinis, & Hier. ep. 151. ad Algas. q. 8. vbi ex hoc loco probat legem naturalem scriptam in cordibus, & tandem testimonium conscientiæ. Quæ (inquit) omnes cõtinet nationes, & nullus hominum est, qui hanc legem nesciat, & sequitur D. Thom. 1. 2. q. 91. art. 2. in argumento, sed contra.

Alio ergo modo exponitur illud *naturaliter*, vt intelligatur ex parte intellectus, non excludat autè gratiam ex parte affectus. Priorem enim partem de intellectu indicant Græci: posteriore verò addit ibi D. Thom. dicens, *Et tamen non excluditur, quin necessaria sit gratia ad mouendum affectum*. Et sequitur Cathar. in id Gen. 3. *Adam vbi is?* Ratio autè reddi potest, quia longè difficilior est, velle, aut operari bonum, quam cognoscere esse faciendum. Quæ sententia non est aperta contra Paulum, quia non excludit expresse necessitatem gratiæ. Cum verò Paulus simpliciter dixerit, *naturaliter quæ legis sunt, faciunt*, qui dixerit hoc *naturaliter* intelligi ex parte intellectus, & non ex parte voluntatis, oportet, vt illud probet: alioquin si eadem ratio ex parte vtriusque potentie reperitur, merito de vtraque intelligimus Paulum, qui non de potentijs, sed de homine simpliciter loquitur, & idè ex vi ab soluta loquutionis vtramque potentiam excludit. Præsertim quia (vt dixi) Paulus loquitur etiam de infidelibus Gentilibus, quibus ante fidem, & voluntatem credendi, probabile est, nullam infundi gratiam, vel gratiæ auxilium ipsi voluntati, nisi in ordine ad concipiendum affectum credendi, quod est initium omnis alterius bonæ, & piæ voluntatis. Vel certe si interdum aliquid aliud auxilium datur infideli, illud est extraordinarium beneficium, non ex ordinaria prouidentia, vt infra videbimus, at operari bonum morale aliquando ex dictamine naturalis conscientiæ contingit gentibus etiam infidelibus ex ordinaria prouidentia, & idè naturalis conscientia eos iuste accusat, si non faciant. Nec Nazianz. supra citatus aliquid contra hoc dicit: imò hoc confirmat, dum ait, rationem esse, quæ aptitudinem naturæ excitat, vt natura in opus prodeat, & quoad hoc comparat naturam filici, rationem ferro excitat, seu percutienti. Prosper verò loquitur de pio desiderio, vt postea videbimus.

Supere est ergo vltima expositio illius vocis *naturaliter*, vt simpliciter, & vt sonat, intelligatur, id est, ductu naturæ, & per vires eius, & ordinariam prouidentiam secundum naturam concursum illi debitu. Et ita si intellexerunt illum locum Scholastici communiter, & con-

Ca. VIII. Vt ſi homo lapſus indigeat ſpeciali gratia interna ad honeſte, &c. 263

& conſonant alijs Patres, nec diſſentit Auguſt. in locis allegatis, & quoad doctrinam ipſam interius oſtenditur. Solū ſuper eſt alia euafio, etiam in doctrina eiſdem Auguſt. quia licet Paulus dicat, gentes naturaliter facere ea, quæ legis ſunt, hoc ſufficienter intelligitur quoad ſubſtantiam operis, vel præcepti, nam gentilis dans eleemoſynā, re vera facit aliquid, quod lex naturalis dicitur, & implet illam legem, etiam ſi non bene, nec recta intentione id faciat. Paulus aut ſolum dixit, gentes facere ea, quæ ſunt legis, non verò dixit, bene ea facere. Vnde Auguſt. dicto lib. 4. cont. Iulian. cap. 3. cum dixiſſet, licet gentiles interdu ſine fide, & gratia naturaliter faciant, quæ legis ſunt, & ideo excuſari poſſint in die iudicii, vt tolerabilius puniantur, adiungit: Hoc tantum peccantes, quod homines ſine fide non ad eum finem hæc opera reſulerunt, ad quem referre debuerunt. Poſſumusque hoc confirmare ex alio loco Pauli ad Rom. 4. Si Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum, vbi ex operibus intelligitur non facta ex gratia, & illa dicit, non habere gloriam apud Deum, quia non ſunt ſimpliciter bona, nec bene ſunt, & ideo ſolum apud homines merentur laudem propter apparentem bonitatem.

Verū tamen iam in ſuperioribus oſtenſum eſt, non oportere, vt infidelis malum finem, vel aliam prauā circumſtantiam operi ſuo adiungat, quando aliquid boni ex genere operatur, vel, quod perinde eſt, quando aliquid naturale præceptum implet, licet id ſæpè, & ordinariè contingat, vt fortaiſſe Auguſt. voluit, & expiſſe videtur dicto lib. de ſpir. & liter. c. 27. addendo particulam vix, vt cum Stapletonio c. 7. n. 24. notauimus, & ponderat etiā Valent. diſp. 8. q. 1. punct. 3. Quare cum Paulus ſimpliciter dicat, gentiles interdum naturaliter facere, quæ legis ſunt, gratis limitatur eiſus ſermo ad obſeruacionem legis quoad ſubſtantiam, non quoad bonum modum morale. Præſertim cum ferè eadem ſeu triuſq; ratio, nam ſi ſit ſermo de omnibus præceptis legis naturæ, non poteſt gentilis naturaliter omnia facere, quæ ſunt legis etiā quoad eorum ſubſtantiam, ſi verò ſit ſermo de vno, vel alio opere ſicut non excedit facultatē naturalem, vnū vel aliud opus quoad ſubſtantiam facere, ita nec in vno, vel alio opere debitū morale modum tenere, & prauas circumſtantias vitare. Et aliunde etiam conſcientia naturalis accuſat prauum modum, & poteſt etiam illum interdum excuſare, non eſt ergo cur ſententiam Pauli limiteſmus.

Neque obſtant alia verba cap. 4. imò potius iuuat, nam cum Paulus ait opera ſolius naturæ, etiam ſi bona ſint, habere gloriam, ſed non apud Deum; reuera loquitur de bonis, & honeſtis operibus ſecundum naturalem rationem factis, vt exponunt Chryſ. hom. 8. Oecum. ſuo c. 5. Theod. & Theoph. Ambr. Anſelm. D. Thom. & latius Caiet. & Tolet. & Salmer. diſp. 30. & ſequuntur Turrian. & Staplet. locis ſupra citatis. Qui omnes dicunt, Paulum loqui de bonis operibus, quæ Abraham ante fidem habuit, virtute quadam naturali, quæ apud Deum non erant meritoria, nec poterant iuſtificare, & ideo dicuntur non habere gloriam apud Deum, licet alioqui apud homines eſſent digna laude, non falſa, ſed ea, quæ ex natura rei bonitatem quācūq; operis moraliſ comitatur, vt tradit D. Th. 1. 2. q. 21. artic. 2. Eſt enim homo dignus laude eo ipſo, quod bene operetur, nam ſi operatio ſit ex ſola natura, licet liberè fiat, laus illa pertinere poteſt ad quandā gloriam humanam, non tamen ad habendā gloriam apud Deum, & ita verba illa aſſertionem noſtram potius confirmant, quam oppugnant.

Comprobatur iam Aſſertio huius capituli poſita in n.

4. ex loco Pauli hætenus explicato.

Vixta hanc ergo ſatis probabilem, ac receptam, valdeque planam, verbisq; Pauli coherentem expoſitionem, multum quidem ſuaſetur, ac confirmatur aſſertio poſita. Quæ ſimul authoritate Patrum comprobata eſt, omnes enim, qui hanc expoſitionem ap-

probant, & præferunt alijs, à fortiori doctrinam ipſam tanquam veram ſupponunt. Auguſt. verò, qui alteram expoſitionem antepoſuit, facit, hanc expoſitionem eſſe probabilem: & ſine vlla ſuſpicionem Pelagiani erroris defendi poſſe, quod eſſe non poſſet, niſi doctrina ipſa vera eſſet. Auguſt. item in hoc ſicut in alijs imitatus eſt Proſper. Fulgent. verò licet in eo capit. vbi exponit locum Pauli, nihil de huius noſtræ expoſitionis probabilitate dixerit, nihilominus ſtatim c. 26. doctrinam ipſam conſtituit: nam loquens de iniquis hominibus, qui vel cognoscentes Deum, non ſicut Deum illum glorificant, & qui in operibus ſuis aliquid bonitatis ſeruant, ad finem verò charitatis illud non referunt, adiungit. Quibus aliqua quidem bona, quæ ad ſocietatem humanam pertinent equitatem, inſeſſe poſſunt, ſed quia non charitate Dei ſunt, prodeſſe non poſſunt. Præterea obiter authoritate Pontificia oſtenſum eſt, nullam in hac expoſitione eſſe ſuſpicionem Pelagiani erroris. Quod iterum confirmant iſdem Pōtinces, Pius, & Gregorius, damnādo 29. propoſitionem Baij, in qua dicebat, Pelagianum eſſe errorem, dicere, quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum, & 36. in qua dicebat, cum Pelagio ſenſire, qui boni aliquid naturalis, hoc eſt, quod ex ſola natura viribus ortum ducit, agnoſcit. Cum enim iſtæ propoſitiones Baij ſint hypotheticæ, Pontifices illas reiſciendo, in rigore potuerunt illas damnare ſolum propter exceſſum notādī doctrinam illam Pelagiani erroris. Ergo vt minimum decernūt Pontifices, noſtram ſententiā eſſe ab omni ſuſpicionem Pelagianismi immunem. Hoc autem ſatis eſt, vt ſit contrariæ præferenda, & tanquam ſimpliciter vera defendenda, cum aliās ſit magis conſentanea Scripturis, & Patribus, & ratione ferè euidenter oſtendatur, vt ſtatim dicemus.

Accedit, quod idem Michael Baius in propoſit. 37. ſimpliciter, & ſine cenſura, vel alia exaggeratione docet, omnem amorem naturalem creaturæ rationalis, qui non eſt ab ſpiritu S. infundente charitatem, eſſe vitioſam cupiditatem, quod & in alijs propoſitionibus, præſertim 34. & 35. iudicauerat; & tamen Pontifices eadem generali cenſura illam doctrinam condemnarunt; ergo ad minimum cenſent, hanc noſtram ſententiā eſſe adeo probabilem, vt temerarium, vel ſcandalolum ſit, vt peccaminolum damnare omnem naturalem voluntatis affectum, ſeu amorem, qui ex gratia ſpiritus S. non proficiatur: in quo ſine dubio multum huic ſententiæ fauent. Quod etiam inde confirmatur, quia cum idem author propoſit. 28. ſine cenſura etiam, vel exaggeratione dixerit, Liberum arbitrium ſine gratia Dei adiutorio non niſi ad peccandum valet, ſub eadem cenſura à Pontificibus reiſcitur, quia reuera his temporibus propter Lutheranorum errores talis loquendi modus Catholicos offendit. Ergo virtute approbant cōtradictoriam propoſitionem, ſcil. liberum arbitrium ſine gratiæ adiutorio aliquid poteſt facere, quod peccatum non ſit. Ex quo facile inferitur, poſſe etiam aliquid facere, quod bonum morale ſit. Neque audienda eſt euafio quorundam dicentium, ad tuendam ſententiā Pontificum ſatis eſſe, quod poſſit liberum arbitrium facere aliquid indiſſerens. Hoc (inquam) friuolum valde eſt, quia ſecundum Auguſt. & D. Th. ſententiā cōmunis à Theologis probatam, non datur in voluntate liberè operante actus indiſſerens in indiuiduo, & ideo ſecundum verā Theologiam rectè ſequitur, ſi liberum arbitrium poteſt ſine gratia non malè operari, poſſe etiam bene. Et quāuis hæc illatio non ſit euidenter propter contrariam opinionem de actu indiſſerente in indiuiduo, quæ non caret ſua probabilitate; nihilominus verifiſſime non eſt, Pōtinces damnare illam propoſitionem Baij fundatos in tali opinione de indiſſerente actu poſſibili, vel propter illius probabilitatem.

Præterea eſt manifeſta ratio, quia ſi liberum arbitrium ſine adiutorio gratiæ valet ad faciendum actū, qui peccatum non ſit, ſed indiſſerens, etiam valere poterit

46. Et ex cenſura, & contra propoſitiones Baij.

Abiectionis euafio.

47. Cōfirmatur deinde argu- poterit

mentando
ab actu in
differens.

poterit ad faciendum aliquem actum moraliter bonum: quia si potest facere actum indifferentem; ergo potest velle aliquid indifferens sine malo fine, & sine mala circumstantia, nam si actus in specie indifferens fieret propter malum finem, iam non esset in indiuiduo indifferens, sed malus; ergo etiam poterit facere actum ex obiecto bonum sine prauo fine; ergo poterit facere actum bonum moraliter. Probatur consequentia, quia si voluntas potest pro sola libertate velle obiectum indifferens, propter aliquam naturalem commoditatem indifferentem, cur non poterit velle obiectum honestum propter naturalem honestatem. At verò actus ex obiecto bonus, & carēs malo fine, simpliciter est bonus: nam in alijs circumstantijs, minus periculi deformitatis, vel malitiæ inuenitur; ergo si liberum arbitrium potest non facere actum malum propter indifferens obiectum, poterit etiam facere actum bonum propter obiectum moraliter bonum, nullam ei addendo circumstantiam malam.

48.
Et ratio
priori,

Et hinc concluditur ratio à priori huius veritatis, quia talis actus non est per se impossibilis libero arbitrio gratia destituto, nec semper est in indiuiduo propter extrinsecam impedimenta adeo difficilis, vt ad vincendam difficultatem sit semper, & in singulis huiusmodi actibus adiutorium gratiæ necessarium; ergo non est, cur interdum fieri non possit à libero arbitrio sine adiutorio gratiæ. Antecedens quoad priorem partem euidenter est, quia talis actus est in substantia naturalis, quia est de obiecto materiali, & formali proportionato, & inclinationi, ac viribus naturalibus liberi arbitrij, & cognitio talis obiecti, iudiciumque conscientiæ sufficiens ad talem actum efficiendum etiam est naturale, & proportionatū naturali luminis intellectus, ac principijs, quæ homo ex obiectis sensibilibus, & p species ab illis acceptas naturaliter cognoscere potest; ergo ex nullo capite actus ille est per se impossibilis naturalibus viribus liberi arbitrij. Altera verò pars non indiget probatione, quia experimento satis constat: sæpius enim contingit, nullam occurrere difficultatem peculiarem in exercendo aliquo actu virtutis, vel misericordiæ ad inopem: reuerentiæ vel obedientiæ ad parentes, &c. Imò interdum homo, vel ex generali conditione naturæ, vel ex peculiari, & indiuidua inclinatione, vel ex consuetudine, & bona educatione est satis propensus in huiusmodi actus: & alioqui cum impedimenta sint accidentaria, & contingentia non semper occurrunt. Ergo nulla ratio reddi potest tantæ impotentiae, vel difficultatis in omnibus, & singulis actibus huiusmodi, vt nunquam possit aliquis sine auxilio speciali gratiæ per liberum arbitrium fieri.

49.
Ac denique
argumen-
tando ab
statu naturæ
integræ ad
lapseam.

Atque hic discursus probat generaliter tam in statu naturæ lapsæ, vel puræ, quam in statu integræ naturæ, de quo assertio multo magis communis, & recepta, & cum maiori ampliatione, vt in sequentibus videbimus. Nunc verò quoad præsens punctum de aliquo, vel aliquibus actibus, ab statu naturæ integræ ad lapsam sumitur efficax argumentum, quia difficultates, & impedimenta bene operandi, quæ ex lapsu naturæ humanæ ortæ sunt, non semper, & in singulis actibus operis difficultatem adeo augēt, vt propter illam solam necessarium simpliciter sit auxilium gratiæ ad singula moralia opera ordinis naturalis, vt ostensum est. Quia verò hic discursus diuersis modis eluditur iuxta diuersos modos explicandi auxilium gratiæ ad hos actus necessarium, ex quibus etiam ortum est, vt aliqui non tantum in statu naturæ lapsæ, sed etiam integræ: imò non solum in humana natura, sed etiam in Angelica, auxilium gratiæ ad singulos bonos actus requirant: idē ad pleniorē assertionis probationem, & eius discursus confirmationem per singulos modos & opiniones affirmantes necessitatem talis auxilij discurrendum est, & quā fine fundamento loquantur, ostendendum.

In nullo statu esse necessariam homini ad honestam operationem moralem ordinis naturalis specialem motionem, vel qualitatem ipsi voluntati a Deo impressam, quæ & physicè actum efficiat, & voluntatem ad illum efficiendum omnino determinet.

Primus modus explicandi gratiam necessariam. 1. Ad singula bona opera moralia fuit Gregorij 2. d. Prima. 28. q. 1. concl. 1. & 3. maxime ad 12. Qui dixit, existente cogitatione, & iudicio practico hominis de obiecto bono honesto præsentato voluntati, non posse hominē solo libero arbitrio cum concursu generali Dei se determinare ad bonū illud bene, seu virtuosè volendum, sed necessariam esse specialem Dei motionē gratis à Deo impressam voluntati, quæ sit qualitas quasi transiens, vel alia similis entitas, quæ & physicè cum voluntate talem actum efficiat, & voluntatem ipsam ad illum studiosè præstandum iuuat, atque determinet, ita vt sine illo adiutorio non possit voluntas facere talem actum, & ibi posito non possit aliter operari. Distinguit autem Gregor. hanc motionem à generali concursu, tum quia non est generalis, sed specialis tantum ad opera bona, & libera, tum quia in re ipsa concursus non distinguitur ab actione creaturæ, hæc autem motio est res ab illa distincta, tum quia per solum concursum facit Deus actum liberi arbitrij, non tamē determinat voluntatem creatam, nec facit, vt faciat, vt patet in actibus malis: per hanc autem motionem determinat voluntatem hominis ad actum bonum, & facit, vt faciat illum. Vnde concludit hanc motionem non esse debitam, quia nō est simpliciter necessaria ad operandum, ac subinde esse specialem gratiam. Nam Deus solum debet generalem concursum: ergo quando addit hanc motionem, gratis illam confert tanquam speciale donum, est ergo gratia, & speciale beneficium saltem quoad modū. Atque hanc opinionem sequutus est Capreol. in eadem d. 28. art. 1. concl. 2. & art. 3. ad argumenta contra illam, & Hispanens. art. 3. notab. 1. & 2. Videretur quidem sequi Dionys. Cytherci. in 1. dist. 17. q. 1. art. 1. concl. vlt. latius in 2. d. 25. q. 1. art. 2. dicit enim, liberum arbitrium non sufficere ad aliquam bonam actionem, sicut sufficit ad malam, sed indigere speciali auxilio: non verò explicat modum istius auxilij, refert tamen Gregorium, & ita videretur eius sententiam sequi. Quam etiam tenet Mai. 2. d. 28. quæst. 1. concl. 2. & 3. vbi eodem modo loquitur. Sic etiam refertur pro hac sententia Romę lib. de libert. oper. verit. 14. & 15. & alij, qui vt opinor, in alijs sensibus locuti sunt, ideoque eorum sententiam in sequentibus capitulis tractabimus.

Habet hæc sententia quædam fundamenta ceteris opinionibus, quas non probamus, communia: quæ ab authoritate sumuntur, eaque post nostrę sententiæ confirmationem, & aliarum opinionum confutationem, expendemus. Vnica ergo videtur esse ratio Gregorio maxime propria, quæ iam est tacta in superioribus: quia non potest actus esse bonus, nisi in debitum finem referatur, non potest autem referri in finem sine gratia: nam debitum finis est, vt propter gloriam Dei fiat, ad Coloss. 3. hic autem finis naturam superat: ergo. Atque hæc ratio habet fundamentum in Augustino libro primo, de Gratia Christi capit. vigesimo sexto.

Hæc verò sententia communiter refellitur ab authoribus, quos in sequentibus capitulis referam. Et mihi displicet, falsaque videtur. Primò quia rem occultissimam, & obscurissimam affirmat sine vilo authoritatis, vel antiquitatis fundamento, quod vel ex

Schola-

Scholasticis Theologis, qui Gregorium præcesserunt, vel ex Augustino, aut alijs Patribus, vel Concilij sumi possit. Quod patet: nam etiam ad actum supernaturalem talem modum gratiæ non requirunt, sed excitantem, & adiuvantem gratiam, quæ longè diuersa sunt; ergo multo minus ad naturales. Consequentia euident est, de antecedenti vero multa dicenda sunt infra, tractando de gratia efficaci. Secundo, destituta est illa opinio omni ratione fundata in intrinseca natura rei. Quæ enim reddi potest causa huius necessitatis magis ad actum bonum, quam ad actum malum? Nam hæc causa non potest sumi ex subordinatione, quam voluntas nostra habet ad Deum, tanquam causa secunda ad primam; nam eandem subordinationem, & essentialem dependentiam habet in eliciendo actum malo, quam habet in eliciendo bono, iuxta catholicam doctrinam Theologorum omnium, vno excepto Durando, cuius sententia tanquam erronea rejicitur in 1. 2. quæst. 79. Neque potest illa causa sumi ex libertate, & indifferentia voluntatis, ratione cuius videatur indigere determinari ad aliquid definite volendum: nam eandem indifferentiam, & libertatem habet respectu actus mali, & tamen ad illum determinatur, cum vult sine determinante extrinseco secundum Gregorium; ergo est par vtriusque ratio. Nec denique reddi potest causa ex ipsa differentia actuum, quia licet sit vnus melior alio, tamen vterque continetur sub naturali ordine, & habet talem proportionem ad naturales vires voluntatis, vt non excedat illas in ratione principij proximi, alioquin non esset actus naturalis, de quo tractamus, sed supernaturalis: nam in hoc fere consistit ratio supernaturalis actus, vt infra videbimus. Neque video, quòd aliud caput excogitari possit, vnde illa differentia nascatur; ergo nulla ratione fundatur.

Tertio habet illa sententia duas difficultates, quas in hac materia sæpè inculcare soleo, & insequentibus latè verbebo. Prima est, quia si illa motio est necessaria ad volendum bene, & alicui non datur, vt non raro euenit, quomodo quæso habet libertatem ad talem bonum actum eliciendum? Nam si ego non habeo necessaria principia volendi, nec est in manu mea, vt obtineam principium aliquod necessarium ad talem actum, profectò nec velle possum, neque simpliciter potestatem habeo, multo que minus moralem, in eo aut, quod non possum, liber non sum, quia libertas dicit potestatem ad vtrumque. Nec responderi hic potest, licet non habeam illam motionem, posse illam habere, & per me stare, quo minus habeam. Quid enim faciam, vt habeam motionem, quæ mihi non datur? Maxime enim deberem aliquid boni facere: at vero ad illud indigeo ipsa, vel alia motione, iuxta hanc sententiam, at nulla datur, vt supponimus: erit ergo impossibilis homini & actus bonus, & motio ad illum, quando ex se Deus illum non dat, vt plane contingit, in omnibus qui actu peccant. Secunda difficultas est, quomodo is, cui datur hæc motio, habeat libertatē quoad exercitium in actu illo efficiendo? Quia nec impedire potest motionem, si Deus illum dat, nam in illa recipienda mere passiuè se habet, neque illa recepta, potest non agere, nec suspendere influxum suum, vtrumque enim Gregorius fatetur. Ex illis autem duobus principijs sequitur necessitas simpliciter, quia est inuitabilis per liberum arbitrium, & antecedens cooperationem eius. Quæ nunc sufficiat attigisse, infra enim in gratiori disputatione de gratia efficaci copiosius tractanda sunt.

Concludo igitur, voluntatem humanam posse bene moraliter intra ordinem naturæ operari, sequendo dictamen aliquod rationis naturalis, sine speciali principio physico addito naturalibus potentijs hominis, & distincto à generali Dei concursu. Hæc est communis sententia Theologorum, quos infra referam, & iudicio meo conuincitur secunda, & tertia

Pars I.

ratione contra Gregorium factis. Eamque latius probauimus, 1. p. tract. 2. lib. 2. c. 15. & ideo nihil addere necessarium iudico, præsertim quia ex dicendis contra alias sententias hæc pars amplius confirmabitur.

Neque ratio Gregorij vim habet, quia illi satisfactum est in capitibus præcedentibus, vbi ostendimus, relationem ad finem supernaturalem, vel supernaturaliter cognitum, non esse necessariam ad honestatem moralem operis naturalis ordinis. Imo nec propria relatio operis in Deum formaliter, vel virtute facta per actum elicitum ipsius operantis, necessaria ad honestatem moralem operis, & licet esset, posset intra ordinem naturæ sufficere, vt dixi. Alia verò Gregorij argumenta alijs opinionibus communia sunt, & in sequentibus tractabuntur, vt dixi.

Quæri autem potest, an illa motio, quam ponit Gregorius, esto necessaria non sit, possit à Deo cum utilitate accipientis tribui. Respondeo, duobus modis cogitari posse motionem illam, primò subiectam libero vsui voluntatis, secundo ita dominantem volutari, vt illi non possit resistere. Priori modo non videtur dubium, quin sit possibilis, & utilis. Possibilis quidem, quia nulla ostenditur repugnantia, seu implicatio contradictionis, siue talis impressio fiat per modum habitus, siue per modum qualitatis transeuntis, vt est vulgaris opinio, de qua nunc non disputo, in sequentibus enim locus commodior occurret. Utilis autem erit talis motio, quia inclinabit voluntatem ad honestum, & augebit efficacitatem eius, & non tollet libertatem, quia ponitur subiecta vsui eius, quæ subiectio in hoc consistit, vt illa posita, sit in manu voluntatis, elicere, vel non elicere actum, ad quem illa inclinat. Cum enim illa ponatur distincta ab actu, & principium eius, nihil obstat, quo minus illa posita, non sequatur actio voluntatis, propter libertatem eius. Gregorius vero alio modo posuit motionem illam, scilicet, vt necessariam ad bonum opus, & vt necessitatem quandam compositam (vt vocant) & antecedentem, inferentem voluntati, quia illa motione posita necesse est, vt consentiat. Hoc autem modo censeo, illam non esse possibilem cum utilitate morali, quia censeo tollere libertatem, si subiecta qua omnis moralis utilitas pendet, vt constat. Motionem autem illam inferentem necessitatem antecedentem, libertatem tollere probatum est in tertia ratione contra Gregorium, cui nihil hætenus responsum est, quod intelligi satis possit, vt iterum in sequentibus ostendam. An verò sit possibilis talis motio, saltem tollendo libertatem actus, & moralem utilitatem, necessitatem inferendo voluntati, in prolegom. 1. cap. 4. & 5. disputatum est.

CAPVT X.

Ad singula opera bona moraliter, non esse necessariam cogitationem, vel inspirationem in sua entitate maiorem, seu meliorem, quam sine auxilio gratiæ haberi possit.

TRACTANDA sequitur altera opinio, quæ ad omnes, & singulos actus morales naturalis ordinis requirit specialem gratiæ motionem diuinitus additam intellectui, vel voluntati, vltra omnem cogitationem, & præuiam motionem, quæ per causas fieri possit. In quo conuenit hæc sententia cum præcedenti, & præterea in hoc, quod ponit hanc motionem, vt distinctam ab actu libero voluntatis consentientis, & à concursu generali Dei, qui in ipso actu essentialiter includitur, & non censetur pertinere ad gratiam, sed esse debitum naturæ. Differt autem hæc sententia in multis à præcedenti. Primò quia ponit hanc præuiam motionem in aliquo actu vitali intellectus vel voluntatis, quæ sit vel cogitatio boni honesti, vel aliqua

Z

specialis

Secundo
quia desti-
natio ratio-
nis.

4.
Tertio ab
inconueni-
entia duplici
difficultatis.
Prima diffi-
cultas.

Excluditur
enim.

Difficul-
tas.

5.

Vna senten-
tia inueni-
tur.

6.
Ad rationem
pro Gregor.
in num. 2.

7.
An prædicta
motio sit pos-
sibilis, & vo-
luntatis, esto de
talis, esto de
factio non de-
tinetur
Respon. af-
firm. si motio
ponatur sub
iecta vsui li-
bero.

Secus vero
si subiecta
qua non po-
tatur.

1.
Opinio con-
traria asser-
tione situi.
Eius conue-
nientia cum
præcedente
Gregorij.

Eius item
differentia.

Secunda.

specialis illuminatio circa talem cogitationem, vel suavitatis aliqua indita voluntati per modum simplicis affectus. Gregorius autem non ponebat motum vitalem (ut sic dicam) sed impulsu quendam à solo Deo voluntati sine efficientia eius impressum. Secunda differentia est, quia Gregorius ponebat illum influxum, ut per se efficientem physice actum bonum voluntatis, hæc autem opinio non tribuit hanc physicam efficientiam illis actibus præiis, quia censet voluntatem cum cōcursu generali esse sufficientem principium physicum talis actus, sed requirit illam motionem ut moraliter inducentem, & attrahentem voluntatem. Tertio differunt, quia hæc opinio non dicit, voluntatem determinari omnino ab illa motione ex natura eius, sicut Gregorius de sua motione fingeat.

Tertia.

2.
Opinio exp-
latur.

Hanc ergo speciale motionem moralem requirit hæc opinio ad singulos actus bonos, quia licet præcedat in intellectu aliqua naturalis cogitatio boni honesti, particularis, & practica, à sensibilibus obiectis cum cōcursu generali Dei excitata, & de se alliciens voluntatem ad tale bonum amandum, nunquam voluntas talem amorem, vel actum bonum sine aliqua morali culpa eliciet, nisi Deus speciali modo, & ultra naturalem actiuitatem externorum obiectorum intellectum illuminet, aut dirigat, vel efficacius excitet, vel voluntati speciale boni dilectionem, vel affectionem imprimat, & tollat impedimenta, quæ determinationem voluntatis possent impedire. Et ideo vocat hæc opinio hanc motionem specialem gratiam adiuvantem, necessariam ad singulas operationes honestas, ita ut voluntas, si illa gratia careat, infallibiliter peccet. Dicit autem potest illa gratia naturalis in substantia, seu ordinis naturalis, tū quia per se nec ad supernaturalem finem ultimum, aut proximum, nec ad supernaturalem actum ordinatur, tum et, quia non repugnaret fieri per causas naturales, si ad illum effectum fuissent dispositæ, & applicatæ. Et nihilominus vocari potest gratia supernaturalis quoad modum, quia & datur sine proprio debito, quod in ipsa natura, vel in dispositione causarum naturalium præcedat, & consequenter datur modo præternaturali, quia tunc non occurrerant causæ secundæ, à quibus effici posset. Neque est dubium, quin hoc gratiæ sit possibile, & si datur, fore valde utile ad bene operandum; quod vero sit etiam necessaria ad singula bona opera moralia in presenti statu naturæ lapsæ, prædicta opinio affirmat, intelligi autem debet, nisi Deus altiore modum auxilij, & gratiæ ad eadem opera efficienda conferre velit, ut per se clarum est.

3.
Tribuitur
Marfilio, sed
immerito.

Hæc sententia tribui solet Marfilio 1. quæst. 20. art. 3. Sed si attente legatur in dubio 1. tota conclus. 4. præsertim in versiculo, *Ad hanc rationem*, & tota conclus. 5. solum requirit illud speciale auxilium ad operandum honeste semper, vel regulariter, & vincendum graues tentationes, non vero ad singula opera. Imo respondendo ad rationem quandam factam contra necessitatem talis auxilij, inquit: *Quauis ita sit sicut assumitur quoad aliquam scilicet, quod Deus, dando naturam anime intellectus simul dat lumen naturale ad desiderandum, & assensendum verò, & inclinationem ad bonum, Deo dirigente per influxum communem, &c.* Post peccatum verò (dicit infra) non sufficere hunc influxum communem, quia natura lapsa, non est tam potens in naturalibus sicut integra, Alias (inquit) *posset nunc resistere omni tentationi, sicut antea poterat.* Non ergo loquitur de singulis operibus, nec totus discursus ad hoc deducit.

4.
Tribuitur
Clichto &
Roffin qui
tamen expli-
cantur.

Magis videtur huic sententiæ assensire Clichtou. in Damasc. lib. 2. de Fid. cap. 30. Dicit enim cum Leonardo Aretino, Dialog. de Moribus, quem citat, *omne opus bonum à Deo esse ut præcipio aut hore*, Quod sane, cum distributione accommoda, verissimum est; postea vero videtur explicare de Deo ut specialiter illuminante, & adiuvante per gratiam. Idem clarius Roffen. art. 36. contra Luther. §. *Neutrum sanepotest*, & §. *Verbofusus*,

& §. *Quāquam*, quia putat, alias sequi, posse hominem sine gratia per solum liberum arbitrium ad gratiam præparari, saltem remotè, & de congruo. Quod tamen non sequitur, ut i. p. dixi, & in sequentibus latius est ostendendum.

Eandem sententiam sequitur Castro contr. Hæres. verb. *Gratia*, hæres. i. ubi hanc conclusionem tertiam ponit, quam catholicam appellat, *Liberum hominis arbitrium, ex sola sua potestate, addita etiam illi communi, generali Dei concussione, non potest sine aliquo Dei speciali mune auxiliij bonum aliquod operari: quoniam semper circa illud præcedit quedam motio, & attractio, aut inspiratio, vel ali-quod donum naturæ super additum, quod ipse Deus, quibus illi placet, donat.* Vbi sine dubio loquitur de singulis operibus, & videtur etiam loqui de homine simpliciter, & in quocunque statu, nam ratio eius ita procedit. In probationibus aut confusè valde loquitur, nam quæ procedunt de supernaturalibus, vel meritorijs operibus, quæ de naturalibus, unde non improbabilius dici potest, solum de prioribus sententiam protulisse, tum quia in viro sapiente, mens censetur esse cōsentanea probationibus, tum quia solum docere intendit, quod catholicum est, & necessariū ad confutandum errores, alias immeritò conclusionem illam catholicam vocaret, tum quia in discursu declarat, liberum arbitrium non posse sine speciali Dei motione operari aliqd verè bonū, in quo videtur alludere ad modum loquendi Augustini supra indicatū, & interius amplius explicandum. Et ne quis dicat, per verè bonum, solum intellexisse opus ita bonum, ut nullam habeat circumstantiam malam, inferius ait, sine gratia non posse hominem bonum opus facere, quod ad vitam perducit æternam.

Fundamentum huius sententiæ sumitur præcipue ex testimonijs Augustini, & Patrum, ac Concilio. Testimonia vero, quæ post illum de hac materia loquuti sunt: hæc sunt, quia generaliter pro omnibus sententijs, quæ diuersis modis hoc speciale auxilium requirunt, afferuntur, postea tractantur. Ratio vero sola est, quæ resultat ex difficultate bene operandi post peccatum originale, quæ partim oritur ex fomite, & concupiscentia, quæ semper infestat; partim ex ignorantia, præsumptia, vulnere, ratione cuius homo vel ignorat, quid agere expediat, vel leuiter illud confiderat, cumque obiecta sensibilia, & corporalia bona propinquius, & vehementius moueant, difficillimum est, practice rectè, & efficaciter iudicare, & imperare operationem honestam, & puram ab omni macula, ideoque nisi Deus specialiter regat, & dirigat gressus hominis, & illum ad bene operandum adiuuet, nunquam poterit actum vniuersum bonum efficere. Aliæ rationes, quæ hic afferri possent, communes sunt alijs opinionibus, & ideo illas nunc differo.

Ex hoc vero fundamento sequitur, authores huius sententiæ idem esse dicturos, si consequenter loquantur de homine in statu purorum naturalium creati, quia in illo per se loquendo, non esset minor ignorantia, nec maior difficultas ex parte concupiscentiæ, ut supra probatum est: procederet ergo tunc eadem ratio, eademque necessitas locum haberet. Procedit etiam illa sententia non tantum in homine lapsi in statu peccati originalis, aut mortalis existente, sed et in homine lapsi iustificato, quia soli habitus infusi parum, vel nihil minuant difficultatem fomitis, nec iuvant ad illam vincendam, nisi actu operentur, vel ali-quod actuale auxilium illis addatur. Secus vero esset in statu naturæ integræ, vel iustitiæ originalis, siue statu naturæ includentis gratiam, siue non includentis, quia donum iustitiæ originalis, vel integritatis tolleretur dictam difficultatem, & ita cessaret ratio facta, & consequenter necessitas, quæ ex sola illa oriri dicitur. Nam si affirmatio est causa adæquata affirmationis, negatio erit negationis, quod à fortiori constabit ex dicendis.

Nihilominus dico sicut in titulo aperui non esse necessarium tale auxilium speciale dicto modo explicatum ad

tum ad omnes, & singulas operationes bonas bene moraliter faciendas, absque vlla circumstantia mala. Imò & contrariò, posse hominem lapsum per rationem, & liberum arbitrium cum communi concursu Dei sine alio auxilio specialis inspirationis, aut maioris motionis, quam sit natura debita, aliquod opus morale simpliciter honestum operari. Hæc est communis sententia aliorum authorum, quos supra retuli, & videtur mihi omnino vera. Fundamentum est, quia prædicta sententia ratione est destituta, & nulla supernaturali auctoritate fulcitur, hæc autem assertio, & ratione naturali efficaciter ostenditur, & est magis consentanea Scripturæ, & Patribus; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia vnum opus morale honestum, non excedit lumen rationis naturalis, nec efficacitatem naturalem voluntatis liberæ, ergo possunt tales potentie conuenienter, & rectè intra ordinem naturalem, operari eum communi infuentia primæ causæ. Antecedens euidentius. Consequentia verò probatur, quia non semper, in omni tempore, loco, & occasione occurrunt impedimenta, quæ cogant, vel rationem ad iudicandum prædicè, vel voluntatem ad eligendum cum aliquo defectu erroris, vel malitiæ, vt explicabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ.

Atque hæc ratio valde confirmatur in homine in puris naturalibus, quia incredibile est, non posse in illo statu facere aliquod opus naturæ suæ proportionatum, cum omnes res naturales hoc possint cum generali concursu; ergo cum eodem concursu idem posset homo, tum quia non est peioris conditionis, tum etiam quia ille status non ita postulat gratiam, sicut honestam operationem, quia operatio est debita secundum intrinsecam facultatem, & inclinationem naturæ; gratia verò minime, sed extrinsecus aduenit, non solum quando est supernaturalis ordinis, sed etiam vt esse potest speciale donum non debitum naturæ; illi additum intra eundem ordinem, vt ex dictis in proleg. 4. constat. Deinde potest idem confirmari ex dictis c. 1. & 2. de cognitione veri speculatiui, & practici. Nam rationes, quæ probant aliquam veritatem naturalem tam practicam, quam speculatiuam posse cognosci per naturales vires intellectus, cum proportionem probant bonitatem aliquam honestam ordinis naturæ posse fieri per naturales vires voluntatis, quantum est ex parte difficultatis. Quia licet regulariter frequentius occurrat difficultas in operando bonum, quam in cognoscendo verum, non tamen semper; imò aliquando difficilior est, cognoscere aliquod verum, quam aliquod bonum operari, & nihilominus vis rationis, & diligentia humana interdum superat illam difficultatem in veteri cognitione; ergo etiam poterit superare aliquam, quæ sapientius est, in volitione alicuius honesti boni.

Vltimum confirmatur ex fundamento contrariæ sententiæ, eiusque responsione. Nam difficultas fomitis, quæ in eo consideratur, non est talis, quæ singulos actus reddat moraliter impossibiles; ergo non potest inducere necessitatem gratiæ ad singulos actus. Antecedens videtur euidentius ipsa experientia, præsertim si sumamus actus honestos, parum, aut nihil repugnantes appetui, vt sunt v.g. honorare aliquando parentem, dicere aliquam veritatem, paruum elemosynam facere, & similes. Et licet appetitus repugnet, non semper cum vehemēti affectu, magnavē repugnantia; aliunde verò etiam voluntas habet naturalem, & maiorem inclinationem ad honestum; ergo pensatis omnibus, nulla est ibi impossibilitas moralis. Immerito autem queritur, cur debeat voluntas fieri in obiectum honestum? Quia honestas est ratio sufficiens, & si attentè consideretur, vt potest, multum mouet voluntatem. Prima autem consequentia probatur, quoniam illa duo quasi correlatiua sunt. Quia necessitas adiutorij specialis fundari non potest, nisi in impossibilitate actus respectu principij

Pars I.

tali adiutorio destituti. Igitur licet illud genus gratiæ vtilissimum sit, & ad supernaturales actus necessarium; respectu naturalium non habet necessariam connexionem quoad singulos actus. Quod autem hæc sententia sit etiam doctrinæ Patrum consentanea, in sequentibus ostendetur.

CAPVT XI.

Proponitur tertia sententia, tertiusque modus explicandi auxilium gratiæ ad singula opera moralia necessarium.

Post authores in tribus præcedentibus capitulis allegatos. P. Vasq. 1. 2. disp. 190. latissime defendit sententiam asserentem esse necessarium proprium auxilium gratiæ, per Christum datum, ad singula moralia opera naturalis ordinis. Et quanuis pro sua sententia referat omnes authores à nobis pro alijs opinionibus relatos, ipse tamen nouo quodam modo explicat hanc gratiam, quem ab alio antiquiore scriptore traditum non inuenio. Nam ipse non requirit in voluntate gratiam aliquam, vel motionem, seu actionem specialem Dei ad talem actum voluntatis præter concursum generalem, quia imprimis refutat motionem determinantem à Gregorio propositam. Deinde nec aliud principium per se physicum, præter voluntatem, docet esse necessarium, quia voluntas habet sufficientes vires causæ proximæ, & principalis respectu talis actus. Neque etiam postulat affectum aliquem simplicem, quæ præcedere in voluntate simpliciter necessarium sit; & merito, quia cum voluntas per se sit sufficienter proportionata tali actui, potest illum immediatè efficere, si obiectum illi conuenienter sit per cogitationem, & iudicium intellectus propositum.

Totam ergo hanc gratiam ponit in cogitatione sancta, seu boni honesti: nam hæc necessariò præcedere debet actum honestum voluntatis, cum nihil sit volitum, quin præcognitum: ideoque non est in hominis voluntate illam sibi præparare, cum antecedit hominis voluntatem, ideoque debet ab extrinseco agente provenire, à solo autem Deo preparari potest, & ideo illi tribuenda est. Quod etiam cognouisse videtur Aristot. lib. 7. Ethicæ ad Eudemum circa finem, ubi querit, an fortuna causa sit, vt quid, & quando oporteat concupiscatur. Respondetque affirmando, & declarando, causam illius fortunati effectus, non esse nisi Deum. Et primum probat, dicens: Neque enim consultans consultauit, & hoc consultauit, sed principium est quoddam, neque cogitans cogitauit id prius cogitare, atque in infinitum eiusmodi fiat progressio. Neque igitur considerandi, tum actum principium, neque considerandi, consilium. Quid igitur aliud, nisi fortuna? Secundum autem probat dicens. Patet autem sic esse, quemadmodum in vniuerso est, & vicissim cuncta in illo, mouentur enim omnia ab inexistente in nobis numine. Rationis autem non ratio, sed præstantius quoddam est principium, quid autem scientia præstantius est, nisi Deus.

Ex quibus verbis intelligi potest hoc procedere de prima tantum cogitatione, à qua consultatio, de actu honesto efficiendo incipit, siue in principio rationalis vitæ, seu vsus rationis, siue in cuiusque diei initio, vel quotiescunque homo aut à somno excitatur, aut de quacunque speciali deliberatione incipit cogitare, talis enim prima cogitatio reuera non est in potestate voluntatis, & ideo necesse est, vt à principio extrinseco proveniat, vt cum Aristotele docuit D. Thomas 1. 2. quæst. 9. art. 4. Nam intellectus potest moueri sine præuia motione voluntatis, voluntas autem, non potest moueri sine præuia cognitione intellectus, & inter cognitionem, & volitionem non potest esse processus in infinitum, ideoque necesse est sistere in prima cogitatione, quæ non sit à voluntate. Post primam autem cogitationem sufficientem, vt voluntas

Z 2 liberò

libere moueatur, iam tunc potest homo se ipsum mouere ad alia cogitatione, vel iudiciu, & consequenter ad alios actus bonos; nihilominus tñ quia in huiusmodi progressu prima cogitatio preit primam voluntatem, & hæc prima voluntas applicat intellectum ad secundam cogitationem, ex qua nasci potest secundus actus voluntatis, & sic deinceps; ideo omnes huiusmodi actus intellectus, & voluntatis, tandem ad Deum tanquam ad primum motorem reducuntur. Et simili ratione, si prima illa cogitatio pertinet ad Dei gratiam, etiam secunda bona cogitatio, licet proximè sit ex applicatione voluntatis, nihilominus etiam est ex gratia, quia illa prima voluntas, quæ applicat intellectum ad cogitationem sanctam, donum gratiæ est, & ideo secunda etiam cogitatio est gratia pro gratia, & sic de cæteris. Ideoque dicti authores totam hanc rationem gratiæ ad primam cogitationem sanctam, quæ in nostra potestate non est, reuocant.

4. *Potest tamē mediātibz causis secundis immitti.* Secundò est considerandum, nõ esse necessarium, vt Deus immediatè per se ipsum illam primam cogitationem immittat: nam potius in his actibus ordinis naturalis id rarum est, quia ordinariè hos naturales effectus operatur Deus per causas secundas, quando commodè fieri potest. Regulariter verò potest hæc bona cogitatio honesta, & naturalis excitari per obiecta sensibilia, naturale lumen intellectus mouentia medijs sensibus, ipsa verò obiecta interdum sensibus externis occurrunt per ordinarium cursum rerum, & causarum naturalium, & interdum per homines, vel Angelos possunt applicari, aliquando fieri potest hæc motio, media sola imaginatione, mota à phantasmatibus internis, excitatis etiam, seu applicatis vel per Angelos, vel per aliam causam naturalem humores corporis mouentem, vt idem Valseque generaliter explicat 1. 2. disp. 38. cap. 3. & specialiter de honesta cogitatione in dicta disp. 190. cap. 12. & in disput. 189. cap. 15. & 16. Quia verò & cursus ipse causarum secundarum, & ordo, ac dispositio earum, à quo procedit hæc excitatio intellectus ad honestam cogitationem, provenit etiam ex dispositione diuinæ providentiæ, & non sit sine actuali influxu ipsius Dei, ideo illi tanquam primario fonti illa cogitatio tribuitur. Hæc autem necessitas tota reducitur ad generalem concursum primæ causæ cum secundis, & ad providentiam etiam generalem Dei circa res omnes vniuersi. Vnde etiam fit, vt illa prima cogitatio honesta, in sua entitate naturalis sit, & per ordinarium cursum naturæ cum generali influxu, & providentia fiat, nihilque aliud requirit nisi aliquid speciale in ea inueniatur.

5. *Item potest sancta cogitatio non esse efficax aliquando.* Vnde est terriò considerandum, non ad omnem honestam cogitationem proponētem obiectum voluntati, vt recte velit, sequi statim actum voluntatis bonum & studiosum, sed interdum sequi, interdum non sequi, pro libertate voluntatis. Vnde fit, vt cogitatio honesta interdum esse possit congrua, interdum non congrua: congrua vocatur, quando habitura est effectum bonæ voluntatis: non congrua vero, quando stante illa non sequitur effectus. Vnde fit, vt ad eliciendū actum bonum moraliter, non quælibet honesta cogitatio satisfaciat, sed requiratur congrua, & accommodata, vt cum effectu determinet liberum arbitrium de se indifferens. Nam cum contingat, habere cogitationem honestam, & sufficientem ad operandum bonum, & non velle illud, vt diximus, profecto ad operandum cum effectu bonum actum, necessaria est cogitatio congrua. Talis autem cogitatio est donum Dei, quia non potest in nobis fieri sine operatione diuinā, & non est donum naturæ debitum, quia multis non datur sine vilo miraculo, & nihil immutando naturalem ordinem; ergo est donum Dei gratis datum, & hoc est gratia.

6. *Fundamentum.* Fundamentum præcipuum ex ipsa rei naturæ sumptum, & quasi necessario discursu elicatum, est illud, quod ex ipsa declaratione opinionis statim patet. Et

declatur amplius ex differentia, quam D. Th. q. 14. de verit. ar. 14. considerat inter agentia naturalia, & libera; quod naturalia sunt determinata ad vnum, & ideo ex parte Dei solum requirunt ad suas actiones Dei cooperationem per generalem concursum, seu influentiam in ipsummet effectum, & actionem naturalis agentis. Agentia vero libera & rationalia, quia indifferentia sunt, indigent ante suam actionem, & præter concursum ad illam, aliqua causa mouētē voluntatem, quæ causa necessario esse debet extrinsecā ipsi voluntati, quia eius motio antecedit omnem voluntatis actionem; ergo talis causa non est nisi Deus, vel immediatè mouens mentem, vel saltem per causas externas. Vterius vero motio illa antecedit, etiam est (vt sic dicam) indifferens, saltem generatim sumpta, quia interdum est congrua, interdum non congrua, quod autem talis, vel talis sit, non provenit ex industria, seu electione ipsius hominis bene operantis, quia illa motio antecedit eius voluntatem, & consequenter industriam, & electionem eius, nec etiam provenit casu, saltem respectu Dei; ergo provenit ex diuina providentia ita ordinante causas secundas, vt homines congruè moueant ad operandum bonum rectè, & omnino honestè. Hæc autem providentia nõ est homini debita ex vi creationis, quia saluo creationis beneficio, & toto ordine naturalis providentiæ, posset homo nunquam excitari congruè, sed ad summum sufficienter: ergo talis cogitatio est beneficium diuinum non debitum, sed præter debitam providentiam, & hoc est beneficium gratiæ.

7. *Fundam. 7.* Huic autem fundamento additur aliud Theologicum, quod in hac materia primariū est, & prædictum auctorem induxit ad illum modum gratiæ admittendum. Illud vero est, quia necessario fateri debemus, omne opus bonum morale, cuiuscunque ordinis, gradus, seu qualitatis existat, esse ex gratia Dei, & in natura lapsa esse ex gratia Redemptionis Christi: sed pro singulis bonis operibus moralibus ordinis naturalis, non inuenimus, nec cogitari potest alius modus gratiæ, qui verisimili ratione ostendatur necessarius, vt probant adducta contra priores sententias: ergo necessario est dicendum, & illam cogitationem congruam esse veram gratiam, & esse necessariam ad bene operandum. Consequentia cum minori patet ex dictis. Maior autem probatur multis testimonijs, & rationibus ex illis deductis, quæ in sequentibus capitulis expendemus, vt illis etiā satisfaciamus, quia nonnulli iuniores conquirentur, quod in 1. par. quasi illorum testimoniorum efficacitatem timendo, vnico fere verbo illa expediuerimus.

8. *Fundam. 8.* Ex hac vero assertionē sic explicata inferunt primo defensores eius, esse necessariam hanc gratiam specialem ad omnia opera moralia: non solum in homine lapsa, sed etiam in puris naturalibus, & in homine lapsa sanato per gratiam habitualementem, & in statu naturæ integræ, & originalis iustitiæ, imo etiam in Angelica natura. Ratio est, quia fundamentum necessitatis huius gratiæ commune est omni naturæ intellectuali creatæ, & locum habet in omni statu eius: quia illud fundamentum non est nisi necessitas præmotionis voluntatis liberæ, quæ moueri potest cogitatione congrua, & incongrua, quæ indifferentia, & necessitas communis est omni naturæ rationali, & omni eius statui, nec potest determinari quoad congruitatem antecedentis cogitationis, nisi à Deo, seu per eius providentiam, quæ nulli naturæ, vel statui viatoris est debita. Quia semper rationalis natura in omni statu est capax cogitationis congruæ, & incongruæ, & non potest alterutram sibi eligere, vel præparare, ergo gratis à Deo donatur, & ita est gratia.

9. *Interdum tamen diff. 9.* Constituitur autem differentia in primis inter naturam rationalem ordinariam à Deo ad finem supernaturalem, vel tantum ad finem proportionatū naturæ. Quia si natura recipiens illud beneficiū cogitationis congruæ non sit ordinata ad supernaturalem finem, cogita-

cogitatio quidem illa erit gratia gratis data, distincta à beneficio creationis, quia non est debita ratione illius. Est tamen naturalis, quia neque in se, neque per ordinem ad finem ultimum, vel ad aliquem effectum excederet naturalem ordinem, sed solum in ratione indebiti beneficii, & ideo dicitur gratia naturalis. At verò in natura ordinata ad finem supernaturalem, & maxime in iustificata, illa cogitatio esset gratia supernaturalis, simpliciter loquendo, non ratione substantiæ, nec alicuius entitatis, aut modi physici, ut ex dictis est euidentis, quia in sua entitate, vel modo intrinseco nihil habet, quod non pertineat ad ordinem naturæ, & per naturales vires intellectus moti per species naturales fieri possit; sed dicitur supernaturalis gratia quoad quandam moralem modum, tum quia datur in ordine ad salutem æternam, & supernaturalem finem, tum quia esse potest principium vel supernaturalis meriti, si sit in homine iusto, vel aliquis initium, & dispositionis ad gratiam supernaturalem, si sit in homine peccatore. Quæ differentia, & ratio eius, tam in Angelo creato in pura natura propter suum finem naturalem, vel ordinato ad supernaturalem beatitudinem, quam in homine existente in natura integra pura ex parte finis, vel ordinato ad eandem supernaturalem beatitudinem, & creato in supernaturali iustitia, vel sine illa, intercedit, ut facile constat ex dictis.

10. In homine autem lapsò, prout nunc nascitur ex Adamo semper illa cogitatio congrua habet rationem gratiæ supernaturalis, quia talis homo, licet sit iniustus, ordinatus est ad finem supernaturalem, & ita omnis talis cogitatio propter eundem finem datur, & habitura est effectum conferentem aliquo modo, siue per modum meriti, siue per modum remotæ dispositionis ad consecutionem illius finis, vel supernaturalis salutis. Ultra hanc vero rationem gratiæ est alia specialior in homine lapsò, quæ neq; in statu puræ, vel integræ naturæ, vel innocentie, neque in Angelis inuenitur. Nam per originale lapsum tota natura humana facta est indigna omni cogitatione congrua bene operandi, & constituta est de se, in termino damnationis, ubi nihil bene operaretur, nisi per gratiam redemptoris præuenta esset, ne in termino illo relinqueretur. Et ideo auxilium talis cogitationis non tantum ad gratiam Dei, sed etiam ad gratiam redemptionis pertinet, quia nisi propter Christum remitteretur illa pœna, vel indignitas ex originali peccato contracta, non daretur talis cogitatio. Atque ita & in ratione gratiæ est specialior, quia non solum est concessio beneficii indebiti, sed etiam est remissio supplicij debiti, seu concessio boni, cuius carentiam homo merebatur: & in ratione etiam beneficii supernaturalis est specialius, quia est fructus redemptionis, quæ maxime supernaturalis est, & ideo omnis gratia Christi, quæ nunc datur hominibus, supernaturalis censetur.

11. Hæc autem differentia, quæ in homine lapsò consideratur, in Angelo locum non habet, quia post lapsum redemptionem non habuit, sed ad terminum damnationis immediatè post lapsum transiuit, in quo termino nullam congruam cogitationem bene operandi habet, quia nihil boni operatur, ut suppono. Posset autem differentia illa locum habere, & considerari in homine lapsò, post puram tantum, vel integram naturam, id est, in homine non ordinato ad finem supernaturalem, sed ad solum finem naturalem, qui post statum, in quo conditus est, mortaliter peccauit: ille enim etiam fieret indignus omni bona cogitatione congrua ad honestè operandum, consequenter loquendo in illa sententia, quia est eadem ratio. Et ideo cogitatio congrua, si postea illi daretur, esset specialis gratia intra ordinem naturalem, quia non solum esset non debita, sed potius eius carentia esset debita, & præterea de se ordinaretur ad remissionem prioris culpæ, & esset aliquis

Pars I.

via, vel dispositio ad illam, & ita esset gratia aliquo modo non naturalis, quia remissio peccati mortalis de se est opus non naturale. Vnde beneficium illud in se naturale, ordinatum ad finem aliquo modo supernaturalem, etiam esset specialior gratia in ratione supernaturali, quam si daretur homini puro, vel integro nondum lapsò. Et hæc tenus de hac opinione quoad exactam declarationem eius.

CAPVT XII.

An cogitatio honesta, quæ habet effectum bonæ voluntatis, sit semper melior, quàm illa cogitatio, quæ illum effectum non consequitur.

Q Via superior opinio multa includit, ex quibus aliqua vera esse censemus, alia distinctione indigere, alia verò non placent, & inter ea, quædam possunt de solis vocibus, alia de re ipsa diffusionem continere; ideo priusquam in principali puncto nostram sententiam proponamus, operæ pretium duximus omnia prædicta diligenter expendere, & non solum rem, sed etiam verba, & eorum usum exponere, quoniam ad intelligendam doctrinam Patrum, & Conciliorum, de necessitate gratiæ multum referre existimamus. Cum ergo præcedens opinio totam necessitatem gratiæ in cogitatione honesta, naturali, & congrua constituat, de illa prius in hoc capite considerabimus, qualis in se sit, & quomodo à Deo procedat, quatenus congrua est: in sequenti autem videbimus, an veram rationem gratiæ habeat, vel habere possit. Primò ergo certum esse statuimus, Deum non solum operari ad actus honestos naturales voluntatis, cooperando cum illa, id est cōcurrente ad ipsam met actionem volendi honestam, per modum causæ primæ, sed etiam antecedenter, mouendo voluntatem medio obiecto honesto, per conuenientem cogitationem proposito. Itaque sicut infra de operibus proprijs gratiæ supernaturalis dicemus, requiri ad illam excitans, & cooperans auxilium, ita cum proportionem intelligi debet ad honestum velle, necessarium esse, & conuenientem concursum, & præuiam motionem medio intellectu, per cogitationem eius.

Hoc apertè tradit D. Thomas quæst. 109. artic. 1. & quæst. 24. de Verit. artic. 14. Capreol. in 2. distinct. 29. Idem dicitur artic. 1. Hispanens. distinct. 28. quæst. 1. art. 3. notab. 2. & auctoritate, sequentib. & Abulens. in cap. Matth. 19. quæst. 178. ad 6. Vbi rectè aduertit, illa duo, scilicet cooperatione, & pramotionem Dei ex diuersis principijs esse necessaria, & ideo etiam diuerso modo in Deum reduci. Nam cooperatio Dei est necessaria ob dependentiam essentialem, quam omnis entitas participata habet ab ente per essentiam, & hinc est, ut illa cooperatio necessariò sit immediatè ab ipso Deo in genere causæ primæ, quia dependentia illa essentialis dicit immediatam habitudinem ad Deum. Vnde etiam fit, ut necessariò conueniat omnibus, & singulis bonis operibus voluntatis. At verò pramotio Dei, quæ est per cogitationem honestam, non fundatur in essentiali dependentia actuum voluntatis à Deo, sed in naturali ordine facultatum intellectus, & voluntatis, qui prouenit ex naturali conditione voluntatis, quæ non potest moueri, nisi ab obiecto præcogitato ab intellectu.

Ex quibus intelligitur, necessitatem huius motionis præuiæ respectu actus voluntatis vltra intrinsecum concursum cooperantem Dei, non esse propriam actuum bonorum, sed in malis etiam reperiri. Quia etiam volitio turpis procedit ex cogitatione aliqua, quæ voluntatem inducat ad talem actum; nam voluntas non minus in malis actibus, quam in bonis pendet à cogitatione intellectus, quia non magis potest ferri in malum non præcognitum, quam in bonum.

*Discremen
tamen in
tercedit.*

num. Hæc verò interuenit differentia, quod cogitatio excitans ad actum moraliter bonum, esse debet de bono honesto; sub tali ratione boni, cogitatio verò excitans ad prauum actum est de malo sub ratione alicuius boni inferioris; neque necesse est, vt turpitudinem annexa actualiter consideretur; quia voluntas non fertur in malum sub ratione mali, neque actus eius est prauus solum, quando fertur in obiectum consideratum vt prauum, sed satis est, vt feratur in obiectum, quod est prauum, siue actum consideretur vt tale, siue non; considerari autem possit, & ex negligentia, vel industria omittatur, vt liberius possit voluntas in illud ferri. Atq; ex hac differentia nascitur, vt cogitatio bona mouens ad honestum actum tribuatur Deo tanquam authori eius, quia non solum ad eam concurrunt vt prima causa, sed etiam illam per se intendit, & per suam diuinam prouidentiam causam ita disponit, vt ergo bonam cogitationem excitent, & cum illa etiam per se concurrat ad mouendam voluntatem ad bonum actum, quia illa etiam motio bona est, & per se ab honesta cogitatione causatur. Cogitatio autem turpis, licet etiam sit à Deo, vt à prima causa concurrente ad illam, non tamen illi tribuitur vt authori, quia non ab eo intenta, nec propter illam alias causas disponit, sed permittit, eam sequi, licet prauideat securitatem ex talibus causis, propter alios fines ita dispositis. Multoque minus est à Deo illa cogitatio, vt mouens ad malum, seu motio eius ad malum, quia reuera non mouet ad malum, vt tale est, sed ad bonum, quod solum est à Deo; reliqua verò quæ ex defectu hominis inde sequi possunt, tantum sunt à Deo permissa.

4.
*Cogitatio
honestæ est
peculiare
Dei benef.*

Ex quo vltius sequitur, cogitationem honestam esse peculiare Dei beneficium non solum, quia per generale concursum ab eo fit, sed etiam quia ipse prouidit, & disposuit causas, ex quibus illa sequitur, hoc etiam Deo intendente, & volente. Quod non solum est verum, quando illa cogitatio habitura est effectum bonæ voluntatis, sed etiam quando illam non est consecutura. Quia excitari ad bonum, de se commodum est homini, & ipsamet cogitatio honesta per se est magna perfectio hominis, ergo est beneficium Dei, à quo confertur, siue habitura sit vltiorem effectum, quem Deus ex se cupit, siue ex parte recipientis impediendus sit talis effectus, hoc enim Deo non tribuitur. Item homo de se expositus est, & malis, & bonis cogitationibus, quod autem potius ad bonas, quam ad malas moueatur, magnum bonum illius est, sed hoc provenit ex diuina prouidentia ita causas adaptantes, & disponentes; ergo est Dei beneficium peculiare. An verò sit maius beneficium, quando cogitatio est congrua, quam cum est tantum sufficiens, paulò post dicam.

5.
*Siue cogita
tio sit intel
lectus, siue
actum sensus*

Hinc vero inferimus, hoc genus beneficij non solum habere locum in voluntate, & actibus eius: sed etiam in intellectu, non tantum practico, sed etiam speculativo. Nam etiam intellectus est ex se expositus vt ad verum, & falsam apprehensionem & ad cogitationem intensam, vel remissam, & ad verum, vel falsum assensum moueatur, & ex causis à diuina prouidentia dispositis provenit, vt vno modo potius, quam alio moueatur: ergo speciale Dei beneficium est, quod potius ad verum, & cum intentione, & efficacia moueatur, quam alio modo. Quin potius non solum in superioribus potentijs, sed etiam in inferioribus potest cum proportionem considerari huiusmodi beneficium. Nam licet appetitus sensitivus non sit liber, est tamen capax diuersorum actuum conuenientium, vel disconuenientium naturæ hominis quoad corporalem vitam, vel statum eius, & ad illos affectus mouetur per phantasiam. Vnde sit, vt non tantum pendeat in actibus suis à Deo quoad concomitantem concursum, sed etiam quoad prauam motionem phantasie, quæ etiam excitatur per exteriora obiecta, & causas secundas,

cum quibus etiam concurrat Deus, non solum in trinitate cooperando, sed etiam sua prouidentia ita illas disponendo, & ordinando: vt inde etiam tanquam à prima radice proueniant motiones sensuum exteriorum, & interiorum, & ipsius appetitus, conuenientis non solum ad virtutem, vel scientiam, sed etiam ad vitam, & salutem, & ad conuenientem corporis, & animi dispositionem. Ergo quoties causa ita occurrunt, vt ad conuenientes affectus moueant, potius quam ad alios, in Dei beneficium est referendum. Adde etiam seruata proportionem, & rationem simile genus beneficij posse considerari non solum in motionibus animi, sed etiam in ipsa hominis generatione, complexione, constitutione, vt omittam etiam in brutis animalibus, & rebus alijs spectari posse. Quia quidquid boni creaturæ provenit, & per quicunque causas proueniat, est beneficium Dei: ergo quotiescunque causæ secundæ possunt diuersis modis occurrere, & disponi ad agendum in aliud subiectum, conuenienter, vel disconuenienter illi, in Dei etiam beneficium referendum est, quod potius ad conuenientem effectum, seu motionem fuerit per diuinam prouidentiam disposita, quam ad oppositum.

Quam doctrinam indicauit August. lib. 4. contra Iulian. cap. 3. parum à principio, vbi Iuliano dicenti, Id est gentiles ex se habuisse veras virtutes morales: prius negat illas habuisse, de quo supra dictum est: deinde addit, etiam si illas habuissent, Deo potius, quam ipsis esse tribuendas. Argumentaturque in hunc modum. Sub Dei occulto iudicio, neque iniusto, alij facti, alij tardissimi ingenij, & ad intelligendum quodammodo plumbet, alij obliuiofi, alij acuti, memoresque nascuntur, alij acuti, memoresque nascuntur, alij natura lenes, alij leuissimis causis, ira facillima ardent, alij inter vtroque mediocres, alij ita frigidus, vt vix omnino moueantur, alij libidinosissimi, &c. Nec eorum, quæ commemorauimus aliquid insituro, ac proposito sed natura. Vnde medici audient ista tribuere temperationibus corporum, quod est probari sine ulla questione potuisset, nunquid sibi quisque corpus condidit, & hoc eius tribuendum est voluntati, quod mala ista naturalia magis, minusve patiantur, nec fas est, vt ei, qui se finxit, quis dicat, quare me fecisti sic? Vnde concludit. Quanto ergo tolerabilius, illas quas dicis, in impijs esse virtutes diuino muneri, quam eorum tantummodo tribuere voluntati. Igitur exsententia Augustini hoc genus beneficij diuini, non solum in bonis moralibus, & liberis actibus voluntatis, sed etiam in alijs bonis naturalibus ex diuina prouidentia prouenientibus inuenitur. Semper tamen hæc interuenit differentia, quod naturalia bona ita sunt à Deo, vt non possint ipsi recipienti vlllo modo attribui; actus autem virtutum, licet sint Dei beneficia, etiam ipsi operanti tribuuntur, quia in illorum determinatione suas habet partes, licet non nisi auctore Deo, ita operetur. Et in his non videtur esse dissensio inter nos, & dictos auctores.

Vltius vero inquirendum superest, an cogitatio honesta ex hoc præcise, quod habitura est effectum, ac subinde sit efficax, seu congrua, sit maius Dei beneficium, quam similis cogitatio sufficiens, & ex obiecto æqualis. Debet autem fieri præcisa comparatio, nam in eo, in quo cogitatio est congrua, adiungitur cogitationi honestus actus voluntatis, qui non est in alio, in quo cogitatio est tantum sufficiens. Vnde clarum est, illum, in quo cogitatio habet effectum bonæ voluntatis, recipere à Deo maius, vel plura beneficia, quia cogitatio simul cum voluntatis actu honesto, est maius beneficium Dei, quam sola cogitatio in alio, quia etiam actus voluntatis est beneficium Dei, cum ab ipso Deo liberè fiat in suo genere, eiusque nere. Præcisè igitur comparando cogitationes: diuersæ sunt, non est maius Dei beneficium cogitationem efficacem, seu congruam, quam sufficientem, seu incongruam. Ratio est, quia cogitatio non habet de se, quod

*Et vultus
sim bonum
quod cuius.
est creatura
obuenit na-
turalem
cum passio-
nem, est
peculiare
Dei benefi-
cium.*

6.
*Id est
rur ex Aug.*

*Naturalia
bona impen-
di à Deo, actum
virtutum
etiam opte-
ratis attri-
buuntur.*

7.
*Propositum
præcisa
qualitas
tius capitis*

*Opinio me-
gans, eiusque
ratio quod
determina-
tionem cogi-
tationum
congrua.*

Cap. XII. An cogitatio honesta, quæ habet effectum bonæ voluntatis, &c. 271

se, quod sit congrua, sed ex eo, quod voluntas se illi accommodat, eique obedit: ergo illa cogitatio non est congrua, prout antecedit actum voluntatis, sed ex coniunctione illius: ergo secundum se non est maius beneficium, sed solum prout illi coniungitur actus voluntatis.

Idemque est de altera denominatione, si cogitatio illa dicitur efficax, quia duobus modis potest ita denominari. Primo ratione efficacitatis in actu primo, scilicet, quia potest generare in voluntate actum honestum, & hoc etiam habet cogitatio sufficiens, unde in hoc sunt æquales. Alio modo potest cogitatio dici efficax in actu secundo, id est influens, seu actualiter efficiens in voluntate actum honestum, & sic denominatione illa, qua cogitatio dicitur efficax, extrinseca est respectu intellectus, & proueniens ab actu voluntatis: ergo non addit nouum, vel maius beneficium, nisi quatenus actui intellectus coniungitur actus voluntatis: ergo in præciso actu intellectus, nullus est excessus. Idem patet ex actu cogitationis non habentis effectum bonæ voluntatis, nam id non prouenit ex aliquo defectu ipsius, sed præcise ex voluntatis defectu: unde illa cogitatio non potest dici incongrua de se, sed ex sola denominatione voluntatis, non se accommodantis illi: hoc autem est quid posterius, & accidens tali cogitationi: ergo non diminuit rationem beneficii in illa secundum se, ac præcise spectata. Idemque est de denominatione efficacis, nam illa de se est efficax quoad potestatem, quia hoc necessarium est, ut sit sufficiens: quod autem actu non efficiat, solum est carentia denominationis cuiusdam extrinsecæ, quæ non diminuit bonitatem, vel æqualitatem beneficii ex parte ipsius.

Et confirmatur, nam si fingamus, Deum in eo signo, in quo disponit causas secundas tali modo, ut in duobus hominibus causent illam cogitationem, non præscire, in vno esse habiturum effectum bonæ voluntatis, & non in alio: tunc non possemus intelligere, vni facere maius beneficium, quam alteri ex vi præcise cogitationis, quia æquale bonum vult vtriq; conferre, & paratus est cum vtroq; concurrere ad vterius actum voluntatis, si vterq; velit, & de vtroque nescit in illo signo quid operaturus sit. At multi censent, Deum in eo signo, nondum habere illam præscientiam, quia esset conditionata de futuris contingentibus, quam alioqui negant: ergo saltem in illa sententia, non est maius beneficium vna cogitatio, quam alia. Et vterius adhuc posita illa scientia, non videtur augeri beneficium, quia ratio beneficii sumitur ex voluntate dantis, & bonitate rei datæ, sed præscientia non facit, rem esse maiorem, vel minorem, neque etiam auget Dei voluntatem, quia Deus æquale bonum vult vtriq; dare efficaciter, scilicet, talem cogitationem, & de se vtriq; etiam cupit bonam voluntatem, & paratus est, cum vtroque ad illam concurrere: ergo quod præsciatur effectus futurus in vno, & non in altero, non auget beneficium in ipsa præcisa cogitatione, sed ad summum in additione alterius effectus, honestæ vtriq; voluntatis.

Alij vero in alio extremo sentiunt, cogitationem congruam spectatam præcise, semper esse in se maius beneficium, quia etiam ut antecedit actum voluntatis, aliquid in se habet, ratione cuius est congrua, quod deest alteri cogitationi, quæ incongrua reputatur. Quia semper cogitatio congrua, vel est cum maiori claritate, conatu, aut aduerentia, vel est magis expedita, & libera à contrariis impedimentis, quia, scilicet, contingit haberi eo tempore, quo non occurrit aliquid excitans ad contrarium affectum, neque diminuens mentis attentionem, nec retardans affectum voluntatis, vel certe est magis accommodata complexionem hominis, ex qua proportionem fit, interdum, ut cum illa insurgat aliquis motus naturalis affectionis, qui multum inuuet ad voluntatis deliberationem, & ita semper includit con-

ditionem aliquam, quæ augeat in illa rationem beneficii.

Fundamentum huius sententiæ est, quia fieri non potest, v. stante æquali consideratione boni honesti, & mali contrarij, & æque ablatis omnibus impedimentis ad bene eligendum, vnus homo honeste eligat, & alter prauè, vel vnus, & idem homo in vno tempore prauè eligat, & in alio bene: ergo semper cogitatio antecedens actum honestum voluntatis, est maior in aliqua reali conditione antecedente, siue sit intensio, siue ablatio impedimenti, siue aliquid simile, & ita semper est maius beneficium. Antecedens probatur, quia alias posset quis peccare voluntate, nullo defectu erroris vel inconsiderationis præcedente in intellectu: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia is, qui ita cogitat honestum, vt illud eligat, non habet errorem, nec inconsiderationem defectuosam in intellectu: ergo si cum simili cogitatione omnino æquali potest male eligere, cum id facit, eligit per voluntatem male, sine præuio defectu intellectus. Falsitas autem consequentis probatur, tum quia est contra Aristot. 7. Ethic. c. 2. & Augustin. libr. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 17. & D. Thomam 1. 2. quæst. 77. artic. 2. tum etiam quia videtur contra naturam voluntatis, quia nata est moueri, ac regulari per intellectum: ergo fieri non potest, vt erret, vel deficiat, si intellectus non errat, vel deficit. Item quia voluntas sicut non fertur in aliquid, nisi sub ratione boni, ita nec fertur in vnum præ alio, nisi sub aliqua ratione maioris boni: ergo fieri non potest, vt cum eadem cogitatione intellectus, modo vnum eligat, modo aliud.

Inter has sententias mihi media placet. Dico enim in primis, cogitationem congruam honesti, vt antecedit vsum liberum voluntatis, non semper excedere incongruam in aliqua reali conditione, vel positiuâ, vel formali ipsius actus, qualis est intensio, attentio, claritas, &c. vel priuatiua, seu ablatiua alicuius impedimenti, vt est carentia concomitantis cogitationis prauæ, vel considerationis alicuius maioris difficultatis, vel quid simile. Probatur, quia sine vlla differentia in his omnibus potest eadem cogitatio non esse congrua, & postea, vel in alio homine esse non congrua, id est, in vno habere effectum, & non in alio. Probat ex ipsa libertate voluntatis, quæ aliter saluari non potest. Nam posita in Petro cogitatione honesta, sufficiente ad eligendum bonum cum illa, nullaq; conditione addita, vel mutata, poterit Petrus bonum eligere, & bene, quia alias cogitatio non esset sufficiens in suo genere ad talem effectum, vt supponitur. Item quia si aliquid ultra requiritur, vel illud est in potestate voluntatis, & ab eius libertate pëdet, vel non? Primum dici non potest, quia hic agimus de prærequisitis ad primam voluntatē liberam, & de cogitatione sufficiente, vt antecedit omnino vsum liberæ voluntatis: si vero dicatur secundū: sequitur, illam cogitationem esse insufficietē ad volendum, nec posse voluntati imputari, si non velit, quia non habet omnia prærequisita, vt velle possit: igitur quoties cogitatio honesti est sufficiens ad actum honestū, voluntas potest cum effectu honeste velle. Peto ergo vterius, an stante illa cogitatione, possit et voluntas non velle? Nam si non potest non elicere actum honestum cogitationi cōformem, profecto ex suppositione talis cogitationis necessario illum eligit: ergo cum cogitatio ipsa necessaria sit, vt supponitur, actus etiam voluntatis erit simpliciter necessarius, & ita destruitur libertas. Ergo fatēdum est, posse voluntatem cum eadem omnino cogitatione nunc velle, cū qua prius noluit, & è contrario: ergo eadem omnino cogitatio, seu æqualis, potest esse alicui congrua, vel incongrua pro sola libertate voluntatis volentis hoc, vel illud cū solo generali Dei concursu, (loquimur enim nunc intra ordinem naturæ) nam si voluntas consentit, cogitatio est congrua, si dissentit, denominatur incongrua.

Z. 4 Vnde

13. *Probatur et-
iā de diver-
sitate eodem
tempore.*

Confirm. 1.

2. Confirm.

14. *Probatur ut
verius vir-
tute simul, id
est, de eadem
cogitatione
pro diversis
durationi-
bus, vel de
diversis pro
eadem.*

*Vazq. 1. 2.
disp. 67. n. 14.*

*Probatio fa-
cta valet,
esse dicatur
voluntas nū-
quam sequi
cogitationē
minus effi-
caciā, reli-
qua efficiacio-
ra.*

Vnde simili modo argumentor, comparando duos æquali cogitatione excitatos, & cum eisdem impedimentis, vel æqualiter carentes talibus impedimen- tis. Nam si alter illorum ductus ab illa cogitatione, recte operatur, quia vult, etiam potest alius non operari, quia non vult; ponatur ergo in esse hoc, quod possibile est, quia nullum inde sequetur inconueniens, vel impossibile; ergo tunc erit vna cogitatio congrua; & altera incongrua, nulla præcedente conditione reali, in qua vna alteram excedat. Confirmatur, primo quia itante in me cogitatione honesta, etiam intensa, possum ego non operari pro mea libertate; sed hoc non tollit ab alio habentem similem cogitationem, potestatem consentiendi illi, & bene operandi; ergo stat, ut altero non operante, alter operetur cum æquali cogitatione; ergo stat, ut cogitatio æqualis in vno sit congrua, in altero vero incongrua. Confirmatur secundo, quia si necessarium est, ut is, qui elicit actum honestum voluntatis semper cogitationem habeat maiorem, vel meliorem, quam alius, qui non vult; interrogo, an illud, in quo prior excedit, sit necessarium simpliciter ad talem actum voluntatis, vel non sit? Nam si est necessarium, profecto is, cui non datur, non potest habere voluntatem honestam, quia deest illi aliquid necessarium, quod non est in potestate eius, nam cogitatio prima, quæ antecedit voluntatem non est in potestate hominis, & ad primam cogitationem reuocanda est disputatio, ut dixi. Si vero ille excessus, qui esse dicitur in illa cogitatione non est necessarius ad talem actum voluntatis, ergo sine illo esse potest; ergo præcedentibus æqualibus cogitationibus in duobus, potest vnus habere actum voluntatis honestum, quamvis alius non habeat, & consequenter ex duabus cogitationibus æqualibus potest vna esse congrua, altera incongrua.

Denique declaratur in hunc modum assertio, siue pro vna persona in diuersis temporibus, siue pro diuersis personis in eodem momento. Nam duobus modis potest vnusquisque excitari bona cogitatione, scilicet, vel sola illa sine alia opposita sollicitante in contrarium, vel simul à contraria. Quando fit priori modo, voluntas quidem non potest immediate uti libertate quoad specificationem exercendo actum contrarium, quia non potest ad hoc moueri, nisi prægua cogitatione contraria; potest tamen uti libertate quoad exercitium, & ita potest vel affici, vel non affici secundum illam cogitationem, pro sua libertate, quod satis est, ut illa eadem cogitatio possit congrua, & incongrua fieri. Item potest itante illa cogitatione, vel statim consentire, sine maiori deliberatione ex parte intellectus, vel etiam potest applicare intellectum, ut de contrario cogitet, & ut ab illa cogitatione bona auertatur, & sic etiam contrarium actum habere. Et hoc satis est, ut eadem cogitatio nunc sit congrua, & postea, vel in alio fiat incongrua sine inæqualitate in prima cogitatione naturali, quæ sola consideratur ut præueniens beneficium, ex Dei prouidentia proueniens. Quando autem prima cogitatio honesta simul concurret cum alia contraria, dicunt aliqui, si voluntas immediate eligat, necessario sequi efficaciorē, vel sue dispositioni magis accommodatam, vel magis expressam; posse tamen non immediate eligere, sed auertere mentem à cogitatione efficaciori, & tunc sequi alteram, applicando, si opus fuerit, magis intellectum ad considerationem eius. Sed in primis hoc sufficit, ut eadem, vel æqualis cogitatio in vno sit congrua, & non in alio, etiam si in vtroque efficacior de se sit, quam opposita, quia potest vnus immediate eligere secundum illam, alius autem auertere mentem, & ita tandem eligere contrarium. Vnde etiam fit, ut congruitas cogitationis non possit esse mere naturalis, sed pendens ex libertate voluntatis, quia quantumcumque honesta cogitatio naturalis sit efficax, & accommodata volunta-

ti, potest voluntas non statim eligere, sed auertere mentem ab illa cogitatione, & ad contrariam efficaciam illam applicare, & sic tandem oppositum eligere. Et præterea ille modus libertatis, & necessitatis gratis ponitur in voluntate. Cur enim libera est immediate quoad exercitium, non obitante efficaciori cogitatione, & non etiam quoad specificationem, si simul habet sufficientem cogitationem ad oppositum? Item si est libera, ut sine nouo dictamine auertat intellectum à cogitatione efficaciori, & applicet ad minus efficacem magis perficiendam, multo magis id poterit facere cum nouo dictamine de hac ipsa applicatione, etiam si remissum sit: quod si potest voluntas illud sequi, quasi eligendo illam applicationem, vel auersionem intellectus, cur non poterit immediate, etiam inter obiecta proposita eligere, quod voluerit?

Quapropter longe probabilius est, libertatem voluntatis ad hoc extendi, ut positis obiectis, seu medijs omnino æqualibus, & æque consideratis possit voluntas pro sua libertate vnum alium, & aliud relinquere; ergo ex actu voluntatis bono non potest inferri inæqualitas in cogitatione, quæ ex parte intellectus præcedat. Consequentia euidens est. Antecedens autem videtur nobis necessarium ad veram tuendam libertatem, & dominium voluntatis in actus suos. Nam si posita ex parte intellectus meliori representatione obiecti, voluntas, si operatur, necessario fertur in illud, & quando est æqualitas ex parte intellectus, suspensa manet, neque aliquid velle potest pro sua libertate, profecto nunquam est libera ex intrinseco dominio. Quod si dicatur esse libera, solum quia potest applicare intellectum ad cogitandum vnum magis, quam aliud. Profecto necesse est, ut hoc etiam faciat sub aliqua ratione boni, quam oportet, esse aliquo modo cognitam, & tunc redibit questio, an illa ratio boni efficacius proponatur, vel maior iudicetur, & an hoc fit liberum, vel naturale: & sic vel totum sit ex naturali connexionē cum aliquo principio naturali, & destruitur libertas, vel sistendum est in indifferentia libertatis ad eligendum inter ea, quæ non proponuntur ut necessaria, etiam si magis, vel minus utilia, vel magis, aut minus efficaciter cogitentur. De qua re iterum redibit sermo disputando de auxilijs gratiæ.

Dico secundò. Nihilominus fatendum est, esse peculiare Dei beneficium recipere cogitationem naturalem honestam tempore opportuno, quando habetur est bonæ voluntatis effectum, etiam si non ex maiori efficacia sua, neque ex aliqua conditione antecedente, sed voluntate libere cooperante cum generali Dei concursu illum effectum habeat. Hæc assertio tractanda est infra latius, de vocatione congrua inter auxilia gratiæ, nunc per æquiparationem ad illam probari potest, quia vocatio congrua est maius Dei beneficium, quam sufficiens tantum; ergo similiter cogitatio congrua in ordine naturali. Nam licet fortasse in aliquo sit maior ratio de auxilijs gratiæ, quia sunt magis gratuita, & ex peculiari ordine prædestinationis proueniant; nihilominus hic inuenitur aliqua ratio æqualis, quæ ad aliquod augmentum beneficij sufficiat. Probatur, quia respectu scientiæ diuinæ non prouenit contingenter, id est, casu, illa inæqualitas in effectu bonæ voluntatis: suppono enim Deum optime præscire, quis sit operaturus bene cum tali cogitatione hic, & nunc excitata, & quis non sit operaturus cum alia, licet omnino æquali, quod in ipso monstratum est, tractando de scientia futurorum contingentium, & infra necessario attingetur. Deinde illa inæqualitas in effectu non prouenit sine diuina voluntate, quæ illis duobus non æqualiter fauet; nam in altero permittit incongruitatem, in altero affectat, & vult congruitatem; ergo est maior quidam affectus ex parte voluntatis Dei respectu illius, qui congrue excitatur per cogitationem illam; ergo hoc

15. *Probatur it-
dem assertio
ostendendo
voluntatem
sequi positi-
onem
minus effi-
caciā.*

16. *2. Assertio
superatam
semper cogi-
tatio congrua
incongruam
moraliter.*

Probatur.

hoc respectu illa cogitatio est maius beneficium in illo. Quia, ut D. Thomas 2. 2. q. 106. art. 5. & 6. ex Seneca tradit, beneficij quantitas non ex sola rei magnitudine, sed maxime ex animo donantis attenditur: itemque ex opportunitate, & occasione, in qua donum confertur. Sicut elemosyna rei minuitur, si ex circumstantijs magna censeatur, ut idem D. Thomas tradit 2. 2. quæst. 3. art. 4. ad 3. Ita ergo in præsentia licet cogitatio in se æqualis sit, vel fortasse minor, tamen quia in meliori opportunitate, & ex maiori affectu datur, ideo simpliciter maius beneficium censetur. Dico autem, semper talem cogitationem esse maius Dei beneficium, non vero dico, esse maius auxilium, quia hoc necessarium non est, quia non semper magis excitat voluntatem, nec est in se quid melius, aut pauciora habet impedimenta, ut ex prioribus conditione constat.

17. Ad fundamentum ergo primæ sententiæ respondetur, dupliciter posse cogitationem congruam considerari, scilicet, secundum ordinem executionis, vel intentionis, seu prout in re ipsa habet, & exercet congruitatem suam, vel prout illam præhabet in præsentia, & in affectu Dei immittebat, seu operantis talem cogitationem. Priori modo vera sunt omnia, quæ in argumento assumuntur. Nam re vera cogitatio per se respectata, & ut antecedens omnino liberum vsum voluntatis, non est congrua efficaciter, & est congrua sufficienter, ut ibi recte probatur. Nihilominus tamen in eo, qui præuidet, quæ cogitatio habitura est effectum, & cui est accommodandum liberum arbitrium, si in tali occasione, vel tempore detur, talis cogitatio est antecedenter congrua in præsentia, & intentione donantis, & ideo potest dari ex meliori affectu, & ut maius beneficium. Vnde ad confirmationem fatemur, sine hac præsentia non posse intelligi hanc inæqualitatem in tali beneficio: posita autem tunc præsentia optime intelligi. Et ad replicam respondetur, ex parte donantis esse, quod datur in meliori opportunitate, & quando maiorem fructum allaturum est, ut ex eo capite beneficium censeatur maius, quando illam et opportunitas, & utilitas est præuisa, & intenta. Vnde ex parte affectus etiam est excessus, cum Deus hanc etiam commoditatem intendat in vno, & non in altero. Nec refert, quod Deus ex se veller, ut etiam in alio cogitatio esset congrua, & paratus sit suum ad hoc præstare concursum ex vi generalis providentiæ, & intentionis, quam Deus habet perducendi homines ad finem suum. Hoc (inquam) non obstat, quia Deus non sinit in vniuersali intentione, sed ad singularia omnia descendit, distinctissime volendo, & distribuendo dona sua, & ideo dum eligit illarum rerum, & causarum dispositionem, quæ cum effectu huic magis debet congruere, quam alteri, efficaciori, & gratiori affectu illum diligit, quamvis antecedenti voluntate alium æqualiter diligit: hæc enim duo inter se non repugnant, ut constat.

18. Ad fundamentum alterius sententiæ respondetur, licet ordinarie cogitatio congrua ad aliam non congruam comparata maior sit in aliqua proprietate sua, vel in carentia impedimentorum, nihilominus non esse simpliciter necessarium, ut probauimus, sed ex sola libertate voluntatis posse contingere, ut vni sit congrua hic, & nunc cogitatio, quæ alterum non mouet, & consequenter non est illi congrua. Ad probationem autem dicitur, falsum esse assumptum. Non est enim impossibile simpliciter, cum æquali cogitatione in vno tempore honeste velle, & in alio turpiter, cum Dominium voluntatis in hoc consistat, ut possit suo arbitratu eligere inter ea, quæ necessaria non iudicantur. Et ad inconueniens, quod possit esse defectus in voluntate, sine defectu in intellectu, responderi potest in primis, moraliter id non accidere, quia voluntas semper auertit considerationem intellectus, quando vult præcipitari, ut facilius operetur, & sine conscientia reprehensione, & hoc forte voluerunt

Doctores ibi allegati. Nihilominus tamen absolute non repugnat, stante integra consideratione intellectus, voluntatem ferri in minus bonum, ut in delectabile, omisso honesto.

Deinde potest negari sequela. Quia nunquam est praua electio voluntatis sine aliquo defectu in intellectu, quia semper deest aliqua perfectior consideratio, quæ tunc adhibenda esset ad continendam voluntatem in officio, vel ad minus deest iudicium practicum, Hoc faciendum est, vel iudicium actuale comparatum, Hoc præ illo eligendum est; hic autem defectus intellectus non semper est radix defectus voluntatis, sed potius ipsa voluntas est causa formalis, vel virtualis eius, quia non vult applicare intellectum, vel potius auertit illum. Et ita si sermo sit de defectu antecedente, & omnino naturali, seu inuoluntario, sic verum est, non oportere, ut talis defectus præcedat in intellectu ante defectum voluntatis, neque in illo sensu loquuntur auctores allegati. Neque refert, quod voluntas nata sit regulari per intellectum, quia non ita regulatur, ut obediat despotice, sed politice, & ideo potest non conformari superiori regulæ intellectus, sed inferiori. Quia licet hoc videatur voluntatis propensionem contrarium secundum vnam rationem, secundum aliam est illi conforme, quam voluntas pro sua libertate sequi potest. Neque etiam oportet, ut voluntas cogatur eligere maius bonum, etiam si non possit aliquid velle nisi sub ratione boni, quia cum eligit vnum præ alio, non oportet, ut id faciat sub ratione melioris simpliciter, sed sub ratione facilioris, aut magis delectabilis, vel alia simili, vel certe ad illam comparationem sufficit, ut hoc velle possit, quia in eo aliquam boni rationem inuenit, & aliud possit non velle, quia sibi necessarium esse non iudicat.

Ex his sequitur primo, cogitationem honestam sufficientem ad mouendam voluntatem ad actum honestum, esse necessariam ad omnem voluntatis actum, necessitate antecedente; cogitationem autem congruam, ut talis sit, solum esse necessariam necessitate consequente, seu concomitante. Quos terminos infra latius declarabimus. Nunc breuiter: antecedens necessitas est illa, quæ est ex parte causæ ad opus necessariæ: necessitas vero consequens est illa, quæ sequitur ex suppositione ipsiusmet operis, quæ etiam potest dici concomitans, quatenus simul est cum ipso opere. Dico ergo ad honestum velle necessariam esse cogitationem honestam sufficientem necessitate antecedente, quia talis cogitatio est causa, sine qua talis actus esse non potest, & non habet ab ipso actu voluntatis vim sufficientem mouendi ad illum, sed hæc supponi debet aliunde in ipsomet intellectu; est ergo illa necessitas antecedens. Hæc autem necessitas (ut in simili tetigit Augustinus libr. de Corrept. & Grat. cap. 11. & 12.) non est necessitas, ut actus voluntatis sit, id est, inferens necessario actum honestum voluntatis, alias tolleret eius libertatem, cum talis cogitatio sit antecedenter necessaria: sed est necessitas, ut actus voluntatis esse possit, seu sine qua esse non potest, & ideo stante illa cogitatione potest non sequi actus voluntatis, quamvis hic sine illa esse non possit, & quoad hoc dicitur illa necessitas antecedens.

Altera vero pars probatur quia cogitatio congrua non est necessaria, ut actus esse possit, sed est necessaria, ut actus sit; illumque infallibiliter infert, neque ab eo separatur. Nam eo ipso, quod voluntas non sequitur cogitationem, hæc non est congrua, neque efficax: igitur si cogitatio est congrua, infert statim effectum bonæ voluntatis. Hanc ergo necessitatem dicimus esse consequentem, non antecedentem, quia cogitatio non constituitur in esse congrua, nisi quia voluntas ex sua libera determinatione illi coniungitur; est ergo congruas consequens actum voluntatis, non antecedens illum. Item licet cogitatio congrua sit causa actus, non tamē est causa quia congrua est, sed potius quia est causa non solum in actu primo, sed etiam in actu

19. Respondetur etiam aliter:

20. 1. Coroll. hæc necessitas cogitatio sufficientis est necessaria antecedenter ad actum voluntatis.

21. Congrua cogitatio non est necessaria consequenter.

actu secundo, ideo congrua nominatur, hæc autem est necessitas consequens, seu concomitans. Denique si talis cogitatio ut congrua esset necessaria necessitate antecedenti, tolleret libertatem voluntatis, quia præveniret consensum eius, & necessario inferret illum. Est ergo hæc necessitas consequens, siue consideretur in re ipsa, seu in executione, siue in præsentia Dei: nam Deus præscit cogitationem esse congruam, quia habitura est effectum, cooperante libera voluntate, non quia secundum se spectata illa cogitatio necessario inferat talem voluntatem. Et in hoc convenit nobiscum Vasquez in 1. 2. loco citato, licet in 1. p. aperte supponat, in cogitatione congrua necessitatem antecedentem, ponendo in illa aliquam conditionem antecedentem, in qua excellere debet cogitationem, quæ congrua non est.

Secundo sequitur ex dictis, simpliciter, & proprie loquendo, posse hominem bene moraliter operari sine cogitatione congrua, licet secundum quid, & in sensu composito dicatur, non posse bene operari sine cogitatione congrua. Prior pars ex dictis facile probatur, quia non est necessaria cogitatio congrua, ut aliquis possit bene operari: nam ad hoc satis est cogitatio bona sufficiens, ut ostensum est; ergo absolute verum est hominem sine cogitatione congrua posse bene operari. Item homo non habens cogitationem congruam, cum sufficiente est proxime liber ad bene operandum; ergo est etiam potens, quia sine potestate non est libertas; ergo simpliciter potest bene operari. Item homo cum sola cogitatione honesta sufficiente, peccat contra illam operando; ergo poterat non sic, sed honeste operari; ergo sine cogitatione congrua simpliciter potest. Item qui habet cogitationem honestam sufficientem, potens est facere, ut illa sit congrua, alias congruitas non esset conditio consequens, sed antecedens; sed non aliter potest facere cogitationem illam congruam, nisi consentiendo illi; ergo hoc etiam potest, licet id non sit facturus. Denique hinc sumitur ratio à priori, quia posse est prius, quam operari; unde vere aliquid possumus, licet id non sumus facturi; ergo licet homo non sit consenturus cogitationi honestæ, simpliciter, & propriissime potest illi consentire; ergo sine cogitatione congrua potest bene operari.

Altera vero pars etiam constat, quia non possunt simul ista duo coniungi, scilicet, quod homo bene operetur, & cogitationem congruam non habeat, quia ipsa bona operatio est effectus cogitationis honestæ, per cuius causalitatem constituitur in esse congruæ; ergo in sensu composito repugnat bene operari sine cogitatione congrua; quia sensus compositus cadit in prædictam coniunctionem incongruitatis cogitationis cum effectu bonæ operationis, sicut dicimus repugnare, prædestinatum damnari, vel reprobum saluari, in sensu composito, id est, repugnare, illa simul coniungi. Hæc igitur duæ partes manifestæ sunt ex dictis, neque in illis potest esse controuersia nisi de nomine.

Nihilominus ad intelligendum Patres, & Concilia, ac diuinam Scripturam, multum refert, diligenter aduertere, quando in vno, vel alio sensu loquantur. Existimo vero quotiescunque homo dicitur impotens ad aliquid operandum, sine tali cogitatione, aut auxilio, sermonem esse de impotentia simpliciter, & in priori sensu diuiso, ac proprio, nisi ex circumstantiis loquutionis aliud manifeste constet. Nam homo non dicitur impotens, nisi ex defectu virium, & propriæ facultatis: nam ex eo solum, quod sit male operaturus, vel quod præuideatur male operaturus, non dicitur impotens ad bene operandum: dicitur ergo impotens ex defectu virium. Et ideo propter defectum solius cogitationis congruæ, non potest homo dici simpliciter impotens ad bene operandum, quia cogitatio congrua non dat vires bene operandi, ut congrua est, sed solum ut honesta, &

sufficiens est. Atque eadem ratione quoties agitur de necessitate diuini auxilij ad bene operandum, necessitate (inquam) fundata in hominis fragilitate, vel impotentia, talis necessitas antecedens esse solet, & non tantum consequens, & impotentia illa esse solet in sensu diuiso proprio, & non in sola suppositione aliqua consequente: quia hæc non sufficit, ut homo denominetur impotens, sicut declaratum est. Quæ omnia notanda sunt pro his, quæ dicemus, & ex discursu materiæ fient clariora.

CAPVT XIII.

An cogitatio honesta naturalis congrua, sit verè gratia, in homine non eleuato ad supernaturalem finem, siue in pura, siue in integra natura constituto absque peccato?

UT distinctius procedamus, per singulos hominis status breuiter discurremus, incipiendo à statu puræ naturæ, quia cum illo maxime videtur gratia repugnare, quæ vero de illo statu dixerimus, à fortiori habebunt locum in statu integræ naturæ non eleuata ad finem supernaturalem, ut per se notum est, & ex dicendis patebit. Duobus autem modis dici potest gratia respectu naturæ, vno modo quia est supra ordinem naturæ, alio modo quia est supra debitum naturæ. Priori modo manifestum est, cogitationem congruam honestam solum secundum conformitatem ad rationem naturalem respectu hominis in statu puræ naturæ non esse gratiam supra ordinem naturæ. Probatur quia homo in pura natura non esset ordinatus ad finem supernaturalem: ergo nec cogitatio illa daretur illi in ordine ad illum finem: ergo ex parte finis non esset supra ordinem naturæ. Nec etiam ex parte obiecti, vel regulæ, vel effectus, vel modi esset supra eundem ordinem: ergo nullo modo. Probatur minor quoad omnes partes, quia obiectum talis cogitationis esset bonum honestum ordinis naturalis, id est, consentaneum naturæ rationali secundum solam perfectionem naturalem spectatæ, unde regula proxima illius obiecti esset recta ratio naturalis, radicalis vero, & remota esset ipsa natura rationalis: effectus vero esset actus quidam voluntatis honestus pertinet secundum speciem, & substantiam suam ad ordinem virtutum acquiriturum, quæ ad ordinem naturæ pertinent. Denique nullus modus excedens ordinem naturæ in tali cogitatione prædicari potest, quia neque modus intensiōis, expressiōis, aut claritatis, quia supponimus in his omnibus non excedere vires, & efficacitatem naturalis luminis intellectus. Neque etiam modus causalitatis, quia etiam supponimus, fieri per causas secundas naturales sine aliqua peculiari mutatione in illarum cursu, aut dispositione facta, & Deum cum illis tantum generalis influentia concurrere sine alio speciali modo: ergo non superest modus, quo illa cogitatio supra naturæ ordinem reputari possit.

At vero de gratia supra naturæ debitum controuersia est. Nam Vasquez plane sentit, etiam tunc talem cogitationem futuram fuisse veram gratiam. Sufficiensque argumentum esse creditur, quia hæc cogitatio congrua non omnibus datur: quod autem est naturæ debitum omnibus datur: ergo hæc cogitatio non est naturæ debita: ergo est gratia, quatenus gratia significat omne donum naturæ non debitum. Item si Deus daret homini cogitationem sufficientem tantum, satisfaceret naturæ debito: ergo si præparat congruentiorem gratiam facit ultra naturæ debitum. Unde consequenter inferat, hoc genus gratiæ esse necessarium ad operandum quodlibet opus honestum, non solum in pura hominis natura, sed etiam in

iam in statu naturæ integræ, etiam si absque gratia sanctificante, & absque ordinatione ad finem supernaturalem intelligatur. Idemque consequenter dici in Angelica natura secundum se spectata, propter indifferentiam cuiuscunque creatæ naturæ intellectuales ad cogitationem congruam, & incongruam, quia Deus satisfaceret, ut sic dicam, suo muneri creatoris, dando cogitationem sufficientem; ergo si det congruam, facit specialem gratiam ultra talis naturæ debitum.

2. Affertur.
Cogitatio congrua non est supra debitum naturæ.
Probatur.
Primo non est supra debitum naturæ.
Nihilominus censeo respectu puræ naturæ hoc donum cogitationis congruæ non esse computandum extra beneficia creationis, id est, extra illa dona, quæ ad primam creationem consequuntur quasi ex naturali debito; ac subinde non esse propriam gratiam, etiam naturalis ordinis, & supra omne naturæ debitum. Probatur, & declaratur in hunc modum, quia hoc debitum potest considerari, vel in ordine ad naturam specificam, vel in ordine ad indiuidua sub specie contenta; utroque autem modo cogitatio congrua est interdum debita naturæ; ergo. Minor probatur in primis respectu specificæ naturæ, quia omnibus alijs speciebus rerum debitum est tale genus diuinæ prouidentie, quo interdum opera connaturalia conueniunt, ac recte secundum capacitatem suam naturalem faciunt; ergo id est debitum humanæ, seu intellectuali naturæ; sed operatio recta, & consentanea tali naturæ, est operatio honesta; ergo est illi debita naturalis prouidentia, qua interdum talis operatio efficiat.

4. Propter probatam arguendi ab alijs quibusdam ad humanam.
Probatur prima consequentia, tum quia alias inferior esset intellectualis creatura, quacunque alia minus perfecta in obtinenda ab auctore suo prouidentia ad rectam operationem necessariam, quod incredibile, & præter omnem rationem videtur. Tum quia etiam inferiores naturæ habent quandam indifferentiam ad rectam, & obliquam, seu defectuosam operationem suæ capacitati consentaneam, quæ quidem non est indifferentia libertatis, sed capacitatis, seu naturalis contingentie ex vario concursu causarum, & impedimentorum prouenientem, sic enim animal interdum potest recte videre, interdum oblique, & bene ambulare, aut claudicare, & sic de alijs, ergo si propter indifferentiam non est debita naturæ intellectuali recta operatio, etiam inferioribus naturis non erit debita, nam quod illa indifferentia sit libertatis, vel naturalis contingentie, parum refert, quia semper determinatio ad rectum actum potius, quam ad obliquum, pendet ex libera Dei prouidentia ita disponente seriem causarum, ut tandem sequatur operatio recta potius, quam obliqua. Si ergo respectu aliarum rerum, non obstante illa varietate euentuum possibilitum, ipsa ratio sapientis, & debite gubernationis vniuersalis postulat, ut causæ vniuersales, & ordo rerum vniuersi ita disponantur, ut in vnaquaque natura possint esse, & de facto inueniantur operationes naturæ conuenientes, rectæ, & debito modo factæ, cur non idem dicatur respectu intellectualis naturæ secundum se spectatæ.

6. Item propter arguendi a seipsum.
Declaratur præterea in hunc modum, quia naturæ humanæ debita est cogitatio honesta sufficiens ad recte operandum, ergo & congrua. Antecedens probatur quia alias nunquam imputaretur homini, si non recte operaretur, nec esset illi debita facultas proxima ad eligendum libere inter honestum, & turpe, quod manifeste repugnat ordini consentaneo diuinæ prouidentie, quam nobis proposuit Sapiens Ecclesiasticus dicens. *Ante hominem vita & mors, bonum, & malum, quod placuerit ei dabitur illi, quoniam multa sapientia Dei; repugnat etiam cum proxima libertate naturali, quam homo habet ad peccandum. Quia nisi homo habeat considerationem actualem boni honesti sufficientem ad volendum illud, vel saltem illam habeat in manu sua, si velit attendere, non habet libertatem proximam ad peccandum, quia non potest sufficienti consideratione eligere inter bonum, & malum, nec habere proximam indifferentiam ad utrumque, ergo si homini non*

est naturaliter debita cogitatio honesti sufficiens ad mouendum affectum, vel quod perinde est, non sit homini naturaliter debitum auxilium sufficiens ad habendam talem cogitationem, etiam proxima libertas ad peccandum non erit naturalis voluntati, nec poterit in illa inueniri, nisi supposito aliquo dono gratuito; & non debito naturæ. Consequens est absurdum, & à nullo doctore catholico, quod ego sciam, assertum est. Vnde cum Pelagius sæpius contenderit, hanc libertatem esse homini naturalem, in hoc nunquam illi Patres contradixerunt, sed illi libertati gratiam, quæ gubernetur, necessariam esse adiunxerunt. Ideoque semper reprehenderunt Pelagium, quod nomine gratiæ ipsum liberum arbitrium intelligeret. Supponebatur ergo esse in ipsa natura, quidquid ad illam libertatem necessarium est, saltem ad eligendum inter bonum, & malum proportionatum naturæ, inter quæ vnus est cogitatio honesta sufficiens. Vnde etiam Vasquez disp. 189. c. 15. n. 126. & n. 127. fatetur, cogitationem honestam sufficientem ad mouendam voluntatem non esse donum gratiæ, sed naturæ saltem intra gradum minimum, licet de qualibet alia vehementiori, seu maiori dicat esse donum gratiæ, etiam si congrua non sit. Quamuis in disp. 190. nu. 119. & sequentibus rationes afferat ad probandum, cogitationem congruam esse veram gratiam, quæ si essent validæ, etiam de sufficienti procederent. Sed profecto hoc potius ostendit illas esse inuales, quod infra etiam expendemus. Nunc ergo satis probatum est, honestam cogitationem sufficientem tantum, non esse gratiam, sed debitam humanæ naturæ.

6. Probata sufficiens, probatur iam congrua.
Iam vero probatur prima consequentia, nempe idem esse de cogitatione congrua, quia si cogitatio sufficiens debita est humanæ, seu intellectuali naturæ, vel est debita sufficiens tantum, seu incongrua, vel sufficiens congrua, vel sufficiens indifferens, seu in communi. Primum incredibile est, nam contra omnem rationem est, cogitare, homini in natura pura debitam esse prouidentiam, quæ semper infallibiliter peccet, licet possit non peccare. Quæ enim ratio talis debiti, vel determinationis cogitari potest? Secundum etiam non dicitur, quia plus est, quam id, quod intendimus, & nulla ratione fulcitur; imo aperte repugnat cum ordinaria Dei prouidentia, quam experimur. Tertium ergo necessario dicendum est. Posita autem illa generali, & quasi indifferente prouisione causarum, veluti naturali necessitate sequitur, ut cum illa cogitatione sufficiente aliquæ voluntates liberæ bene operentur, & faciant illam congruam, quia non est morale, ut quamplurimæ causæ de se indifferentes ad hoc, vel illo modo operandum, semper eodem modo determinentur, & peiorem partem semper eligant sine ulla exceptione. Ergo eo ipso, quod tali naturæ specificæ debetur sufficiens cogitatio honesta, & quod ex parte Dei non impediatur, sed libere operari finatur, naturaliter sequitur, ut interdum effectus bonæ voluntatis sequatur talem cogitationem; ergo etiam est debita huic naturæ illa prouidentia, ex qua cogitationes congruæ interdum consequuntur.

7. Confirmatur proxima probatio.
Confirmatur, nam sicut congrua cogitatio potest separari ab aliquo homine, ita & sufficiens, nam absolute non repugnat hominem aliquem nunquam excitari ad cogitationem honestam; etiam minimam, sed hoc non sufficit, ut cogitatio honesta sufficiens, sit propria gratia, cum sit naturale beneficium manans ex creatione naturæ sub tali ordine naturalium constitutæ: ergo idem cum proportionem est de congrua cogitatione. Vnde constat, sub beneficio creationis comprehendi non solum ea, quæ à natura semel creata separari non possunt sine miraculo, vel sine quadam veluti violentia naturali, sed etiam quæ secundum ordinarium causarum secundarum cursum possunt ab ea fieri, & sæpe fiunt cum generali primæ causæ influxu. Hac enim ratione cogitatio sufficiens saltem minima comprehenditur sub beneficio creationis, quia solo cursu, & viribus naturæ interdum sequitur cum genere

generali concursu, supposita prima rerum dispositione in ipso vniuerso, & partibus eius, quæ etiam pertinet ad beneficium creationis, vt de facto collatum est. Quia non aliter coniuncta est naturaliter cogitatio honesta, etiam tantum sufficiens cum beneficio creationis, & ordine vniuersi, nam absolute loquendo, posset Deus aliter res disponere, quo posito talis cogitatio non excitaretur, vt iam satis explicuimus. Eodem autem modo sequi potest, & frequenter sequitur cogitatio vehemens, quam minima, & nihilominus sine fructu, seu non congrua. Et similiter frequenter contingit, vt cogitatio sit congrua, licet alioqui sit in se minus vehemens, vel etiam minima, & in his omnibus semper sinitur intra ordinem naturæ; ergo sub beneficio creationis omnes istæ cogitationes bonæ comprehenduntur.

8.
Probatur a.
principaliter
assertio, lo-
quendo adhuc
de humana
specie.

Vltimo declaratur res tota, quia considerata pura natura humana sub sola generali prouidentia naturæ consentanea, huiusmodi cogitationes congruæ natæ sunt sequi ex generali cursu, & concursu rerum, & causarum secundarum, tum naturaliter, tum libere agētium cum generali concursu primæ causæ, quia talis effectus non transcendit virtutem talium causarum, nec potest fingi ratio, ob quam ex illis sequi non possit, & sæpe sequatur. Atque hic effectus ad primam vniuersi, totiusque naturæ institutionem, & causarum ordinem, & continuam successionem à Deo libere factam, & conseruatam reducitur. Effectus autem, qui ex naturali cursu, & operatione talium causarum in vnaquaque rerum specie sequi potest cum solo generali concursu Dei, dici potest, & debet tali naturæ debitus, saltem secundum rationem specificam; ergo etiam cogitatio congrua computari debet inter effectus naturales tali speciei debitos. Probatur consequentia, primo quia prima institutio vniuersi sub tali ordine rerum, & causarum, licet non possit esse alicui debita, sicut neque creatio, quia nihil supponit, nihilominus non est beneficium gratiæ, sed naturæ, nec est aliquid distinctum à beneficio creationis, & quidquid postea ex illis causis sequitur, licet conseruationem, & generalem Dei concursum libere à Deo dandum, includat; nihilominus non est gratia à beneficio creationis distincta, sed sub illo includitur, quia prouenit ex solo influxu, & ordine naturali debito rebus sic institutis, & intra illum ordinem proceditur vsque ad cogitationem congruam; ergo etiam illa prouenit ex beneficio creationis, cum alijs naturaliter consequentibus ipsum. Secundo quia licet Deus sola libertate elegerit hunc ordinem rerum, & causarum naturalium potius, quam alium, non poterat (quantum prudenter cogitari potest) eligere aliquem ordinem causarum vniuersi, sub quo humanam naturam crearet, ex quo non sequerentur multæ cogitationes honestæ, ex quibus aliqua fierent congruæ, si ab ipso Deo specialiter non impedirentur, quod fieri nunquam potest; ergo licet hæc, vel illæ cogitationes congruæ non sint debite puræ naturæ, nihilominus confuse loquendo, debitum illi est, vt interdum habeat tales cogitationes, sub quocunq; prouidentia ordine instituatur.

9.
Probatur de-
inde assertio
per respectu
ad indiui-
dua, ac pri-
mum Ange-
lica.

Idem.

Venio ad alteram partem de comparatione huius beneficii ad indiuiduas personas. Et in primis initium sumo ab Angelica natura. Nam si vera est sententia D. Thomæ dicentis, in vnaquaque specie Angelica tantum esse vnum suppositum, & cogitatio congrua pro aliqua occasione, vel momento debita est vnicuique speciei Angelicæ, necessario fit consequens, vt sit etiam debita illi Angelo, qui vnicus in sua specie creatus est, Deinde etiam si plures, vel omnes Angeli essent eiusdem speciei, est per se valde credibile, & consentaneum alteri opinioni D. Thomæ, & communi Theologorum, debitum illi esse ex prouidentia naturali, vt saltem prima cogitatio naturalis, & antecedens omnem vsum libertatis Angelicæ congrua sit ad honeste volendum. Quia proprium

est Angelicæ naturæ, vt primam cogitationem habeat immediate à Deo mouente, tanquam à proxima, & principali causa. Quia prima cogitatio Angelicæ, neque ab intrinseca voluntate esse potest, neque intellectus Angelicus potest ab alia causa extrinseca immediate moueri, nisi à Deo, vt nunc suppono, decet autem maxime, vt prima cogitatio data ab ipsomet autore naturæ, cum ipsa natura, sit congrua ad recte operandum. Et hoc est consentaneum communi opinioni affirmanti Angelum in primo instanti suæ creationis peccare non posse, licet ponatur in pura natura creatus, illius enim opinionis fundamentum, quod (iudicio meo) probabilius excogitari potest, esse debet, quod cum Angelus tunc à solo Deo moueatur immediate, debet moueri per cogitationem congruam, ne defectus ad aliam cogitationem consequens, in Deum aliquo modo refundi posse videatur. Ergo iuxta hanc probabilissimam doctrinam aliqua cogitatio congrua debetur vnicuique Angelorum ex vi suæ creationis, & conuenientis prouidentia ad illam consequentis.

Vltius vero siue Angeli sint plures in vna specie, siue tantum in vno genere, & licet nulli eorum sit debita cogitatio congrua, etiam in primo instanti creationis, saltem debetur omnibus cogitatio sufficiens, & inde naturali quadam necessitate sequitur, vt in multis eorum, vel fere in omnibus sit congrua, sistendo in ordine naturali, propter rationem factam. Quia illa congruitas consummatur per vsum liberum, & in Angelis in pura natura spectatis longe facilius est honestus vsum, quam turpis, adeo vt multi crediderint, eos esse impeccabiles in naturalibus puris; ergo ex sufficiente motione facta in omnibus, euidentis fere est, in multis, vel in pluribus futurum esse bonum consensum liberum, & consequenter cogitationem esse congruam, & vt talem à Deo præiudici, & donari. In quo quidem maius confert beneficium illis, qui consensuri præiudicant, tamen illud non est distinctum à beneficio creationis, sed consequens illud eo ipso, quod Deus vult talem Angelum creare. Quia neque Deus debuit negare cogitationem consentaneam naturæ talis Angeli, eo quod præiudicet, illam futuram esse congruam; hoc enim nõ erat consentaneum bonitati Dei, nec illa congruitas orta est ex alio beneficio, quam ex libertate recepta munere creationis, & bono vsum eius præiudicio, vt futuro ex eadem libertate naturali, supposita tali cogitatione, etiam naturali; ergo ad talem voluntatem honestam nulla propria gratia in Angelica natura præcedit.

Præterea si consideremus humanam naturam etiam puram vt à Deo creatam, semper quidem necessarium fuit, in aliquo determinato indiuiduo à solo Deo immediate fieri, vt est per se notum, quia ne primus homo potest esse non factus, nec ab alio priori generari, cum non possit esse prior primo, neque in infinitum procedi, nec etiam potest per alias causas secundas produci, debet ergo hæc natura in aliquo determinato indiuiduo immediate à Deo creari, in quocunque statu fiat. Item considerata talis naturæ conditione, necessario creari debuit in ætate adulta, vt posset se ipsum regere, nutrire, & conseruare. Vnde hoc etiam potest dici debitum tali naturæ, & tali indiuiduo eius, supposito, quod Deus velit illum potius immediate creare, quam alium, quod licet sit peculiare beneficium, illi potius, quam alijs factum, non est tamen distinctum à beneficio creationis. Ad hoc autem beneficium est vltius consequens ex naturali prouidentia, vel debita, vel certe valde consentanea ipsi naturæ secundum se spectatæ, vt talis homo creetur cum aliqua cogitatione congrua honesta, vt in illo momento, in quo à Deo creatur, bonus esse incipiat, propter rationem in Angelis factam, quæ in homine videtur esse magis necessaria, quia infirmior est, & ad intelligendum tardior, & in illo initio est sub authoris sui prouidentia tanquam infans sub

Cap. XIII. Vtrum cogitatio congrua sit gratia in homine non eleuato, &c. 277

sub cura parentis, & ideo ad prouidentiam Dei spectat, non solum honestam, sed etiam congruam cogitationem illi immittere, siue per se, & immediate, siue creando illum sub tali rerum dispositione, & obiectorum applicatione, in qua ad huiusmodi cogitationem excitaretur.

Denique cum Deus conderet huiusmodi hominem, ut per eum conseruaretur diu species humana, vltra sociam ad generandum necessariam, debuit etiam necessario creari sub aliqua serie, & ordine causarum vniuersi apta ad conseruationem tam speciei, quam indiuiduorum per cotinuum seriem generationum; & ideo totum hoc dici potest naturæ debitum, & sub beneficio creationis comprehensum. Ergo licet dispositio rerum, & causarum vniuersi varia, & multiplex esse potuerit, & Deus pro sua libertate hanc potius, quam aliam elegerit, nihilominus hac electione supposita, talis dispositio, & quidquid ratione illius quasi naturali consecutione à Deo fit, ad beneficium creationis spectat. Quia neque excedit ordinem creationis, & conseruationis naturæ, nec potest aliter à Deo fieri creatio, quam eligendo libere vnum dispositionis modum ex varijs, & infinitis, quos posset efficere, & ideo electio ipsa dici potest quodammodo debita, & licet determinatio ad hunc, vel illum modum sit Deo voluntaria, & libera, semper tamen fit inter res eiusdem ordinis, ideoque semper dispositio vniuersi, quam Deus eligit, pertinet ad vniuersale beneficium creationis.

Hinc ergo ulterius progrediendo ad reliquos homines, qui ex illis primis succederent. In illis quidem cessat illa ratio de prima cogitatione immediate à Deo recipienda, quia non immediate ab ipso producantur, nec in ætate adulta, sed paulatim post generationem ad usum rationis perueniunt, & ab obiectis tunc occurrentibus excitari incipiunt. Vnde si causæ, & res vniuersi suum cursum naturalem agere sinantur sub generali prouidentia Dei, fieri potest, ut in quibusdam hominibus cogitatio sit turpis, vel ut sit honesta, interdum incongrua, & interdum congrua: quia ex vi causarum tam naturalium, quam liberalium hæc omnia sunt contingentia, & ideo ablato omni impedimento ex parte Dei, & relictis rebus omnibus cum generali influxu primæ causæ, non semper fieret ille effectus moralis cogitationis vno modo, quia contingentia ipsa hoc non patitur, moraliter, ac naturaliter loquendo. Ergo ex vi illius ordinis causarum cum generali concursu aliquæ essent in hominibus cogitationes congruæ, essentque in his hominibus potius, quam in illis, non ex aliqua speciali prouidentia, aut causalitate Dei, sed ex vi ordinis causarum, supposita prima illarum dispositione, & adiuncto libero vsu humanæ voluntatis: ergo cogitatio congrua, in quocunque homine existeret, licet esset diuinum beneficium, non esset distinctum à beneficio creationis. Probatur hæc vltima consequentia (cætera enim omnia ex dictis satis sunt nota) quia supposita prima rerum institutione, & dispositione causarum vniuersi, reliqua omnia naturali cursu sequuntur cum solo generali influxu Dei vsq; ad talem cogitationem honestam sufficientem in tali, vel tali persona excitatam, & ideo talis cogitatio debita est naturæ: quæ omnia satis constant ex dictis. Rursus vero quod talis cogitatio sufficiens huic fit congrua, ex eius libero vsu cum generali concursu Dei tantum prouenit, ut etiam probatum est, & ille concursus etiam est naturæ debitus: ergo talis cogitatio congrua etiam est debita, supposita prima institutione.

Dices: supposita præscientia Dei de congruitate futura talis cogitationis, fuisse speciale Dei beneficium, & naturæ non debitum, creare res sub tali dispositione, & ordine. Respondeo concedendo totum, & addendo, illud beneficium non esse ita distinctum à beneficio creationis, quin sit cum illo connexum, quia,

Pars I.

iam probatum est, liberam Dei electionem de tali ordine rerum, & causarum vniuersi potius, quam alterius, esse beneficium speciale, non tamen distinctum à beneficio creationis, & ideo quidquid est debitum, ex suppositione illius primæ dispositionis, & quidquid naturali consecutione inde sequitur, non est beneficium distinctum à beneficio creationis, quantumvis speciale esse videatur. Si ergo generalis illa vniuersi dispositio ad generale beneficium creationis pertinet, etiam conseruatio, ac cursus eius sunt debita, facta priori suppositione, & inde etiam per naturalem connexionem sequuntur reliqui effectus in tali persona vsq; ad talem cogitationem cum tali vsu libertatis: ergo omnia illa continentur sub beneficio creationis. Et confirmatur primo, quia ipsamet generatio talis hominis potius, quam alterius est speciale beneficium Dei, comparatione facta ad alium hominem possibilem, qui posset generari, & de facto generaretur, si Deus à principio vniuersi causas aliter disposuisset, nunc autem non generabitur aliquando: & nihilominus generatio talis hominis non est beneficium non comprehensum in beneficio creationis, quamuis supponat primam rerum institutionem, & dispositionem libere factam à Deo, qui optime nouit, inde euenturum, ut tandem generetur talis homo: ergo idem est de effectu bonæ cogitationis futuræ congruæ in tali homine, qui præuidetur bene vsurus tali cogitatione.

Confirmatur secundo exemplo supra allato ex Augustino, quia ex simili causarum serie, & naturali, vel libero earum cursu suæ naturæ relicto, & supposita prima institutione sequitur, ut talis homo generetur in optima constellatione & consequenter cum optima complexione, sanitate, & integritate membrorum, & dispositione sensuum apta ad ingenij acumen, &c. Et nihilominus hæc omnia, licet specialia sint, comprehenduntur sub beneficio creationis, quia licet potuerit Deus ordinem naturæ alio modo instituire, quo posito contrarij effectus fortasse sequerentur, & ideo illa dispositio rerum ita nunc facta, & relata ad alios effectus præuisos in tali persona fuerit speciale beneficium eius: nihilominus totum id comprehenditur sub beneficio creationis, prout de facto collatum est: ergo idem est de cogitatione, & de quocunque alio simili effectu. Et ideo dici cum probabilitate non potest, bonam indolem, vel ingenium ad virtutem aptum esse donum gratiæ indebitæ naturæ, vel indiuiduo: ergo nec cogitatio pendens ex solis causis naturalibus potest dici gratia dicto modo, solum quia dictam institutionem libere, & cum præscientia Dei factam supponat, est enim eadem ratio. Confirmatur tertio, quia alias etiam bruto fieret gratia, cum causæ ita cum illo concurrunt, ut sit perfecta, & non monstrosa generatio.

Ad hæc vero, & similia duobus modis solet responderi. Primo gratiam supponere subiectum, cui fiat, & ideo supponere etiam subiectum, consummatum, & perfectum suis omnibus potentijs, ideoque beneficia, quæ pertinent ad productionem perfectam, & consummatam subiecti non vocari gratiam, secus vero esse de actionibus, quæ iam perfectum supponunt. Sed hoc in primis est ad libitum vti vocibus ad fugiendas difficultates. Si enim nomen gratiæ in illa amplitudine sumatur, non est cur magis supponat rem, cui fit, quam nomen beneficii, cum gratia non sit, nisi beneficium gratuitum, seu beneficium non debitum, & possit beneficium non debitum fieri rei, quæ per illud fit. Sicut prædestinatio, seu æterna electio Dei est gratia, licet non supponat rem esse, sed tantum esse possibilem, & sit ratio ordinandi illam, ut fit. Dein de isto nomen gratiæ in aliquo vsu magis proprio, & rigoroso supponat rem, cui fit, cur supponet illam consummatam, & perfectam in omnibus potentijs, &c. cum hæc supponant existentiam substantiæ, & possint impediri, sitque beneficium speciale, quod

AA

NON

Tertio.

non impediatur, quod certe negari non potest? Unde si esset etiam indebitum secundum naturæ ordinem, sine dubio esset gratia, ut opponitur debito naturali. Denique homo ad generandum supponitur omnino perfectus in suis potentijs, & nihilominus potest monstruose generare, vel aliter operari propter impedimenta occurrentia; ergo ablatio illorum impedimentorum ex providentia Dei est gratia respectu illius, non minus, quam sit respectu hominis cogitatio bona sine impedimentis bonæ operationis. Et quod de actione generandi dicimus, potest etiam considerari in actibus immanentibus, vel quasi immanentibus brutorum, ut in motu perfecto sine claudicatione, vel visione, aut æstimatione sine deceptione, & similibus.

17.
Responsio

Alia responsio est, distinguendo inter gratias phylicas, seu naturales, & morales, & concedendo gratiam physicam posse esse communem brutis, non vero moralem. Sicut de homine etiam dicunt, ad quamcunque veram cogitationem speculativam physicæ, vel metaphysicæ, indigere gratia physica, non vero naturali, quæ ad solos morales actus requiritur. Sed non est contendendum de vocibus ad libitum excogitatis. Non est enim dubium, quin possit Deus physica beneficia, ultra naturæ debitum, quibus voluerit, conferre, & tunc quæstio erit de nomine, an illa omnia sint vocanda gratiæ. Nos vero dicimus, gratiam in usu sanctorum Patrum nunquam hoc modo sumi. Propterea enim dixit Augustinus solam intellectualem naturam esse gratiæ capacem libro quarto, contra Iulianum capite tertio. Item dicimus, Deum ordinaria providentia sua non conferre brutis beneficia non debita secundum naturalem cursum causarum uniuersæ, & ideo non posse talia beneficia gratiam vocari. Quod si interdum Deus aliquid circa res naturales ultra cursum naturæ operatur, id semper est in ordine ad bonum hominum, & respectu illorum est gratia non tantum physica, sed etiam moralis, quia ex parte Dei ad bonos eorum mores ordinatur. Naturales vero effectus, & actiones eorum, quæ nullo modo excedunt ordinarium cursum naturæ, licet sint Dei beneficia, non sunt gratiæ, neque physica, neque morales, quia nullo modo excedunt naturale debitum, & sicut in alijs rebus hoc verum est, ita etiam in homine in pura natura spectato, siue cogitatio, vel actio ad scientiam puram pertineat, siue ad honestos mores naturales, rationes enim factæ uniuersales sunt.

Impugnatur.

CAPVT XIV.

Obiectionibus contra discursum capitis superioris satisfut.

1.
P. Valg. disp.
189-611 nu.
128.

Obiectio.

PRÆCIPVA obiectio sumitur ex fundamento contrariæ sententiæ, quod ita fere exponitur. Qui negat cogitationem congruam esse gratiam, consequenter tollit diuinæ providentiæ attribui concursum illum causarum secundarum, ex quo solet provenire cogitatio ita congrua, ut nullum impedimentum illi occurrat, quod effectum bonæ voluntatis valeat impedire. Consequens est absurdum, & in atheismum inclinat, ergo. Sequela probatur. Nam si hæc motio, & applicatio causarum, & remotio impedimentorum non sit sine Deo, omnia providente, ac disponente, quomodo negari potest, congruam cogitationem esse à Deo specialiter prouisam, & ultra omne debitum creationis, & conseruationis? Quia posset Deus, salua rerum vocatione, & conseruatione aliter res disponere, ut ex eis congrua cogitatio non proveniret: nunc autem ex voluntate efficaci dandi talem cogitationem con-

gruam, & bonam operationem ad illam consequentem, talem rerum, & causarum ordinem disposuit, ergo vel non potest negari, hunc effectum esse ex gratia, vel negandum est, esse ex diuina providentia.

Confirmatur primo, quia si cogitatio congrua esset debita, omnibus daretur; ita enim nos de vocatione congrua argumentamur in libro secundo, de Prædestinat. capite secundo, numero quinto, non datur autem omnibus, ut constat; ergo non est debita; ergo est gratia saltem ut significat fauorem ultra beneficium creationis. Confirmatur secundo, quia alias etiam posset homo sine gratia seruare totam legem naturæ, & Deum super omnia diligere, & quamcunque grauissimam tentationem, quia ad hæc omnia sufficit cogitatio congrua. Denique confirmatur, quia eodem modo inferri posset, in ordine actuum supernaturalium vocationem congruam non esse maiorem gratiam, quam incongruam, nec gratiam efficacem, quam sufficientem, nec donum perseverantiæ, quam auxilium, quod datur posse perseverare, quæ omnia sunt absurda, ut constat, & contra nostram sententiam. Sequela vero patet, quia omnia illa proueniunt ex congruitate vocationis, quæ congruitas non addit etiam in ordine supernaturali speciale donum physicum, nam in re congruitas etiam in illo modo consummatur per bonum usum liberi arbitrij cum adiutorio eiusdem gratiæ, qui bonus usus quasi naturaliter sequitur in aliquibus ex prioribus gratijs.

Prima obiectio nihil nos mouet, quia contra nos non procedit, qui fatemur, tunc vocationem esse peculiare Dei beneficium, quamuis propria gratia non sit. Et licet posset aliquo modo vrgere illos, qui in hoc genere providentiæ non agnoscunt speciale Dei beneficium, nihilominus illis etiam immerito imponitur, vel suspicio atheismi, aut quod tam male sentiant de providentia Dei, ut illa reprehensione sint digni. Nam illi, aut in eo fundantur, quod negant habere Deum ante suam providentiam præscientiam futurorum contingentium conditionatorum, aut in hoc, quod Deus non præhincit speciali, & efficaci modo actum bonum moralem in particulari, sicut nec malum, sed solum intendit bonum, quantum est ex se, malum autem solum permittit, & postquam præuidet absolute vnum vel alterum, in bono complacet, & non in malo. At vero prius fundamentum negans scientiam conditionatam, licet falsum sit, à multis Theologis defenditur, qui non negant, providentiam diuinam circa omnes actus in particulari, licet illam non satis perfectam, & diuinæ sapientiæ consentaneam explicare possint. Secundum item fundamentum à multis etiam Theologis defenditur, non solum in actibus ordinis naturalis, sed etiam in supernaturalibus, & licet in istis sententia illa, non solum non possit probari, verum etiam nec tolerari, ut infra dicam, in præfenti non habet tantam absurditatem. Quia non est improbabile, Deum non præfinire omnes, & singulos actus morales in particulari, & in se ipsis, sed solum in causis sufficientibus. Et consequenter non aliter velle cogitationem, futuram alicui congruam ex libero bono usu eius, quam aliam de se omnino æqualem, futuram in alio tantum sufficientem ex libera repugnantia eius. Quia utramque vult Deus ex antecedenti tantum voluntate, & ut uterque homo bonum operetur, & ex voluntate dandi utrique talem cogitationem propter illum finem, & præuidendo in altero congruitatem, & acceptando illam, & in altero repugnantiam, & permittendo illam. Quam differentiam solum, non existimant hi authores sufficere ad inæqualitatem beneficii, cum per Deum non flecterit, quin alterius cogitatio etiam esset congrua, quam ipse etiam æquale ibenter acceptaret. Et per hunc modum putant sufficienter saluari perfectam Dei providentiam.

dentiam omnium, & singulorum actuum in particulari.

Neque contra hunc dicendi modum aliquid probat prædicta obiectio, tum quia fieri potest, vt cogitatio non congrua æque careat impedimentis antecedentibus vsum libertatis, & vt habeat concursum causarum æque fauorabilium, ac cogitatio congrua, ita non negatur, quin hæc omnia proueniant ex perfectissima prouidentia Dei. Congruitas autem, vel incongruitas, iuxta hæc sententiam, est ex prouidentia antecedente tantum, & quasi conditionata, vel permissiua, consequenter vero ex prouidentia approbatua vnus, & non alterius, quod non censetur sufficere ad inæqualitatem beneficij. Contra hanc ergo opinionem solum vrgere potest ratio, quam nos in secunda assertionem fecimus, quæ supponit scientiam futurorum contingentium sub conditione, quæ supposita, non potest negari, quin preparatio cogitationis congruæ sit ex voluntate Dei absoluta & efficacis, vnde sit vt sit speciale beneficium, procedens ex quadam maiori Dei beneuolentia, & ita hoc damus illi obiectioni, quæ aliud non probat.

Neque inde sequitur beneficium illud esse gratiam propriam, & distinctam à beneficio creationis, quia per naturalem connexionem sequitur ex creatione rerum, & ex illarum prima dispositione ad creationem vniuersalem pertinere, cum naturali cursu causarum secundarum sub generali influenza primæ causæ, vt ex discursu paulo antea facto manifestum est. Vnde etiam non negamus, potuisse Deum aliter res omnes, & causas vniuersi creare, conseruare, ac disponere, præuidendo, inde non euenturam cogitationem congruam talibus personis, sed incongruam. Inde vero solum sequitur, beneficium ipsum vniuersalis creationis, & dispositionis vniuersi fauorabiliorem nunc fuisse talibus hominibus, quam in alio casu fuisset, quod non concedimus. Negamus vero, inde sequi aliquod beneficium gratiæ non debitum creationi, nam ex suppositione illius generalis beneficij creationis, reliqua consequuntur, vt debita naturæ in indiuiduo, vt satis explicatum est. Neque est nouum, distinguere intra latitudinem beneficij creationis, vnum fauorabilius alio sine propria gratia, nam id satis clare docuit Augustinus dicto libr. 4. contra Iul. c. 3. & in alijs donis naturæ extra cogitationem congruam, non solum in hominibus, sed etiam in inferioribus rebus manifeste comprobatur.

Vnde ad primam confirmationem responderetur, in naturalibus donis non esse bonam illationem illam; *Ad 2. confir. in eod. n. 2.* Non omnibus datur talis perfectio, ergo est gratia, tanquam donum non debitum, ex vi creationis, & dispositionis vniuersi, vt patet clare in acumine ingenij, in longitudine vitæ, & similibus. Ratio vero est, quia licet talis cogitatio non sit absolute debita tali personæ, id est, nulla suppositione facta, tamē supposito solo vniuersali beneficio creationis (licet fauorabiliori) debita est talis cogitatio ex solo generali cursu causarum secundarum cum communi etiā concursu causæ primæ. Et hoc modo dixi libr. 2. de Prædestinat. c. 15. n. 17.

Beneficia creationis non esse necessarium, vt talis cogitatio congrua ex speciali auxilio Dei proueniat, quia generale sufficit, supposita prima rerum creatione, & generali causatum vniuersi dispositione, ac conseruatione. At vero in vocationibus gratiæ supernaturalis (de quibus in illo cap. 2. lib. 2. de Prædestinat. loquebamur) optima est illa consequutio; non omnibus datur vocatione congrua, ergo non est debita, sed est gratia specialis. Ratio differentia est, quia vocatio supernaturalis non prouenit ex causis naturalibus, sed ex speciali dispositione diuina supra totum naturæ ordinem. Imo etiam ordinarie non prouenit ex sola prouidentia generali in ipso ordine gratiæ, sed ex speciali, & noua gratia. Et licet interdum prouenire possit ex generali prouidentia gratiæ, & tunc possit dici debita ex suppositione talis generalis dispositionis causarum

Pars I.

gratiæ, nihilominus iam supponit specialem fauorem, non tantum creationis, sed gratiæ, & postea est debita tanquam gratia pro gratia, & non tam est debita ipsi recipienti, quam diuinæ prædestinationi, & ordinationi. Propter quod in illo ordine gratiæ etiam vocatio tantum sufficiens, licet omnibus detur, est vera gratia, quia licet sit aliquo modo debita ex generali prouidentia gratiæ, supposita dispositione causarum generalium ad ordinem gratiæ pertinentium: nihilominus datur tanquam gratia pro gratia, & ita non est debita recipienti, quia non est debita ex vi naturæ, etiam supposita priori ordinatione diuinæ, sed est debita priori gratiæ diuinæ præordinationis talis naturæ ad supernaturalem finem. Et per hoc etiam responsum est ad tertiam confirmationem, vt latius infra explicaturi sumus, tractando de gratia sufficienti, & efficaci. Vbi propter hanc causam dicemus, vocationem congruam semper esse maiorem gratiam in ratione beneficij gratuiti, non tamen semper esse maius auxilium, quia non semper dat maiores vires, sed interdum solum excedit, quia in meliori opportunitate datur.

Ad secundam confirmationem negatur sequela, nimirum, posse hominem sine gratia seruare diuinitatem legem: aut opera difficiliora ordinis naturæ sine vlla gratia facere. Et ad probationem, scilicet, quia hæc omnia fiunt per cogitationem congruam, respondeo, vel notabilem equiuocationem in hoc committi: vel qui sic argumentatur non satis sentire de gratia Dei necessaria ad huiusmodi effectus arduos intra ordinem naturæ. Dupliciter enim intelligi potest, aliquam cogitationem moralem esse congruam, vno modo sine peculiari fauore Dei præuenientis actum liberum voluntatis, vel preparantis intellectum, vt congrue voluntatem moueat, sed relinquentis illum, vt secundum communem cursum causarum naturalium moueatur, & præuidentis fore, vt cum illa sola cogitatione voluntas recte moueatur, & consequenter cogitationem futuram esse congruam. Alio modo potest cogitatio fieri congrua ex speciali fauore, & protectione Dei, vt si præuideret Deus voluntatem hominis relictam cum sola cogitatione bona nata excitari à talibus causis occurrentibus, non esse censuram, ac subinde talem cogitationem non esse futuram congruam, ideoque ipse prouideat modum, quo illa cogitatio efficacior fiat, vel interius specialiter excitando, vel rem aliquam præter communem cursum exterius applicando, & ita prior congruitas potest dici consequens, posterior vero etiam antecedens, bonum vsum liberi arbitrij.

Nos ergo supponimus, priorem modum cogitationis congruæ sufficere ad aliquod opus bonum morale, commune, & facile præstandum, & ideo dicimus, illam cogitationem congruam non recte vocari gratiam. Si igitur arguens putat similem cogitationem congruam sufficere ad vincendam grauentationem, vel ad amandum Deum super omnia, vel talem cogitationem posse esse continue congruam, ad naturalem legem totam seruandam, sine alio auxilio gratiæ Dei, non satis sentit de gratia ad hos effectus morales necessaria, & dum verbis confiteri videtur, gratiam esse necessariam ad hos effectus, re ipsa negat. Quia necessitas gratiæ in illis occasionebus est, vt suppleat defectum virium liberi arbitrij. At vero si cogitatio sit congrua priori tantum modo, non fit congrua per speciale auxilium gratuitum, sed per solum rationes et bonum vsum libertatis, hoc autem est absurdum, iam contra quia liberum arbitrium solis viribus suis cum generali influenza non potest semper, vel in illis occasionebus bene vti tali cogitatione, cuius contrarium obiectio supponit, & ideo dicit, posse Deum præuidere, tales cogitationes futuras esse congruas sine nouo auxilio gratuito, quæ præscientia plane supponit, arbitrium cum sola communi influenza bene esse vsurum tali cogitatione, non obstante obiecti, vel occasione

Aa 2

fionis

tionis arduitate. Hoc autem nos falsum esse censemus, & infra probabimus. Et ideo negamus sequentiam argumenti, quia non sunt æquales naturales vires voluntatis in ordine ad omnes actus liberos etiam naturales, & ideo neque idem modus cogitationis congruæ in omnibus sufficit.

Admissa duplici illo modo cogitationis congruæ, arguens aquitudo procedit. At vero si arguens admittat duos illos modos cogitationis congruæ, æquiuocationem committit in probatione sequenti; nam licet semper bona operatio procedat ex cogitatione congrua, tamen una præuidetur futura congrua sine aliquo speciali auxilio gratiæ, alia vero non item, & prior sufficit ad communia opera, posterior vero est necessaria in arduis, quia nisi Deus specialiter præpararet vocationem, & illam accommodet voluntati, in illis deficiet, & ita cogitatio mere naturalis semper esset incongrua, quæ omnia in sequentibus amplius declarabuntur.

CAPVT XV.

Antecogitatio congrua ad bene moraliter operandum, si vera, & supernaturalis gratia respectu hominis ad finem supernaturalem eleuati?

HACTENVS de pura, & integra natura dictum est, nunc de natura humana ad supernaturalem finem eleuata aliquid addere necesse est. Quia in illa specialis ratio versatur, eo quod moralis eius operatio, licet in se naturalis sit, ad supernaturalem finem ordinari, & utilis esse potest, & quantum est ex parte diuinæ voluntatis, ac prouidentie, propter illum finem tribuitur. Quoad hoc ergo in huiusmodi homine eleuato ad finem supernaturalem omnis bona operatio moralis aliquo modo supernaturalis est; ergo saltem hac ratione non poterit sine gratia fieri. Quæ ratio procedit in homine ad finem supernaturalem ordinato, in quocumque statu consideretur, id est, siue fingatur creatus sine villo dono intrinseco superante naturam, sed cum sola ordinatione ad supernaturalem finem ultra puram naturam, siue spectetur in natura integra sine supernaturali iustitia, siue cum gratia, & iustitia, siue in homine lapsio permanente in peccato, vel iam iustificato. In omnibus enim his statibus sola ordinatio actus moralis ad finem supernaturalem, facit illum aliquo modo supernaturalem, ac subinde gratia indigentem. In homine vero lapsio præter dictam rationem potest considerari alia contracta ex indignitate peccati, de qua in posteriori parte huius capitis dicemus, prius de sola ordinatione ad finem supernaturalem dicendum est.

Et pro resolutione aduerto, duobus modis posse ex relatione opus bonum morale esse ordinatum ad finem supernaturalem: vno modo ex relatione aliqua ipsius operantis; alio modo ex sola relatione, & intentione Dei. Ut actus sit ordinatus priori modo ad supernaturalem finem, non satis est, ut ipse homo operans sit à Deo creatus propter illum finem, sed necesse est, ut per aliquem priorem actum ipsiusmet hominis subsequens actus moralis, vel formaliter, vel saltem virtualiter in illum finem ordinetur. Quia actus ipse moralis per se, & natura sua spectatus non tendit in supernaturalem finem, sed ad summum in naturalem beatitudinem hominis, seu in Deum ut est author, & finis naturæ; ergo non potest in supernaturalem finem tendere, nisi vel ab aliquo extrinseco agente, vel saltem ab ipso operante per alium actum, vel virtutem eius in talem finem ordinetur; ergo si operans non habuit alium actum, quo talem moralem actum retulerit in supernaturalem finem, non potest dici in eum finem relatus, ut procedit à proximo operante, sed ad summum per denominationem ab intentione, seu ordinatione Dei.

Dico ergo primo, cum actus bonus moraliter ita sit ab homine ordinato ad finem supernaturalem, ut ab

ipso met homine in eundem finem referatur, tunc necessarium est auxilium gratiæ ad illum actum, ut spectatum sub illa relatione. Quia relatio illa aliquid est supernaturale, seu à forma supernaturali provenit, voluntas enim operandi propter supernaturalem finem supernaturalis est; ergo ad illam relationem necessariam est gratia. Hæc autem gratia non est sola cogitatio congrua naturalis necessaria ad tale opus morale, sed est auxilium supernaturale necessarium ad priorem actum, quo homo se, & actus suos et naturales in Deum finem supernaturalem refert. Sicut ad actum studendi, aut sciendi logicam propter Dei gloriam, necessaria est gratia, non tamen alia, quæ ad illam relationem postulat, nam opus ipsum, & tali relationi subternitur à natura esse potest, saltem ubi specialis difficultas non occurrit. Non procedit autem conclusio de actu morali, acquisito, ut talis est, quia non sumitur ut pure moralis, sed ut affectus circumstantia supernaturali, ad quam gratiæ auxilium postulat, & sic magis pertinet hæc assertio ad necessitatem gratiæ ad opera supernaturalia, de qua in sequenti libro dicturi sumus, quam ad necessitatem gratiæ ad opera moralia naturalia, ut talia sunt, de qua in præfati tractamus.

Dico ergo secundo. Ut opus morale studiose fiat ab homine ordinato ad finem supernaturalem, non ordinatè opus in illum finem, non est necessarium proprium auxilium gratiæ, nec vera gratia intrinseca, sed ad summum extrinseca prædestinatio, seu præordinatio extrinseca Dei, quæ potest dici extrinseca gratia, quatenus ad supernaturalem prouidentiam spectat. Probatur prior pars, quia hoc opus non est melius, neque difficilius in homine ordinato ad finem supernaturalem, quam in non ordinato: ergo non requirit minores vires, ut fiat ab homine in illo statu, quam in isto, quia vires ad operandum solum postulantur propter excellentiam, vel perfectionem effectus: ergo sicut in vno statu non requiritur auxilium gratiæ ad tale opus in omni suo individuo, ita neque in alio, nam auxilium gratiæ solum est necessarium, ubi vires naturales non sufficiunt. Consequentia sunt claræ, & antecedens etiam videtur notum ex dictis. Quia licet homo sit conditus propter supernaturalem finem, opus morale non ordinatur ab ipso homine in eum finem, nec formaliter, nec virtute, ut supponitur, ergo ille finis personæ non est villo modo circumstantia operis: ergo nullam honestatem, vel difficultatem illi adiungit. Non est ergo ad illud necessarium auxilium gratiæ, & consequenter neque vera gratia interna, quia sufficit cogitatio honesta moralis, quæ non est gratia, etiam si sit congrua, ut in præcedenti capite declaratum est.

Dices: illa cogitatio congrua in tali homine ordinatur ad supernaturalem finem, & ex hac parte gratia dici debet. Respondeo in primis, fortasse non esse necessarium, ut talis cogitatio, vel opus ab illa procedens ordinetur etiam à Deo ipso ad finem supernaturalem, quia fieri potest, ut tale opus nullam utilitatem afferat operati ad supernaturalem finem, quæ nec est meritum eius etiam imperfectum, neque dispositio ad gratiam, & remota, ut infra dicemus. Et ideo fieri potest, ut etiam quatenus est à Deo, non proveniat ex intentione finis supernaturalis, sed tantum ex generali fine prouidentie naturalis, ut De' tanquam prima causa inferiores causas suos naturales motus tam liberos, quam necessarios agere sinat. Dices: semper talis actus affert aliquam utilitatem ad finem supernaturalem, quia saltem remouet impedimentum, tunc per aliquod peccatum addi posset. Respondeo hanc utilitatem communem esse actibus indifferentibus, & indeliberatis: imo & naturalibus, ut somnus etiam remouet pro tunc impedimentum noui peccati & tamen non propterea est necessaria gratia ad hæc omnia. Neque etiam est necesse, ut illa qualiscunque utilitas sit interita propter supernaturalem finem, sed tantum præuisa ex generali cursu naturæ, & ad-

missa per diuinam voluntatem ex generali etiam intentione providentiae suae. Quod maxime verum esse potest, quando in effectu nihil est profuturum tale opus ad finem supernaturalem, quia nimirum, licet pro tunc impediatur adiectionem impediendi, nihilominus nihil conferret ad aliquam gratiam obtinendam, neque ad eum finem ordinatur.

6. *Probat 2. pars, seu declaratur ex amplius.* Adde vero ulterius, licet Deus det talem cogitationem congruam, & bonum opus morale ab ea manans propter supernaturalem finem, inde solum probari posterioriorem partem assertionis, videlicet illud beneficium provenire ex praedestinatione, vel providentia supernaturali quae dici potest extrinseca gratia: sine alio interno auxilio gratiae à quo actus fiat. Declaratur in primis exemplis: nam etiam creare naturam propter finem supernaturalem, & conservare illam propter eundem finem, est beneficium aliquo modo superans naturam, & tamen non propterea dicemus, in fluxum, quo Deus conservat naturam esse gratiam, sed solum illam ordinationem ad supernaturalem finem à quadam extrinseca gratia provenire. Et similis modo bona complexio, ingenium, convenientis educatio; imò & origo ex talibus parentibus in tali loco, vel tempore sunt media conducunt ad salutem, ac subinde sunt ex diuina praedestinatione, & electione ordinata: & tamen in se non sunt gratiae, sed solum per denominationem extrinsecam ab electione, & praedestinatione gratuita, ita ergo est in praesenti: pro quo discursu videri possunt quae dixi libr. 3. de Praedest. cap. 7.

7. *Auxilium speciale quod esse debet principium aliquod addens vires ad operandum, vel saltem specialis Dei cooperatio, quo naturam ad operandum magis adiuvet, quam ei, ex providentia consentanea naturae debeat.* At verò in eo casu, in quo loquimur, Deus non adiuvat speciali modo ad talem cogitationem, vel operationem, sed solum intra ordinem naturalis concursus, seu auxiliij eligi illum modum, & ordinem, quem homini scit esse magis accommodatum, eumque ad finem superiorem ordinat: ergo non confert maius auxilium, sed ad summum maius beneficium intrinsecè naturale, supernaturale vero solum per denominationem extrinsecam à praedestinatione, vel ordinatione supernaturali. Epote est hoc declarari, quia etiam inter supernaturales vocationes, vel praeventientes gratias, congrua vocatio, vel excitatio non semper est maius auxilium; licet sit maius beneficium, & simpliciter maior gratia, non physice, sed moraliter, ut infra ostendemus; ergo à fortiori in praesenti, cogitatio naturalis, ex eo, quod congrua sit, vel quod ad finem supernaturalem ordinetur, non est in se maius auxilium, esto possit vocari gratia per extrinsecam denominationem à supernaturali relatione praedestinationis, ut in prima etiam parte loco allegato dixi.

8. *Alibi 3. de cogitatione congrua à Deo data homini est tunc lapsa propter finem supernaturalem: propter quod tamen homo non operatur.* Dico tertio. Cogitatio congrua ad bene moraliter operandum in vno, vel alio actu, sine relatione ad finem supernaturalem propria ipsius operantis, etiam in homine lapsa non est auxilium gratiae Dei, vel Christi, quantumvis ex intentione Dei propter finem supernaturalem detur. Probat, quia in homine lapsa solum additur demeritum peccati originalis, sed hoc non satis est, ut illa cogitatio sit in tali homine speciale auxilium gratiae; ergo. Probat minor primo, quia cogitatio sufficiens ad simile bonum in tali homine non est specialis gratia vel auxilium; ergo neque congrua. Consequentia probatur ex dictis, quia cogitatio congrua ultra sufficientem non addit rationem specialis auxiliij, ut ostensum est. Item quia congruitas in executione consummatur per boni vsum liberi arbitrij, maxime in his operibus naturalibus, in praedestinatione autem, seu praevia providentia Dei non requirit aliquid speciale praeter communem cursum causarum, quae Deus immutare non debuit pro-

Pars I.

pter originale peccatum. Primum vero antecedens & ab adversariis conceditur, & videtur per se evidens, quia illa cogitatio sufficiens per generalem concursum naturalem habetur, & ex communi ordine providentiae necessario sequitur, peccatum autem originale non meruit carentiam naturalis concursus Dei, nec immutationem generalis providentiae, ut supra tactum est, & videtur per se notum.

9. *Confirmatur 1. ex eo quod congrua cogitatio non sit per Christum.* Declaratur praeterea, nam si ponamus, Deum post peccatum originale premissum, non decreuisse humanam naturam redimere per Christum, vel alio modo, sed tantum relinquere homines in via, tunc non mansissent obstinati in malo propter peccatum originale solum, nec privati omnibus cogitationibus honestis, vel sufficientibus, vel congruis, ergo quod nunc non priuentur illis, non est proprius effectus redemptionis Christi, quia non est remissio alicuius poenae propter peccatum originale debita. Dicere autem, ex vi peccati originalis relinquendam fuisse naturam in malo obstinatam, ac subinde in termino damnationis, & nullo modo in via improbabile est, ut supra dixi, & contra conditionem naturae humanae, quae in hoc distinguitur ab Angelica, quae statim per vnum actum constituitur in termino, ut est vulgare.

10. *Confirmatur 2. ex eo, quod carentia cogitationis congruae non proveniat ex originali.* Et explicatur amplius, quia etiam nunc animae puerorum sine remissione peccati originalis decentium, non sunt obstinatae in malo, nec priuantur cogitationibus naturalibus honestis, & sufficientibus, & congruis, ut suppono tanquam certum ex communi sententia; ergo signum est, non esse illam poenam praecise, & quali positive impositam propter originale peccatum, quia illis infantibus nulla ex parte remissum est originale peccatum, aut poena eius, neque Christi redemptio illis est applicata efficaciter per aliquod medium; ergo talis cogitatio in illis neque est gratia, neque effectus redemptionis Christi. Ergo idem est dicendum de illis hominibus non baptizatis, qui peruenientes ad vsum rationis incipiunt habere cogitationem bonam, & honestam vel sufficientem, vel congruam, nam est eadem ratio, & consequenter idem erit in reliquis, praecise sistendo in entitate, & intrinsecis conditionibus talis cogitationis. Nam si addatur relatio, & utilitas aliqua ad finem supernaturalem, secundum id erit effectus redemptionis, & rationem gratiae participabit solum per extrinsecam denominationem, ut explicavi; hoc autem eodem modo contingeret absque peccato originali, quod ad rationem gratiae attinet.

11. *Confirmatur 3. ex locutionibus Patrum contra Pelagium.* Vnde confirmatur tandem, quia licet daremus, hanc cogitationem habere aliquam rationem gratiae in homine lapsa, quatenus daretur cum remissione alicuius poenae, adhuc non esset gratia auxilians, de qua tractamus, & tractant Patres, quando contra Pelagium requirunt gratiam bene operandi, sed pertineret ad gratiam, quam Augustinus vocare solet, remissionis peccatorum, nam sub illa includitur omnis gratuita remissio tam culpae, quam poenae. Quod vero non esset gratia auxilians, patet argumentis factis, quia etiam cogitatio sufficiens non esset gratia auxilians, licet esset cum remissione alicuius poenae, & quia congruitas non addit per se aliquid auxiliij praeventientis, vel adiuuantis, & in cogitatione morali nullum principium adiuuans supponit praeter id, quod mere naturale est, siue in facultate intrinseca, & concursu illi debito, siue in applicatione, & excitatione obiectorum per communem cursum causarum cum generali concursu, supposita prima institutione generali, quae neque pertinet ad auxilium speciale, etiam si sit aliquid beneficium, vel gratia extrinseca quae antecedit peccatum originale, nec propter illud immutari debuit.

Aa 3

CAPVT

CAPVT XVI.

Proponitur contrarie sententia fundamentum ex Patrum loquutionibus desumptum, ut retorqueatur.

1. *Proponitur fundamentum aduersariorum.*

HACTENVS ratione, & discursu tantum egimus contra tertiam sententiam supra relatum, quia vero illa præcipue fundatur in loquutionibus Augustini, & aliorum Patrum, veleriam Conciliorum, quæ illum postea imitata sunt, ideo loquutiones illas in hoc capite obijciemus, in sequentibus vero non solum illi sententiæ non fauere, sed potius illam improbare ostendemus. Proprium igitur illius sententiæ fundamentum, ex Augustino sumptum est, ipsum ad confutandos Semipelagianos reduxisse initium bonæ operationis ad sanctam cogitationem, quam dicit esse specialem gratiam, & inde concludit, omne opus bonum esse ex gratia. Talem autem cogitationem specialem gratiam esse solum ostendit Augustinus ex illo principio, quod non est in potestate nostra illam nobis procurare, ideoque à Deo debeat præparari; sed omnis cogitatio boni honesti inducens cum effectu ad honestum actum virtutis moralis, est huiusmodi, ut constet ex dictis, nam loquimur de prima cogitatione; ergo ex sententia Augustini omnis talis cogitatio sancta, etiam in ordine moralis boni consentanei lumini naturæ, est vera gratia, & ratione illius omnis actus moralis pender essentialiter à gratia.

2. *Pro adducto fundamentum aduersariorum.*

Prima propositio assumpta probatur ex varijs locis Augustini. Primus est lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 8. ubi inde probat, nihil boni posse ab homine perfici, vel inchoari, quia nec cogitatio talis boni, quæ necessario præcedit omnem bonum affectum haberi potest à nobis ex nobis, sed ex Deo, dicente Apostolo 2. Corinth. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Et eodem fere modo ponderat eadem verba libr. de Grat. & lib. arbitr. cap. 7. & de Bono perseuer. cap. 8. Et illis adiungit verba Ambrosij, libr. de Fuga sæcul. c. 7. Non est in potestate nostra corn nostrum, & nostra cogitationes. Quæ verba iterum refert cap. 19. & illis addit, Nec ipse facta, & dicta præterijt, non enim est dictum, factumve hominis, quod non ex cordis cogitatione procedat.

3. *2. Locum ex eodem Augustino.*

Alter principalis locus apud Augustinum est in lib. 2. de Peccator. merit. c. 17. ubi initium prauæ voluntatis ait esse, quia bonum, vel latet, vel non delectat: unde è contrario initium bonæ voluntatis esse dicit ipsius boni noticiam, & de illo voluptatem, & quia delectatio supponit cognitionem, fit, ut ad cognitionem totum hoc initium reuocetur. Subiungit autem, & ad hoc probandum inducit illud Ieremias 10. Scio Domine, quia non est in homine via eius, nec viri est, ut ambulet, & dirigat gressus suos. Quod profecto maxime dictum videtur, propter præuias cogitationes bonas, quas sibi ipse homo præparare non potest, nisi prius Deus incipiat. Estque similis locus Augustini in q. 2. lib. 1. ad Simplicium circa finem, ubi, ut ostendat initium boni esse ex Deo, ait, Quis habet in potestate tali visio attingi mentem suam, quo eius voluntas moueatur ad fidem? Et eodem modo dicere posset, quo eius voluntas moueatur ad bonum actum, & addit. Quis autem omnino amplectitur aliquid, quod eum non delectet? Aut quis habet in potestate, ut ei occurrat, quod eum delectare possit. Et post multa concludit. Restat ergo, ut voluntates eligantur, sed voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit, quod delectet, atque inuitet animum, moueri nullo modo potest. Hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.

4. *3. Locum ex ipso Augustino & Patribus alijs.*

Præterea faciunt illa testimonia, in quibus Patres aiunt, omnes cogitationes bonas esse à Deo & ex gratia. August. vel potius Gennadius de Eccles. dogmat.

cap. 82. Mala cogitationes (inquit) non semper à demonibus sunt, bona autem semper sunt à Deo. Et serm. 171. de Tempore habet Augustinus dignam illo sententiam. Quid, quid boni cogitauerit homo subito corde percussus, sciat quia hospes veniat illi de celo: quem hospitem paulo superius gratiam esse explicauerat. Deinde Fulgentius libr. de Incarnat. & Grat. c. 12. 13. & 19. dixit per gratiam Christi fieri. Ut sancta cogitationis possibilitatem recuperemus, quam in primo homine perdidimus. Et Prosper contr. Collat. c. 10. & ad obiectionem 8. Gallorum, ait à ducentis quatuordecim Sacerdotibus definitum esse, Gratiam Dei per Iesum Christum non solum ad cognoscendam, sed etiam ad faciendam iustitiam per actus singulos adiuuare, & à Concilio Africano traditum esse, vtrumque Dei donum esse & scire, quid facere debeamus, & diligere ut faciamus. Quæ verba habentur in Concilio Mileuit. cap. 4 & in Africano. c. 79. & fere similia habentur in Arausicano c. 7. ubi definit, Per naturæ vigorem nihil boni cogitare homines posse, ut expedit, id est, ita ut ad aliquid boni operandum sufficiat, & cap. 9. ait, Diuini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus. Quæ est etiam 22. sententia Augustini apud Prosperum. Ergo ex sententia Patrum omnis honesta cogitatio est gratiæ donum per Christum, ac subinde salutem hac ratione ad omne opus bonum est aliqua gratia necessaria.

Tertio faciunt testimonia, quæ probant illam cogitationem dari nobis ex meritis Christi: quæ sumi possunt ex epistolis apud Augustinum à 90. vsque ad 105. Ibi enim docent Augustinus, & Africani Patres, & consentiunt Pontifices, ad vincendas tentationes, & vitando peccata etiam contra legem naturæ, & ad bene, sancteque viuendum esse necessariam Christi gratiam, sed illa cogitatio congrua, & honesta, quæ est efficax ad aliquod virtutis opus, etiam est efficax ad vitandum peccatum, & vincendam aliquam tentationem; ergo est ex Christi meritis; ergo est vera gratia. Hæc vltima consequentia probatur, quia Christus non meruit nobis dona naturæ, seu creationis, sed gratiæ, quia ut ait Augustinus epist. 105. Christus non pro nullis ut homines conderentur, sed pro impijs mortuis est, ut iustificarentur.

CAPVT XVII.

Ex eorundem Patrum sententijs, cogitationem naturalem congruam non esse verum gratiæ auxilium demonstratur.

VERVNTAMEN si quis attentè legat has Patrum sententias, & alias, in quibus Pelagium reprehendunt, quod solam libertatem, legemque, vel doctrinam gratiam appellaret; facile intelliget, quam sit interpretatio hæc à sensu Patrum aliena. Dico ergo ex sententia Patrum, cogitationem honestam mere naturalem, & ex cursu naturalium obiectorum per lumen rationis naturalis conceptam, etiam si habeat actum voluntatis consequentem, & ideo congrua sit, non esse veram gratiam, quia nostra iustificatio fit, vel inchoatur. Probatur primo, quia beneficium creationis, licet non contemnenda ratione possit dici gratia, non tamen est illa gratia, de qua Scriptura loquitur, & de qua dicit Paulus, Non irritam facio gratiam Dei, nam si per legem iustitia; ergo gratis Christus mortuus est, ad Galat. 2. Sed hæc cogitatio honesta comprehenditur sub gratia creationis; ergo. Maior est Concilij Carthag. epist. ad Innoc. 95. inter epistolas Augustini, & satis declarata est in proleg. 3. Minor probata est fuisse in precedentibus. cap. declaraturque in hunc modum: nam gratia creationis intelligi potest, vel solum beneficium creationis præcise sumptum, vel ut includit quicquid est ex natura rei debitum, seu consequens ad ipsam crea-

creationem. Pelagius ergo, cum dicebat, posse hominem suo arbitrio, & labore iuste viuere adiutum gratia, per gratiam intelligebat, non solum creationem animæ, sed etiam potentiarum eius, & conseruationem cum communi influenza, & prouidentia, & si forte generalem concursum Dei non negabat, etiam illum sub gratia illa comprehendebat. Nam, vt referunt Patres Concilij Carthaginens. dicta epist. 95. ad Innocent. per gratiam intelligebat illam, qua datum est nobis, non solum vt homines essemus, sed etiam vt sentiremus, & intelligeremus, quæ & bonis, & malis communis est; ergo sub hac gratia etiam illam cogitationem comprehendebat, non quidem ignorans in creatione sic sumpta includi plura beneficia inter se distincta, & separabilia inuicem, quod est per se euidentius, sed omnia comprehendens, sub gratia naturali (vt sic dicam) seu creationis, quia omnia pertinent ad beneficia suo modo naturæ debita, & quæ viribus naturæ comparantur, supposita generali dispositione causarum vniuersi. Item supra ostensum est, sub libertate proxima ad peccandum includi cogitationem honestam saltem sufficientem, hanc ergo comprehendebat Pelagius sub nomine gratiæ, & Patres sub beneficio liberi arbitrij, quia libertatem ad peccandum sub creatione comprehendebant; ostendimus autem eandem efferationem de congrua cogitatione, quæ de sufficienti, ergo.

2. Secundo principaliter idem ostenditur hoc modo. Nam Pelagiani, & Semipelagiani admitterant beneficium generale collatum omnibus in dispositione causarum naturalium, & in generali doctrina, & predicatione fidei miraculis confirmata, & consequenter ignorare non poterant, cogitationes honestas ex his obiectis, vel causis extrinsecis in hominibus insurgentes, in quibusdam habere effectum bonæ voluntatis, in alijs autem non habere, ac proinde tales cogitationes in quibusdam esse, in alijs non esse congruas. Dicebant præterea, ratione illius generalis beneficii creationis, & dispositionis rerum illam bonam voluntatem esse ex gratia comuni, quæ in vno homine effectum habet propter bonum vsum libertatis, in alio vero male operante illum non habet propter malum vsum eiusdem libertatis. Neque etiam ignorabant, Deum præuidisse hanc varietatem euenturam in diuersis voluntatibus, & nihilominus talem dispositionem rerum voluisse. Et ita sub illa gratia comprehendebant illam cogitationem, quæ habitura est effectum, & fortasse non negarent, in eo, qui bene operaturus est, esse maius quoddam beneficium Dei, & gratiam in suo ordine. Nihilominus tamen quia non admitterant gratiam internam dantem vires voluntati, & speciali Dei beneficio immisissâ, de errore, ac deceptionis calumnia redarguuntur à Patribus: ergo ex sententia Patrum cogitatio illa naturalis non est vera gratia, quæ ad bonam voluntatem ab eis postulatur. Consequentia quidem per se euidentis est, & ex Patrum sententijs statim clarior fiet.

3. Assumptum vero quoad Pelagium, & damnationem eius, constat ex supra dictis Proleg. 5. capit. 3. de errore Pelagij, & ex epistolis 90. & sequentibus inter epistolas Augustini, & specialiter ex Augustino lib. 1. de Grat. Christi fere per totum, cuius varia loca ibi expendimus. Item ex Prospero epistol. ad Rufin. in principio, vbi in summa dicit, gratiam tantum positam esse à Pelagio vt magistrâ liberi arbitrij per cohortationem, per legem, per doctrinam, per creaturas, per contemplationem, &c. Quid est, quæso, cōtemplatio, nisi bona cogitatio ex illis causis suborta? Hanc ergo etiam comprehendit sub gratia à Pelagio admissa, quam etiam dicebat esse vt Doctorem, cui circa omnes homines per vniuersum mundum commune, & generale sit studium, vt quis voluerint, utique bonum, vel malum, amplectantur. Pelagius ergo teste Prospero, cogitationem illam honestam ex naturali lumine cum communi cursu obiectorum, & causarum secundarum subortam, etiam

cum ad effectum bonæ operationis peruenit, ac subinde congrua est, gratiam appellabat, & nihilominus statim subdit, sedem Apostolicam, Concilia Africana, & Augustinum versutiam Pelagij deprehendisse, & reprobasse. Idem ostendi potest ex Paulo Orosio in suo dialog. circa medium, vbi inter alia dicit Pelagiū posuisse gratiā in solo naturali bono & in libero arbitrio, & in hoc ordine, quem natura bene instituta custodit. Nam hoc modo Deus elementarijs semel cursibus constitutis, facit inde, quæ faciunt. Ex quibus verbis constat, omnem cogitationem honestam, quæ ex ordinario, & naturali cursu causarum oriri potest, comprehensam fuisse à Pelagio sub gratia. Et addit Orosius in hoc errasse, quod non cognouerit altiorē gratiam, quam Deus communicat altiori largitate.

Deinde Semipelagianos etiam illud genus gratiæ admisisse, & eo colore errasse, clarissime colligitur ex Prospero epistol. ad Augustinum de erroribus Semipelagianorum, de quibus sic inquit: Cum ad considerandam Christi gratiam, qua omnia præueniat merita humana, cogantur, ad conditionem hanc velint vniuersumque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia neque existentem, liberi arbitrij, & rationalis gratia creatoris instituat, vt per discretionem boni, & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obseruationem mandatorum eius suam possit dirigere voluntatem. Ex quibus verbis aperte constat, Semipelagianos cogitationem naturalem discernendi bonum, & malum, quæ cum effectu dirigat voluntatem ad bene operandum, sub gratia creationis comprehendisse. Idemq; sumitur euidentius ex eodem Prospero cap. 28. contr. Collator. vbi contra Celsianum sic inquit, Denique vt videretur aliquid gratiæ tribuisse, ad perfectionis, ait, incrementum semina hæc peruenire non poterunt, nisi opitulatione Dei fuerint excurata. vt scilicet, opitulatione Dei sit cohortatio, atque doctrina, mens autem, qua virtutum est opulenta seminibus, vtatur facultate, quam possidet, ad hoc tantum viuanda, vt earum virtutum apprehendat culmina, quarum sibi scit inesse principia. Præterea Hilarius epistol. ad August. de Semipelagianis refert, posuisse in bona voluntate naturali initium salutis ante gratiam, additque, eosdem etiam dixisse, prædicari Euangelium his gentibus potius, quam alijs, quia præuidit Deus, qui essent credituri. Ex quib; colligimus, posuisse Semipelagianos cogitationem naturalem congruam ad obtinendum bonum affectum, & illius occasionem à Deo esse præuiam cum præscientia congruitatis, seu effectus futuri, & illam fuisse sufficientem ad aliquod meritum, quod non excluderet rationem gratiæ. Vnde verisimile est, etiam illam cogitationem inter gratias computasse.

Tertio declaratur idem ex alia communi Patrum doctrina. Nam cogitatio illa quantumuis honesta, quæ ita est naturalis, vt per solas causas naturales, seu per obiecta ordinario cursu naturæ sensibus occurrentia, & per naturale lumen intellectus comparari potest, profecto non excedit rationem legis aut doctrinæ; ergo non est illa gratia diuinæ illuminationis, & inspirationis, quam Sancti ad bene viuendum requirunt. Consequentia euidentis est, quia Patres postulant ad bene viuendum talem gratiam, quæ aliquid sit ultra doctrinam, & legem, & det vires ad legem implendam, & ad amandum quod per doctrinam cognouerimus. Antecedens autem probatur primo, quia in cognitione, quæ per solam inuentionem acquiritur, creaturæ, aliqua obiecta extrinseca, à quibus, medijs speciebus, sensibilibus, intellectus doctrinam accipit, habet locum præceptoris docentis scientiam, vel predicationem Dei proponentis, iuxta illud Psalm. Cæli enarrant gloriam Dei &c. & non sunt loquela, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. Et postea. Lex Domini immaculata conuertens animas, &c. Quod de lege naturali, quæ per creaturas cognosci potest, optime intelligitur. Et hoc confirmat illud Pauli ad Roman. 1. Reuelabitur ira Dei super omnem impietatem, & iniustitiam eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinuerunt, quia

quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit, utique docendo illos veritatem per creaturas. Nam ut subdit, *Inuisibilia ipsius per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Et infra: *Ita ut sint inexcusabiles.* Quatenus ergo intellectum instruunt, ad doctrinam pertinent, quatenus verò inexcusabiles reddunt eos, *Qui cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt, legem profecto ostendunt.*

6. Atque hoc rectè declarant Augustini verba lib. 10. Confessionum cap. 6. dicentis, *Cælum, & terra, & omnia, quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles.* Alius tamen tu misereberis, cui misertus eris, & misericordiam prestabis, cui misericors fueris. Alioquin cælum, & terra iurâs loquuntur laudes tuas. Ergo tota illa cogitatio, seu inuentio per creaturas ad doctrinam tantum, & legem spectat. Idem ergo est de omni alia cogitatione boni honesti ex obiectis occurrentibus vi naturalis luminis desumpta: nam ex parte obiectorum excitantium intellectum tantum pertinet ad doctrinam, & legem. Vnde quantumvis illa cogitatio futura sit congrua, non est à Deo ut adiuvante naturam ad bene operandum, neque ut subministrante vires volenti, sed ut à docente hominem per creaturas, & per eandem legem naturalem promulgante, vel applicante; ergo illa cogitatio non habet rationem veræ gratiæ, quam Scripturæ, & Sancti docent, sed palliatæ gratiæ, quam Pelagius prædicabat, vel certè quando illa cogitatio congrua exiit, potius dici potest doctrina, vel lex congrua tempore lata, seu applicata, quam gratia congrua.

7. Quarto probatur, quia hæc cogitatio honesta moraliter sæpissimè, seu à pluribus, acquiritur, vel excitatur, non per inventionem, sed per disciplinam humanam, docente, vel exhortante alio homine, & cum tali cogitatione sæpè cōtingit, hominem ab alio edoctum, vel excitatum operari aliquid bonum morale per liberum arbitrium, ac proinde esse congruam fine alio interiori spiritu gratiæ, sed tunc talis cogitatio tantum habet rationem doctrinæ, seu disciplinæ, aut exhortationis humanæ; ergo non est vera gratia Christiana, de qua Patres loquuntur. Maior est clara ex dictis in capitulis præcedentibus, tum quia illa cogitatio de se est sufficiens ad actum naturalem, qui per se tantum pendet à libero arbitrio, & ideo moraliter necessarium est, ut ex multis, & pene infinitis hominibus habentibus talem cogitationem, aliqui consentiant illi pro libertate sua, saltem aliquando, & in rebus facilioribus. Tum etiam quia cogitatio illa per disciplinam acquiritur eiusdem rationis, & virtutis est cum simili cogitatione per propriam inventionem comparata: ergo æquè potest esse congrua, nam æquè potest voluntas libera illi consentire. Vnde cum frequentius, & in pluribus hominibus talis cogitatio excitetur per doctrinam, & vocem humanam, etiam inter infideles: nam inter illos etiam filij à parentibus instruuntur, ipsos honorare, veritatem loqui, & similia: fit, ut hæc cogitatio congrua sæpissimè per doctrinam humanam sufficienter excitetur. Et hinc sufficienter probatur subsumpta propositio: nam quidquid resulat in mente audientis ex vi solius vocis hominis instruuntis, vel proponentis, aut consulentis alteri circa operationem virtutis, habet tantum rationem doctrinæ, aut legis propositæ, vel ad summum, humani cuiusdam adiutorij moralis, ex quo aptè concluditur, ut sic non pertinere ad internam spiritus gratiam. Vnde ulterius concluditur idem esse dicendum de cogitatione, quasi per inventionem excitata: nam in se eiusdem rationis sunt, & uterque modus acquirendi illam est naturalis, & humanus, & à divina providentia ordinatus, differentia vero inter illos valde accidentaria est ad rationem gratiæ.

8. Quintò hoc aptè confirmant verba Pauli 1. ad Cor. 3. *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui*

incrementum dat Deus. Vnde colligunt Patres, quidquid exterius fit per homines (& idem est de quibuscunque creaturis) ad cogitationem, vel operationem boni, solum esse plantare, & rigare, & ita non pertinere ad propriam internam gratiam, quæ dat vires operandi, nam illud incrementum dat solus Deus. Ergo moralis cogitatio naturalis, quantumvis congrua, quatenus est ab obiectis extrinsecis, vel ab hominibus, tantum ab eis plantatur, vel rigatur: ergo ut sic non est gratia, sed doctrina, vel propositio legis. Quatenus autem interius fit à Deo, non fit per influxum gratiæ, sed per generalem concursum primæ causæ, in quo differt multum à sancta cogitatione, quæ pertinet ad proprium, & internum gratiæ auxilium: ergo etiam sub illa ratione talis cogitatio non est gratiæ inspiratio, sed est donum quoddam naturale. Neque vero etiam ut est congrua, est à Deo per specialem efficientiam gratuitam, quia illa congruitas non semper est aliquid speciale in ipsa cogitatione, sed est quasi actualis influxus in effectum bonæ actionis voluntatis, vel denominatio à tali influxu, qui etiam non fit à Deo, sed per generalem concursum primæ causæ, & ideo nullo modo est speciale auxilium, licet sit speciale beneficium intra latitudinem beneficij creationis, ut supra explicatum est.

Sexto testimonium hoc, & omnes rationes factæ confirmantur valde verbis Augustini, & aliorum quinquè Episcoporum in epistola 95. ad Innocent. ubi sic vrgent Pelagium *Illam cōstituat apertissime gratiam, quam doctrina Christiana demonstrat. & prædicat esse propriam Christianorum, quæ non est natura, sed quæ saluatur natura non auribus sonante doctrina, vel aliquo adiumento visibili, sicut plantatur quodammodo, & rigatur extrinsecus, sed subministratio spiritus, & occulta misericordia sicut facit ille, qui dat incrementum Deus.* Vbi ponderanda sunt illa verba, non auribus sonante doctrina, vel aliquo adiumento visibili. Nam ibi comprehendit duos modos recipiendi per creaturas cogitationem sanctam, seu honestam, scilicet, per inventionem propriam, vel per disciplinam, de quibus in tertia, & quarta ratione diximus. Est autem sciendum, non repugnare, quin per doctrinam extrinsecus, vel per aliquod visibile adiumentum vera interna gratia sanctæ cogitationis excitetur in nobis: nam potius hic est ordinarius modus internæ vocationis Dei per verbum Evangelicæ prædicationis, vel per exempla, aut alia sensibilia obiecta ad pietatem moventia, utrunque enim modum attigit August. de bono persec. c. 14. dicens, *habere aliquos in ipso ingenio diuinum naturaliter munus intelligentia, quo mouentur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant.* Vt ergo modo potest diuinitus immitti sancta cogitatio. Quod latius declarat Prosper contra Collator. c. 14. & 30. enarrans varios modos, quibus Deus trahit corda hominum per creaturas visibiles, vel per verbum prædicationis, aut lectionis, aut alios affectus; in his autem omnibus ait, *operari vnum, & eundem spiritum sine cuius interna actione nihil exteriora obiecta perficerent.* Igitur ex horum Patrum sententia nunquam erit vocatio, seu cogitatio gratiæ, si interius nihil operetur Deus, præter id, quod per solum naturale lumen intelligentiæ concipi, cogitari, & iudicari ab homine potest cum solo generali influxu Dei: quia tunc extrinseca obiecta, vel verba plantant, & rigant, incrementum autem dant virtus naturalis luminis, ut causa proxima principalis, & Deus ut causa prima, & creator, ac moderator naturæ. Et ideo dixerunt dicti Patres, gratiam, quæ saluatur natura, debere fieri subministratio spiritus, & occulta misericordia, ut patet ex Augustino libr. 1. de Grat. Christi, c. 24. & fere per totum: & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. ca. 34. & 35. Prosper libr. 1. de Vocat. Gen. cap. 2. & ad 5. caput Gallo- rum, & cap. 13. & 14. contr. Collat. Cum ergo cogitatio illa naturalis, quantumvis congrua, fiat priori tantum modo sine alia occulta misericordia, vel ministratio

fratione spiritus, proculdubio non est ex vera gratia saluante, seu per se conferente ad æternam salutem, de qua loquuntur Patres, cum dicunt, ad singula bona opera gratiam spiritus esse necessariam.

Septimo hoc confirmat Augustinus, frequenter docēs, in vanum edificare externum prædicatorum, nisi Deus interius edificet singularem modo, & auxilio. Sic loquitur de omnibus operibus gratiæ, & de ipsa fide libr. de Prædest. Sanctior. cap. 7. dicens. Si ad edificium pertinet fides, in vanum laborat prædicando edificans fidem, nisi eam Dominus miserando intus edificet. Idemque à fortiori intelligit de quolibet bono opere, qui proficitur ex gratia, & ad edificium salutis pertinet. Vnde inferius capit. 8. explicans vocationem congruam gratiæ per modum doctrinæ, inquit. Valde remota à sensibus carnis est hæc schola, in qua Pater auditur, & docet, ut veniat ad Filium. Et infra. Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum, sed ubi, aut quomodo à Patre audierint hoc, & didicerint, non videmus; nimis gratia ista secreta est, & occulte humanis cordibus diuina largitate tribuitur. Profecto hæc, & similia nullo modo applicari possunt naturali cogitationi, quæ vi tantum externorum obiectorum, aut signorum naturali virtute intellectus cum solo Dei generali concursu excitatur. Quoniam cogitatio illa, quam sensibilia obiecta, vel voces excitant, non potest dici valde remota à sensibus, sed potius cum illis ex natura rei coniuncta, nec illam, vel per illam solam edificat Deus speciali auxilio interno, sed solo generali concursu primæ causæ: nec denique dici potest gratia talis cogitationis alta, & secreta; aut ignota esse, ubi aut quomodo Pater illam doceat, vel immitat, cum confiet, per sola sensibilia obiecta, & generali modo operando illam tribuere. Ergo cogitatio sancta, ad quam Augustinus disputationem de gratia, seu initium iustificationis reuocat, altioris rationis est, & peculiarem internam Dei operationem postulat præter externam doctrinam, & cogitationem, quæ ex vi illius cum solo generali concursu interius resultat. Vnde est illud Augustini libr. de Grat. Christi, capit. 13. Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicitur, ut altius, & interius eam Deus cum ineffabili suauitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant, & rigant, sed etiam per se ipsum. Ergo è contrario cogitatio, quæ fit per eos solum, qui plantant, & rigant exterius, neque altiori modo à Deo interius fit, quam concurrente cum naturali lumine intellectus generali modo, non potest dici gratia, sed mere naturalis doctrina. Et in toto illo capite, & sequenti, imo fere in toto illo libro explicat veram gratiam per interiorum motionem Dei, quam exteriora obiecta per se non possent efficere, ut per hoc detegat veritatem Pelagij.

Octauo ab inconuenienti ostendere possumus cogitationem illam congruam non esse veram Christi gratiam, de qua Patres loquuntur, quia alias sequeretur, posse hominem mereri de congruo fidem, vel primam gratiam internam, & supernaturalem per opus bonum morale factum ex illa cogitatione congrua naturali, quia si illa est vera gratia, iam est opus gratiæ, & consequenter potest fundare meritum alterius gratiæ. Posset quidem negari illatio, ut infra videbimus, tamen nunc ad hominem argumentamur. Nam id consequenter concedit Valsque locis citatis. Consequens autem esse alienum à sententia Augustini, & vix posse à Semipelagianorum sententia re ipsa à nobis distingui, licet verbis differre videatur, infra disputando de auxilijs gratiæ ex professo tractandum est. Nunc vero declaratur ex verbis Pauli ad Thesal. 2. Gratia estis saluati per fidem (& hoc non ex vobis, donum enim Dei est) (vtique ipsa fides) non ex operibus, ut ne quis gloriatur. Vbi a fide distinguitur opus, quæ a fide non procedunt, nam quæ procedunt à fide, iam non sunt ex nobis, cum fides sit Dei donum. Ergo opera quæ procedunt ex cogitatione honesta naturali, censet Paulus esse ex nobis, & non esse meritoria salutis,

ne quis possit in se ipso gloriari. Talia autem opera, si fiant, non possunt non esse ex cogitatione congrua; quia in eo ipso, quod habet effectum, est congrua: ergo (teste Paulo) non est gratia, nam si esset gratia, qui in illa gloriaretur, non in se, sed in Deo gloriaretur. Et simili ratione non potest fundare meritum gratiæ, alias haberet homo, vnde in se gloriaretur, cum illud meritum non sit ex vera gratia, sed ex opere humano. Et hic est sine dubio sensus Pauli, ut ipsum exposuit Augustinus de Prædest. Sanctior. cap. 7.

Potestque optime confirmari ex Concilio Arausico. cap. 16 dicente. Nemo ex eo, quod videtur habere, gloriatur, tanquam non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, velut legeretur, aperuit, vel ut audiretur, insonuit. Arausico. Cogitatio ergo, quæ naturaliter excitatur per extrinsecas obiecta, aut verba, non computatur à Concilio inter dona gratiæ accepta diuinitus ultra naturam, sed inter ea, quæ homo habet à natura, & ideo si quis in tali cogitatione gloriatur, & in ea fundat meritum, non gloriatur in acceptis, nec rectè dicit accepisse, vtique per gratiam, quod non altiori modo habet. Et quia illa cogitatio non excedit rationem legis, aut doctrinæ, ut supra dicebamus, ideo Concilium suam sententiam probat dicens. Nam sicut Apostolus, ait, si per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. Et in eodem sensu addit in cap. 21. Sicut Paulus dixit, si ex lege iustitia, &c. Sic & his, qui gratiam, quam commendat, & præcipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur, si ex natura iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. Vbi nomine natura videtur intelligere naturalem legem, ut naturali ratione propositam, sic enim distinguit naturam à lege, atque ita sub natura comprehendit, non solum substantiam, & potentiam, sed etiam actum, vel cogitationem naturalem, per quam lex naturæ proponitur, siue sufficiens tantum sit, siue etiam congrua, nam loquitur de natura ut includit obseruationem legis, quod non fit sine aliquo actu, seu effectu bonæ voluntatis, cui necessario correspondet cogitatio congrua. Hic verò occurrebat obiectio, quia hinc sequitur ante fidem, vel voluntatem credendi, vel sanctam cogitationem supernaturalem, quod credere oporteat, nullam antecedere veram gratiam. Vnde vterius sequitur, ante fidem nullum antecedere posse meritum, etiam imperfectum, & de congruo alicuius præmij supernaturalis. Sed hanc obiectiorem in prædictum locum de auxilijs referuamus. Nunc fatemur ante primam cogitationem supernaturalem, id est, quæ communi concursu naturæ haberi non possit, nullam esse gratiam supernaturalem, neque illius meritum, quæ autem, & qualis illa sit, ibi declarabimus.

CAPVT XVIII.

Destructio alterius sententiæ fundamento, veritas amplius confirmatur.

Vltimo confirmatur hæc nostra sententia, & antiquiorum Patrum esse ostenditur eisdem testimonijs, quæ in argumentis capite ante præcedenti factis in contrarium obijciebantur, quod in hunc modum propono, & declaro. Nam prima cogitatio sancta, quæ est prima gratia in toto ordine iustificationis, & quæ non potest cadere sub aliquod meritum, quia est inchoatio, vel fundamentum totius meriti, est cogitatio fidei, vel generāda, quia ad fidem introducendam, per se ordinatur, vel exercenda, quia ab ipsa fide elicitur, ut contingit in homine baptizato, cum primum incipit de diuinis rebus per fidem cogitare: & de hac prima cogitatione loquuntur Patres, quoties contra Semipelagianos ostendere volunt, initium iustificationis, & fidei non posse cadere sub meritum; ergo non solum immerito allegantur, quæ afferant, cogitationem naturalem honestam, quantumuis congruam esse gratiam inchoantem iustificationem;

Loc. in c. 16. contra nos non militat.

nem; verum potius contrarium ex illis testimonijs sufficienter ostenditur. Consequentia quoad priorem partem manifesta est, quia naturalis cogitatio, quantumvis honesta, & congrua, neque est cogitatio fidei, neque est supernaturalis, id est, quæ viribus naturæ elici non possit. Nam cogitatio honesta præcisa congruitate naturalis est, ut etiam author contrariæ sententiæ fatetur, & in ca. 2. huius libri ostensum est. Congruitas autem non addit cogitationi entitatem aliquam, nec realem modum intrinsecum, ratione cuius requiratur supernaturales vires, ut eliciatur, ut in superioribus capitibus latè ostensum est. Altera verò consequentis pars, etiam est evidens, quia non est duplex cogitatio prima, quæ sit vera gratia, & possit esse fundamentum meriti, nec possit cadere sub meritum, quia repugnantiam inuoluit. Si enim duplex esset talis cogitatio, neutra per se esset prima, sed ex accidenti contingeret nunc ab vna incipere, & nunc ab altera; ergo quælibet illarum posset cadere sub meritum, quoties altera præcederet; ergo si aliqua est sancta cogitatio, quæ nunquam possit cadere sub meritum, illa est vnica tantum, seu vnus rationis, & omnis alia, quæ illam antecedit, non est cogitatio verè sancta, id est, inchoans veram sanctificationem, & iustitiam apud Deum; & ita Patres citati semper loquuntur de hac cogitatione tanquam de vna, & vnico iustificationis initio.

2. Superest, ut probemus minorem propositionem in principali argumento subsumptam, quam ostendo, discurrendo per testimonia in obiectionibus allegata? Nam in primo citatur Augustinus lib. 2. cont. duas epist. Pelagian. c. 8. ubi probare intendit, Deum non solum pericere, sed etiam incipere in nobis omne opus bonum ex Paulo ad Philippens. 1. & addit, *Loquimur enim nunc de boni cupiditate, quam si volunt à nobis incipere, à Domino perfici, videant, quid respondeant Apostolo dicenti. Non quia idonei sumus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est.* 2. ad Corint. 3. ubi duo ponderanda sunt, vnum est quid Augustinus intelligebat per boni cupiditatem quod ipse statim capit. 9. declarat, dicens: *Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua sine ambiguitate Ioannes Apostolus loquitur, dicens, Charitas ex Deo est. Qui loc⁹ euidenter intelligitur de charitate infusa, de hac ergo loquitur Augustinus, & de cogitatione, quæ possit esse initium eius, quæ non est, nisi cogitatio supernaturalis, & fidei.* Alterum ponderandum, est testimonium Pauli, quo Augustinus suam sententiam confirmat. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* Nam hæc eadem verba alijs locis Augustinus explicat de cogitatione supernaturali, & fidei, præsertim lib. de Prædest. Sancto. cap. 2. dicens, *Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus (vtique in citato loco, quem proxime allegauerat) Si non sumus sufficientes credere aliquid, quasi ex nobismet ipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipimus, ex Deo est.* Per pietatem aut, & religionem aperte intelligit Augustinus Religionem Christianam, quæ in fide fundatur, de qua etiam, & de cogitatione, per quam fides inchoatur, in verbis proximè præcedentibus loquutus fuerat, & vocauerat *Gratiam*, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, & exemplo conuersionis Pauli illam declarauit.

3. Et eodem modo exponit idem testimonium lib. de Bono perseuer. capit. 8. ubi ait, à Deo habere homines potestatem, ut fiant filij Dei. Ab ipso quippe accipiunt eam, (vtique potestatem) qui dat cordi humano cogitationem, per quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionem. Vbi clare loquitur de his cogitationibus interioribus in corde infusis, & ad fidem pertinentibus, & adiungit, *Ad quod bonum sumendum, & tenendum, & in eo perseueranter vsque in finem proficiendum non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, in cuius est potestate cor nostrum, & cogitationes nostræ.* Et similiter dicto lib. de Grat. & lib. arbitr. capit. 7. exponit

eundem locum de cogitatione, quæ est fundamentum meriti supernaturalis, quod semper reducit ad fidem, vel sanctam fidei cogitationem, quod etiam in toto illo libro præcipue intendit, vt ex c. 5. & sequentibus facile intelligi potest. Et eodem modo intellexerunt verba illa Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. dicens. *Item idem (scilicet Apostolus) in 2. ad Corint. dicit, quod nec ad cogitandum quidem, quod spirituale est, idonei sumus, nisi per gratiam Dei.* Et Fulgentius lib. de Incarnat. & Grat. capit. 17. nam cum dixisset, Deum iustificare impium, & infidelem, gratia suæ bonæ voluntatis fidem, quæ per dilectionem operatur, inspirando, subdit: *Vide quod ad bene cogitandi attinet facultatem testatur Apostolus, quia non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, &c.* Ut alios expositores in eundem locum omitam.

Præterea in lib. 2. de Peccator. merit. cap. 17. etiam loquitur Augustinus de diuina gratia adiuuante, sine qua homo facere non potest, quod iustum est, opus autem iustum intelligit, quod ex charitate Dei fit. Vnde etiam tractat de gratia Dei, qua homo potest viuere sine peccato, quæ certè non est naturalis cogitatio congrua, sed specialis excitatio, & directio Dei, per quam dirigit gressus hominis, & hanc dicit esse medicinam, quæ celitus venit, & gratia clarum, & in Christo manifestam. Cum ergo addit, *per hanc gratiam manifestari bonum, quod latebat, & suas fieri, quod non delectabatur, loquitur de bono sanctitatis, & iustitiæ coram Deo, & de suauitate, quam efficit charitas, ab subinde de manifestatione per sanctam cogitationem diuinitus infusam, & ad fidem pertinentem.* De qua euidentius loquitur in dicta quæst. 2. ad Simplicianum, cum ibi expresse declarat, loqui de cogitatione, quæ voluntas hominis moueatur ad fidem. Præterquam, quod in tota illa quæstione, præcipue agit de gratuita Dei electione, & vocatione, & de initio fidei ante omne meritum, & ipse etiam affirmat lib. de Prædest. Sancto. cap. 4. Vnde etiam in eadem quæstione ostendit, nullum posse esse meritum ante sanctam cogitationem ad fidem inducentem: de hac ergo loquitur in ea quæstione, quoties de prima sancta cogitatione loquitur, & de illa dicit, quod gratia Dei inspiratur, & quod per eam ad Deum proficimus, quibus modis solet ab Augustino vera, & interna gratia supernaturaliter indita declarari.

Atque eodem modo exponendæ sunt aliæ loquutiones, quibus absolute dicitur omnis cogitatio à Deo proficisci. Quamquam si sermo sit ita generalis, ut est in verbis Gennadij, possit rectè intelligi cum partitione accommodata, nam omnis quidem cogitatio bona à Deo est, tamen ea, quæ naturalis tantum est, procedit à Deo ut authore naturæ per generalem concursum, & protidentiam, quæ autem est vera gratia, altiori modo, & magis liberali à Deo existit, & ad altiorem sanctitatem ex se ordinatur, & ideo simpliciter diuina, & sancta vocatur. Quo modo inter dum D. Thomas explicat Scripturam dicentem, hominem nihil boni posse facere sine Deo, sub eadem distinctione, ut si bonum sit naturale, non fiat sine Deo generaliter cōcurrente, si verò sit altius bonum, fiat sine Deo per gratiam operante, ut latius capit. sequenti videbimus. Ordinariè vero loquuntur Patres de cogitatione data homini à Deo ultra communem concursum naturæ, & de illa loquitur aperte Augustinus in citato serm. 171. ut patet ex verbis antecedentibus, & ex proprietate illorum verborum, *Quidquid boni cogitauerit homo subito corde percussus, utique per internam inspirationem ab Spiritu Sancto infusam.*

Et de hac etiam loquitur manifestè Fulgentius, ut patet, quia loquitur de sancta cogitatione, qua per fidem incipimus liberari à peccato, vel ad illius remissionem obtinendam disponi. Et hoc modo ait in cap. 12. *Per gratuitam gratiam Christi datum esse humano generi, ut etiam cogitationis sanctæ, amissa pridem in homine primo,*

2.
Speciatim
iam expedi-
tur locus
Augustini
adductus in
num. 1.

Ponderatio
2.

3.
Prædictus
locus ab ipso
etiam Au-
gust. exponi-
tur.

4.
Expedi-
tur locus
Augustini
adductus in
num. 3.

5.
Expedi-
tur locus
Augustini
adductus in
num. 4.

6.
Ad Fulg.
Prosper.

Primo per hominem secundum recipitur facultas. Hæc autem facultas non est naturale lumen intellectus; neque obiectum extrinsecum occurrens, quod possit honestam cogitationem excitare, nam hæc non fuerunt amissa per peccatum: est ergo fides, vel quoad habitum, vel quoad auxilium, quod illam in nobis inchoat. Denique eodem sensu loquitur Prosper, nam illa cognitio, vel scientia, de qua Prosper & alia testimonia ibi citata loquuntur, & per Christum dari dicunt, non est cognitio merè naturalis, sed diuinitus infusa, quæ est fidei, vel quæ dat fidei initium, vt aperte sumitur ex Prospero contra Collator. cap. 19. & Fulgentio lib. de Incarnat. & Grat. cap. 26. & 27. in principio.

Et hinc etiam constat, cætera testimonia, quæ in vltima obiectione proponebantur, rectè intelligi de hac eadem cogitatione ad fidem pertinente, nam illa maxime per Christum datur. Non nego tamen, quancunque bonam cogitationem etiam naturalem dari propter merita Christi, si aliquo modo ad vitam æternam conducatur, siue per se, siue per accidens remouendo prohibens, seu impediendo peccatum, quia talis cogitatio in prædestinatis est effectus prædestinationis, in reprobis vero potest esse effectus generalis providentiæ supernaturalis, & ideo etiam est effectus prædestinationis Christi, iuxta ea, quæ dixi l. p. lib. 3. de Prædest. & l. com. 3. p. disp. 41. Neque inde sequitur, talem cogitationem esse proprium auxilium gratiæ, quia Christus Dominus non solum meruit nobis propria dona naturæ prout ad spiritualia salutem conferre quoquo modo possunt, vt eisdem locis tractaui.

CAPVT XIX.

Proponitur vniuersalis obiectio ex Patribus afferentibus nullum opus bonum posse fieri sine gratia.

1. **H**actenus nostram sententiam stabiliuimus, & per cæteras sententias discurrendo, quasi a sufficienti partium enumeratione eisdem probationem hunc fere in modum concludimus: ad singula opera bona moralia ordinis naturalis, non est necessaria gratia, quæ sit peculiaris motio, vel determinatio voluntatem, vel dans illi physicas vires necessarias ad talem actum, vel quæ sit perfectior, aut excellentior cogitatio, quam per lumen naturale intellectus medijs sensibus per communem causam causarum, & obiectorum naturalium possit excitari cum generali concursu, neque est cogitatio congrua, quæ ratione solius congruitatis sit vera gratia supernaturalis, aut verum auxilium gratiæ; ergo nulla gratia vera est simpliciter necessaria ad quemlibet huiusmodi actum. Et procedendo in hoc discursu, ad propria fundamenta singularum opinionum responsum est. Nunc ad alia, quæ omnibus opinionibus communia sunt, superest respondendum. Et in hoc capite duplicis generis testimonia afferemus, eisque c. 20. & 21. satisfactionem, tum in 22. rationes expendemus.

2. Primo ergo afferri solent testimonia Scripturarum, Conciliorum definitiones, & sanctorum Patrum testimonia. Ex Scriptura vero afferuntur vulgaria loca, in quibus dicitur, nihil nos posse sine gratia, vt Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere*, & ad Philip. 1. *Confidens hoc ipsum, quoniam qui capit in vobis opus bonum ipse perficiet, &c.* 2. *Deus est, qui operatur in vobis vellet, & perficere.* Ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis.* Iac. 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est.* Omnis autem actus vndique studiosus inter hæc bona computatur. Definitiones autem Conciliorum præcipue sunt Concilij Arausiaci dicentis c. 7. *Diuini est munus cum recte cogitamus, & pedes nostros a falsitate, & iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur.* Et cap. 18. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, vt fiant.* Et 20. *Multa in homine bona sunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, vt faciat homo.* Et c. 25. *Hoc salubriter consuevit, & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus. Huc etiam spectat, quod dixit Innocent. epist. 26. ad Concilium Carthag. Voluntati liberæ non nisi adiutorium Deesse necitendum, tamque nihil posse cælestibus præsidijs destitutam.* Et Cælestin. epist. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 7. *Sine cælesti auxilio nihil boni nos posse, ait, & quod nemo nisi per gratiam libero bene vtatur arbitrio, quod refertur ex Innoc. supra, & alia ex Zosimo, & Concilio Africano in c. 8.*

3. Quæ sententiæ, & similes frequentissimæ sunt apud Augustinum; imo ab eo sumptæ sunt, vt videlicet lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. de Spirit. & Liter. cap. 28. epist. 106. vbi adeo necessariam dicit esse gratiam ad singula opera, vt propterea dixerit Paulus. *Non ego sed gratia Dei mecum, quia nihil boni agerem si gratia eum non iuuaret.* Et epistol. 107. circa med. & circa finem ait, gratiam non tollere liberum arbitrium, sed potius per eam, ad bona eligenda fieri liberum. Vnde ferm. 13. de verbis Apostoli, *Adiutorium, ait, Spiritus Sancti prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris.* Similia multa habet lib. 4. contr. Iulian. capit. 3. vbi inter alia docet, ante gratiam nihil boni in homine reperi. Et quod grauius est, lib. de Hæres. cap. 28. & in lib. de Gestis Concilij Palæstini contra Pelagian. sæpe, & præsertim in vltimo capite, & in epistol. 106. & 107. & alijs locis maxime probat resolutionem Orientalium Patrum, quæ damnant negantes, gratiam Dei ad singula opera esse necessariam. Cui resolutioni concordat Hieron. lib. cont. Pelag. versus finem, contra Pelagium dicens. *Quæ sententiæ temeritate aufert omne Dei præsidium, dum gratiam eius non ad singula refert opera, sed ad conditionis ac leges, & liberi arbitrij potestatem.* Multatq; habet similia in epist. ad Cresiphontem. Et his etiam consenserunt alij Patres, horum vestigia sequuti.

4. Et in primis Prosper epist. ad Rufin. ait, liberum arbitrium hominis non renati, id est, nondum per gratiam sanatum, sibi permittum non nisi in suam perniciem moueri. Et ad 3. obiectionem Gallor. ait, *Sicut bona opera ad inspiratorem eorum Deum, ita mala ad eos sunt referenda, qui peccant.* Et lib. contr. Collator. hoc præsertim conatur ostendere, initium omnis bonæ voluntatis esse ex Deo. Vnde in cap. 3. sentit, non posse hominem bonum aliquod facere, nisi prius per diuinam illuminationem bonorum conatum acceperit facultatem. Et in c. 19. *In natura humana post peccatum, ait, quid remansit, nisi quod ad temporalem pertinet vitam, quæ tota est damnationis, & pænæ.* Vnde in cap. 22. addit, *Nihil boni operis ex mortuis, nihil iustitia procedit ex impijs, tota ipsorum salus gratia est.* Ideoque contra Calsianum subiungit. *Quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instruit bonis, & proprijs vult iustificare principijs? Quibus verbis tacite infert Prosper, si aliquod bonum opus fieri potest sine gratia, iustificationem fieri, vel inchoari proprijs naturæ principijs, & addit. Quasi vllus sit bonæ voluntatis motus, nisi quem creauerit diffusus per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Et capite 28. reprehendit dicentes. *sine vilo opere gratia naturaliter omni anima semina inesse virtutum, quia de istis seminibus volunt ostendere quædam germina præcedentium Dei gratiam pullulare meritum.* Si autem virtutum semina naturaliter non insunt homini, profecto neque aliquod opus potest à sola natura proficisci.

5. In eandem sententiam Fulgentius de Incarnat. & Grat. cap. 16. *Quomodo (inquit) de possibilitate solius liberi arbitrij si non praueniatur à gratia Dei, quantulumcunque sibi bonæ voluntatis exordium reponitur? Et cap. 19. Liberum arbitrium, dicit, quamdiu per gratiam non liberatur, captiuum esse, & seruum peccati, & subiungit, Quamdiu est peccati seruus, non nisi ad seruandum peccato, reperitur idoneus. Et infra addit. *Nemo potest habere bonam voluntatem motu proprio, nisi mens ipsa, id est, interior homo noster**

noſter renouetur ac reformetur ex Deo. Idem ſenſit Petrus Diacon. de Incarnat. & Grat. cap. 6. dicens, Sine gratia poſſe hominem cogitare, & velle humana, non tamen diuina, & infra addit. Eſdem eſſe omnium bonorum fundamentum, & originem, & cap. 8. ait. In bonis quibusque voluntatis humana ſingulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium. Idem Paul. Oroſi. in dialog. de liber. art. 6. Ad do Cyrillum Alexandr. libr. 9. in Ioannem cap. 45. dicentem, Impoſſibile eſt quicquam boni à nobis peragi, niſi gratia Spiritus muniti.

6. Anſelmus etiam libr. de Concord. p. 3. colum. 4. dicit. Cum omnia ſubiaceant diſpoſitioni Dei, quidquid contingit homini quod adiuuat liberum arbitrium, ad accipiendum, vel ſeruandum hanc, de qua loquimur, reſtitutionem ſue gratiæ impurandum eſt. Et in fine illius partis ait, voluntatem hominis per Adæ peccatum ita deſeruiſſe affectionem iuſtitie, & captiuam factam eſſe affectionis proprii commodi, vt nihil poſſit ex ſe velle, niſi ex illa affectione, ac proinde non poſſit opus aliquod honeſtum ſine gratia facere, nam ad opus honeſtum neceſſarium eſt velle reſtitutionem propter ſe ipſam, quod non poſſet talis voluntas ſine gratia. In eandem ſententiam ſubſcribit Bernard. libr. de Grat. & liber. arbitrii. vbi cum dixiſſet, Velle ineſt nobis ex libero arbitrio, adiungit, non dico velle bonum, aut velle malum, ſed tantum velle: velle enim bonum profectus eſt, velle malum defectus, velle verò ſimpliciter ipſum eſt, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipſum vt eſſet, creans gratia fecit vt proficiat ſaluans gratia facit, vt deficiat, ipſum ſe deicit. Itaq; liberum arbitrium noſ facit volentes, gratia beneuolus. Ex ipſo nobis eſt velle, ex ipſa bonum velle. Quod latius proſequitur, & iterum concludit. A Deo igitur velle, quomodo & timere, quomodo & amare accepimus in conditione nature, vt eſſemus aliqua creatura. Velle autem bonum, quomodo & timere Deū, & amare accepimus in viſitatione gratiæ, vt ſimus Dei creatura. Et in ſerm. 1. de Annunciat. Neceſſe eſt (ait) primum omnium credere, quod remiſſionem peccatorum habere non poſſis, niſi per indulgentiam Dei, deinde quod nihil prorsus habere poſſis operis boni, niſi & hoc dederit ipſe. Et infra. De operibus bonis certum omnino eſt, quod nemo hac habeat à ſe ipſo. Et aſſert difficilem probationem, quam ſtatim proponam. Denique Ioannes Maxentius in prima Fidei Catholice profeſſione in fine ſic inquit, Liberum arbitrium naturale ad nihil aliud valere credimus, niſi ad diſcernenda tantū, & deſideranda carnalia, ſue ſecularia, que non apud Deum, ſed apud homines poſſunt fortaiſis videri glorioſa. Ad ea verò, que ad vitam eternam pertinent, nec cogitare, nec velle, nec deſiderare, nec perficere poſſe, niſi per inſuſionem, & inoperationem intrinſecus Spiritus Sancti. Et ideo in reſponſione ad Hormiſdam Papam impugnans Semipelagianos, præcipue Fauſtum, ſentit ante fidem non poſſe in nobis præcedere aliquod bonum opus, quod ſit à natura. His addi poteſt Iſidorus libr. de differentiis ſpiritualibus ca. 27. vbi etiam dicit, initium boni operis ſemper eſſe ex gratia. Idem latius libr. 2. ſententiarum cap. 5.

7. Vltimo ne aliquis has Patrum ſententias ad aliquod ſpeciale genus boni limitare velit, vt hoc modo non omne opus bonum morale ſub illis concludatur, addimus alias, in quibus expreſſe Patres excludunt omne opus morale ab illo genere operum, quæ à ſolo libero arbitrio ſine gratia fieri poſſunt. Affirmant enim nihil niſi peccatum ab arbitrio humano ſuis viribus relictis fieri poſſe; ergo excludunt omne opus bonum, cuiuſcunque ordinis, vel generis ſit. Conſequentia euident eſt, quia nullum opus poteſt eſſe peccatum, & eſſe opus bonum cuiuſcunque generis, vel ordinis. Nam bonum ex integra cauſa, & malum ex quocunque defectu: ergo ſi omne opus ſolis viribus arbitrii factum eſt peccatum, nullum opus bonum cuiuſcunque ordinis ab eo factum ſolis viribus ſine auxilio gratiæ, poteſt eſſe bonum. Ergo e conuerſo ad quodcunque bonum opus efficiendum indiget auxilio gratiæ.

8. Probatur ergo antecedens, primo ex Concilio

Arauſi. c. 22. dicente. Nemo habet de ſuo niſi mendacium, & peccatum. Eſtque ſententia 323. apud Proſperum in libr. Sententiarum Auguſtini, & de ſumpra creditur, vel ex tract. 5. in Ioan. vbi Auguſtinus ait, Tunc ea, que dicimus & nobis, & vobis vtilia ſunt, quando ab apoſto Domino ſunt. Quæ autem ab homine ſunt, mendacia ſunt. Sicut ipſe Dominus dixit. Qui loquitur mendacium, de ſuo loquitur, nemo habet de ſuo, niſi mendacium, & peccatum. Si quid autem homo habet veritatis, atque iuſtitie, ab illo fonte eſt, ad quem debemus ſiue ire in hacremo. Vel ex prologo librorum de Doctrina Chriſtia. in fine, vbi ait. Nemo debet aliquid habere, quaſi ſuum proprium, niſi forte mendacium: nam eſſe verum ab illo eſt, qui ait, Ego veritas. Sic etiam dixit idem Auguſtinus in expoſitione Pſalm. 142. in principio. Rectus eris, quando quid male feceris, tibi, quod bene feceris, Deo imputaueris. Et infra. Ad me enim cum reſpicio, nihil aliud mecum, quam peccatum inuenio. Idem ſerm. 13. de Verbis Apoſt. cap. 10. Niſi illerogat, cadit, niſi illerogat, iacet, & capit. 11. agens de adiutorio Dei, ait, Proſuſi defuerit, nihil boni agere poteris. Agis quidem illo non adiuuante libera voluntate, ſed male. Ad hoc idonea eſt voluntas tua, que vocatur libera, & male agendo fit damnabilis ancilla. Cum dico tibi, ſine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes ſine adiutorio Dei liberam voluntatem. Et epist. 89. quaſt. 2. Valet liberum arbitrium ad opera bona, ſi diuinitus adiuuetur. Deſertum vero diuino adiutorio qualibet ſcientia legis excellat, nullo modo habebit iuſtitie ſoliditatem, ſed inflationem impie ſuperbie. Et epist. 106. improbat Pelagium eo quod diceret poteſtatem voluntatis aliquantum ad non peccandum valere. Quod ſi ita eſt (inquit) nullus locus adiutorio gratiæ reſeruetur, ſine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere. Denique libr. 2. de Peccator. mer. & remiſſ. cap. 18. tradens adæ quatuor diuiſionem voluntatis in bonam, & malam, dicit bonam ſemper eſſe Deo tribuendam, & ſolam malam propriæ libertati.

Eodem modo hanc rem explicatur Proſper dicta ſentent. 323. & epist. ad Ruſin. circa medium. Multa laudabilia, atque miranda poſſunt in homine reperiri, quaſi ne charitatis medullis habent quidem pietatis ſimilitudinem, ſed non habent veritatem. Et in fine agens de libero arbitrio impiorum. Quod (inquit) cum ſolum eſſet, ſibi que permiſſum, non niſi in ſuam perniciem mouebatur, ipſum enim ſe excoecauerat, & ipſum ſe illuminare non poterat. Nunc autem (id eſt, poſt iuſtificationem) idem arbitrium conuerſum eſt, & non euertum, datumque eſt ei aliter ſapere, aliter agere, &c. Et ad 3. obiectionem Gallorum tantum duo genera operum diſtinguit bonorum, & malorum, & bona ad inſpirationem eorum Deum, mala ad eos, qui peccant, dicit, eſſe referenda. Similiter Fulgentius dicto libr. de Incarnat. & Grat. cap. 19. Homo quando eſt peccator ſeruus, non niſi ad ſeruandum peccato reperitur idoneus. Et ſimiliter Bernard. dicto ſerm. 1. de Annunciat. Certum eſt, ait, ad ſuam originem vniuerſa quantum in eis eſt, tendere, & in eam ſemper partem eſſe procliuora. ſic & nos, qui de nihilo creati ſumus, conſtat, quia ſi nobis ipſis reſtinquimur, in peccatum ſemper (quod nihil eſt) declinamus.

Simili modo Anſelmus dicto libr. de Concordia in 3. eius p. circa finem, voluntatem, dixit, ſibi relictam ſemper operari ex affectu commodi, potius, quam ex affectu iuſtitie. Et quauis ibi dicat, affectionem commodi non eſſe ſemper malam, intelligit quidem ex ſpecie ſua eſſe indifferentem. Et ita in indiuiduo, ſi non operetur aliquo modo ex affectu iuſtitie, ſaltem vt imperate, vel ordinante affectum commodi, ſemper erit mala, quia iuxta veriore ſententiam non datur opus perfectè humanum, & liberum indifferens in indiuiduo, & præſertim ſecundum partitionem Auguſtini dicto libr. de Peccator. mer. cap. 18. Vnde etiam Maxentius ſupra, libero arbitrio ſibi permiſſo ſola opera carnalia tribuit, quibus ſolum opponit opera, quæ ad vitam eternam pertinent, id eſt, quæ à gratia ſunt, ſentens illa ſola eſſe bona, nam certè carnalia, & ſecularia opera non ſunt bona. Prætereā D. Gregor. libr. 22. moral. cap. 10. alias 5. in fine de

7. Genus teſimoniorum pro iſtadem aduerſarijs, probantium per vires arbitrii non niſi peccatum fieri.

8.

Ex Concilio Arauſi.

9. Ex eodem Proſpero.

10.

Sanctis

sanctis viris sic loquitur. Quidquid mali sibi inesse cogitat, de mortali propagine sentit meritum, quidquid verò in se boni inspicit, immortalis gratiæ agnoscunt donum, &c. Nec inter hæc duo medium constituit. Richard. autem Victorin. tract. 1. de statu interioris hominis p. 1. c. 33. tria genera operum distinguere videtur, scilicet, bonum, quod est ad meritum, & malum, quod est ad reatum, & aliud, quod neque est ad meritum, neque ad reatum, quod ipse vocat commodum, & posset etiam vocari indifferens. Et ita non videtur agnouisse bona opera moralia, quæ solo arbitrio fieri possint, nam ea, quæ sunt ad meritum, expresse dicit, non posse fieri sine gratia.

CAPVT XX.

Patrum testimonia, quæ omnia bona opera gratiæ tribuunt, exponuntur.

Deo, ut auctore principali gratiæ, & à Christo ut redemptore, vel iustificatore.

Quæ doctrina verissima est, quam alijs etiam locis infinuat D. Thomas, vt Ioann. 15. lect. 1. & 1. 2. quæstione 109. articulo 1. ad 1. & in 2. distinctione 28. Vt tamen notauit Conrad. 1. 2. quæstione 109. articulo secundo, circa argumentum, *Sed contra*, non potest nîbius testis, hæc responsio ad omnia testimonia accommodari, *scilicet*, quia licet nonnulla possint abstractè, & generatim intelligi de diuina influenza, præscindendo à naturali, vel gratuita, & à gratia proprie, vel largè sumpta: nihilominus in multis clarum est, sermonem esse de gratia propria, & saluante, seu auxiliante per Christum. Imo frequentius, ac fere semper loquuntur Patres de proprio influxu, & auxilio gratiæ in locis citatis, vt attingendo singula statim patebit. Ideoque Doctores communiter aliam partem responsionis D. Thomæ sequuti sunt, vt Sancti in locis allegatis, non de quocunque actu bono, sed cum aliqua determinatione restringente actum ad habentem, vel participantem aliquo modo bonitatem supernaturalem loquuti sint. Ita Caietan. dicta quæstione 109. articulo 2. dub. 3. & ibid. Conrad. Soto lib. de Natur. & Grat. capite 21. Veg. opuscul. de Iustificat. quæstione 12. Ruard. articul. 7. de Iustificat. §. Et quia articulus, Roffen. articulo 36. §. Augustinus planè, & Osius in Confess. cap. 73. parum à princ. Dried. libr. 1. de Grat. & liber. arbitr. tract. 2. cap. 2. p. 2. in principio, Stapleton libr. secundo, de Corrupt. naturæ cap. 12. & 13. At vero isti Authores varijs modis explicant limitationem hanc, vel quasi specificationem bonorū actuum, de quibus Sancti loquuntur, cum gratiæ auxilium ad illos efficiendos requirunt, & non omnes possunt ad omnia testimonia applicari, nisi vel ad eundem sensum reducuntur, vel non singuli modi ad omnia testimonia applicentur, nam id fieri non poterit, sed singula singulis iuxta illorum exigentiam. Quod breuiter ostendemus per singula verba Doctorum discurrendo.

Primus ergo modus explicandi dicta testimonia est, vt loquatur de opere meritorio. Ita D. Thomas locis citatis, quem sequuntur Conrad. & alij moderni expositores, & Stapleton. dicto cap. 16. ex parte Almain. tract. 1. Moral. capite 16. in fine, & Torrenf. in Confess. August. libr. 2. cap. 3. §. 10. Potestque sumi ex Cœlestino Papa epistol. ad Episcop. Galliar. cap. octauo, dicente, *Quod omnia studia, & omnia opera ac merita Sanctorum ad Deigloriam, laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauerit.* In qua sententia aperte sermo est de operibus, quæ ita Deo placent, vt sint etiam sancta merita. Et in illius probationem inducitur altera sententia Zosimi Papæ in epistola ad totius orbis Episcopos. Nos autem instinctu Dei omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur ad Fratrum, & Coepiscoporum nostrorum consensientias vniuersa retulimus. Quæ verba Patres Africani venerati sunt valde, & ideo sic dicta fuisse intellexerunt, vt ibidem refertur, quia preparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium, vbi aperte loquuntur Patres Africani de operibus procedentibus à fide, & à gratia interna superioris ordinis, quam iidem Patres vocant subministrationem Spiritus, & occultam misericordiam, epistol. 95. ad Innocent.

Vnde subiungunt in priori loco probationem ex illo Romanor. 8. Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei. Vt nec nostrum (aiunt) deesse sentiamus arbitrium, & in amplius bonis quibusque voluntatis humana singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium. In qua verborum serie in primis manifestum est, in illorum fine vocari absolute bonos voluntatis motus, qui in principio dicti fuerunt bona studia, & merita Sanctorum, ad quæ Deus preparat voluntates suorum tangendo corda fidelium. Deinde pondero particulam illam, *Fidelium*, quæ per illam indicatur, tantum de illorum bonis operibus

1. Vt vero apertissime constat, hæc omnia testimonia nihil nostræ, vel potius communis, & antiquæ sententiæ officere, præ oculis habendum est, illa omnia dicta esse contra Pelagium vt ex dictis in proleg. 6. circa Concilio rum, & Patrum testimonia, constat: & ex sequentibus fiet etiam manifestum. Oñsum autem à nobis est sententiam Theologorum, quod aliquod bonum opus morale fieri possit viribus liberi arbitrii sine gratia; nihil commercij habere cum errore Pelagij. Imo etiam monstrauimus, id fuisse à Pio V. & Gregorio XIII. virtute declaratum, dum enim propositiones Baij 23. 36. & alias, in quibus notam illam illi sententiæ inurere tentauit, omnino reprobauerunt, atq; damnarunt; satis clare significauerunt neque sententiam, quam defendimus, ad Pelagium pertinere: neque sanctorum Patrum mentem fuisse aliquid contra eam docere. Et magna quidem ratione. Nam cum post illas Patrum sententias, ac definitiones ab Scholasticis Doctoribus, sanctitate, & sapientia insignibus, sententia illa communi fere consensus recepta, & tot sæculis ab Ecclesia non solum tolerata, sed etiam longe probabilior existimata fuerit, verisimile non est, aut ad Pelagium accedere, aut à Patribus discordare. Hæc enim duo in hac materia coniunctissima sunt. Et ideo qui putant illa testimonia nostræ sententiæ esse contraria, consequenter putant, nostram sententiam Pelagij errorem inuolueret, quod Pontifices saltem vt scandalosum, & temerarium damnant. Et è conuerso, quam certum est, nostram sententiam esse omnino tutam, & ab illo errore liberam, tam est certum illa testimonia frustra contra eam coaceruari.

2. Ad priorem ergo partem testimoniorum paucis quidem verbis respondet D. Thomas q. 24. de Verit. articul. 1. 4. ad argumenta secundo loco proposita, dicens. Ad ea, quæ sunt in contrarium, patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt, quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest. Quæ verba duas responsiones continent, vel vnam bimembrem. Nam testimonia illa vel loquuntur de opere bono generaliter, & sine vlla determinatione, seu limitatione, & sic non possunt omnia intelligi de gratia proprie dicta, nec de Deo auctore gratiæ, sed abstractè etiam, & generatim. Quia omne opus bonum in Deum tanquam in principalem auctorem, prouisorum, & cooperatorum refundi debet, sed non omne opus bonum eodem modo. Nam si bonum opus sit purè, ac præcisè ordinis naturalis, est à Deo vt auctore naturæ, & ab eius gratuita prouidentia, & influenza, & ita est à gratia generatim, seu largè dicta, hoc est (vt Sancti loquuntur) à gratia condente, non à gratia saluante. Si vero opus bonum sit æterioris ordinis, seu attingat aliquo modo finem supernaturalem, vel ab ipsomet operante ad illum ordinetur, tunc non sufficit proprio auxilio gratiæ saluantis, proceditque à

Pars I.

Bb

bus

b^{us **f**imiles **l**ententias **e**ffe **i**ntelligendas. **N**on quia **i**n **i**nfideli**b**us **n**ulla **p**ossint **e**ffe **b**ona **o**pera, sed quia **n**on **s**unt **i**n **i**llis **b**ona **m**erita. **Q**uod **a**pertius **e**xplⁱcatur **i**n **e**adem **e**pistola **C**oelestini **c**apite **duodecimo**, **i**is **v**erbis. **H**ic **E**ccl^esiasticus **r**egulis, & **e**x **d**iuina **s**umptis **a**uthoritate **d**ocuments **i**ta **a**duante **D**omino **c**onformati **s**umus, **vt** **o**mnium **b**onorum **a**ffectuum, **a**tque **o**perum, & **o**mnium **s**tudiorum, **o**mniumque **v**irtutum, **q**uibus **a**b **i**nitio **f**idei **a**d **D**eum **t**enditur, **D**eum **f**ateamur **a**uthorem. **I**n **q**ui**b**us **v**erbis **s**upponitur **q**uidem, **e**tiam **a**nite **i**nitium **f**idei **p**osse **e**ffe **a**liques **b**onos **v**oluntatis **a**ffectus, & **o**pera, **a**liis **n**on **f**uisse **n**ecessaria **i**lla **r**estrictio **a**b **i**nitio **f**idei, & **n**ihilominus **d**e **h**is, **q**uæ **s**unt **a**b **i**nitio **f**idei, **d**icitur **D**eus **s**peciali **m**odo **a**uthor, **v**tque **v**t **e**st **a**uthor **g**ratia, & **d**onorum **s**upernaturalium. **Q**uia **v**idelicet **i**lli **t**antum **b**oni **a**ffectus, & **o**pera, **q**ue **s**unt **a**b **i**nitio **f**idei, **s**unt **m**eritoria. **V**nde **s**ub*i*ungitur. **E**t **n**on **d**ubitemus **a**b **i**psius **g**ratia **o**mnia **h**ominis **m**erita **p**reueniri, **p**er **q**uam **v**t, **vt** **a**liquid **b**oni, & **v**elle **i**nipiamus, & **f**acere. **V**bi **e**tiam **c**onstat, **i**dem **v**ocari **s**impliciter **b**onum, **q**uod **v**ocatur **f**uerat **m**eritum.}

6. Hæc autem interpretatio intelligi potest, vel de rigoroso merito de digno, vel generatim de quovis merito perfecto, vel imperfecto, seu de congruo, aut impetratorio, dummodo sit verum meritum aliquis gratiæ, vel doni supernaturalis. Aliqui ergo restringunt illas locutiones ad prius rigorosum meritum. Pro qua sententia allegari possunt, qui dicunt, Sanctos non appellare simpliciter bona merita, nisi illa, quæ ex charitate fiunt, quia opus bonum, sine charitate mortuum est, & ideo nihil reputatur, iuxta modum loquendi Pauli 1. Corinth. 13. Et ideo quando Sancti loquuntur de operibus bonis, quæ fieri non possunt sine gratia, illa intelligunt, quæ in charitate fiunt, ac subinde sunt propriissimæ meritoria. Quod sentiunt Almain. & Torren. supra, & pro eadem sententia citatur Soto supra ad 2. sed ibi agit de victoria tentationum, de qua postea videbimus, neque idem sentit de quolibet bono opere, vt constat ex solut. ad 3. Potest tamen illa interpretatio confirmari ex Augustino libro secundo, contra duas epistolas Pelagianor. nam capite octavo dicit, ad incipiendum opus bonum, & ipsam boni cupiditatem opus Dei esse necessarium, quoniam si boni cupiditas inciperet sine gratia, illa esset meritum gratiæ, & sic gratia non esset gratia. Et tamen addit capite nono. Quid est boni cupiditas, nisi charitas? Ergo loquitur de merito perfecto in charitate.

7.
Item ex eo.
dem Aug. in
locis alijs.

Præterea libr. de Grat. & libr. arbitr. cum capite septimo multa de charitate magna & parua dixisset, addit in 18. Hac omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis, quæ tanta, & talia sunt, ut quidquid se putauerit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene. Et ideo ait non posse bene heri sine gratia, quia charitas ex Deo est, & quia Deus preparat voluntatem, &c. ait. ut capite decimo septimo, latius dixerat. Item epistola 106. in princip. cum dixisset, Opera ex gratia, non ex operibus gratia, rationem adiungit, Quoniam fides, quæ per dilectionem operatur, nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus vnicuique pariteretur mensuram fidei. Quæ ratio supponit, bona opera supponere fidem per charitatem operantem. Vnde inferius adiungit. Si quis dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur. Hanc enim fidem volumus habere, quæ impetrent charitatem, quæ sola vere bene operatur. Et fari. 13. de Verb. A. post. cap. 5. ait, charitatem nobis dari, ut possumus bonam operationem habere.

8. Vnde Prosper, & Fulgent. per omnia Augustinia-
ni, ita etiam videtur bonum opus explicare. Pro-
Arcue ex
aure afflicti
P ester qd
Fulgent.
pter enim epistol ad Ruffin. circa medium tractans
locum Pauli i. Corinth. 13. vbi Gientiam, studia, & la-
bores sine caritate nihil prodesse testatur, adiungit
rationem, Quia multa laudabilia, atque miranda possunt

in homine reperiri, quæ sine charitatis medullis habent quidam pietatis similitudinem, sed non habent veritatem. Et contra Collator. capite vigesimo secundo. *Quasi vilius sit* (inquit) *bonæ voluntatis mortuus, nisi quem creaverit diffusi per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Fulgentius vero libr. de Incarnat. & Gratia capite vigesimo sexto, in eandem sententiam sic inquit. *Quid si quibusdam cognoscentibus Deum, nec tamen sicut Deum glorificantibus, cognitio illa nihil profuit ad salutem, quomodo hi poterunt iusti esse apud Deum, qui sic in suis moribus, atque operibus bonitatis aliquid servant, ut hoc ad finem Christianæ fidei, charitatisque non referant.* Quibus aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt, sed quæ non charitate Deijuncti, prodesse non possunt. Potest denique hæc interpretatio fundari in illa Theologica, & Augustiniana doctrina, quod charitas est forma omnium virtutum, & quod sine charitate nulla est vera virtus, & in epistol. 52. late Augustinus ostendit, nam in eodem sensu, & in eodem loquutionis genere, sine motione, vel aliquo influxu charitatis nullus est actus vere virtutis, & consequenter neque est simpliciter bonum. Ergo cum Patres dicunt, ad bona opera requiritur gratiam, recte de opere simpliciter bono, id est, charitate formato, ac subinde merito de condigno intelligi possunt.

At verò licet hæc interpretatio ad aliqua loca sanctorum Patrum accommodari possit, ut ea, quæ allegauimus, conuincere videantur; nihilominus in omnia testimonia superius adducta nullo modo conuenire potest. Quia euident est, cum Augustinus, & alij Patres dicunt, esse gratiam necessariam ad omnia opera, non semper loqui de gratia habituali, seu sanctificante, nec de gratia dilectionis Dei super omnia, sed absolute de auxilio gratiæ, quod non solum ordine naturæ, sed etiam tempore potest præcedere charitatem. Sic enim Concilium Arausicum definit, ad voluntatem credendi esse necessarium gratiæ auxilium, & Tridentinum. sessione sexta, capite tertio dixit, sine auxilio non posse fieri actus, qui sunt dispositiones ad gratiam iustificationis, vtique habitualem. Et Augustinus sæpissime probat, initium fidei, & salutis esse ex inspiratione Spiritus Sancti, cum tamen certum sit, initium fidei, & voluntatem credendi posse tempore præcedere charitatem. Præterea non solum docent Patres contra Semipelagianos, non posse hominem solis viribus liberi arbitrij mereri de condigno primam gratiam, sed etiam nec de congruo, nec merito impetratorio; ergo cum dicunt, nullum opus bonum fieri posse sine gratia, non possunt loqui semper de solo bono opere meritorio de condigno, aliàs ex vi talium definitionum posset præcedere sine gratia opus meritorium primæ gratiæ saltem de congruo, quod quam sit falsum, inferius videbimus. Denique iuxta illam interpretationem non esset definitum, & ad omnes actus bonos, qui iustificationem, & infusionem charitatis præcedunt, esse necessarium gratiæ auxilium, quod esse falsum, per se notum est. Vt ergo verum sit, Patres tractantes de necessitate gratiæ ad actus bonos, interdum specialiter loqui de actibus bonis ex charitate, vel in charitate factis, ut Pelagium dicentem simpliciter, omnes actus iustitiæ posse fieri solis viribus liberi arbitrij, ex re clariori euidentius conuincere; nihilominus dici nullo modo potest generaliter, de illis solis actibus loqui Patres, vt dicunt ad bene operandum gratiam exigunt, ac defendunt, ac subinde per bonum opus non possumus vnuiuersè interpretari opus meritorium de condigno.

Alio ergo modo intelligenda est illa sententia D. Thomae, & communis de opere meritorio abstracte, siue de cõdigno, siue imperatorio, siue de cõgruo, siue quouis alio nomine vocetur, dummodo sit meritum alicui⁹ auxilij, siue doni supernaturalis, quod per modũ præmij aliquo modo debiti propter tale opus ^{supernaturalis} confectum.

De quo me-
rito intelli-
gatur de ista
explicatio.

Quirestrin
gant ad me
ritum de
condig.

*Id probari
videtur ex
Augustino.*

7.
Item ex eo .
dem Aug. i
locis alijs.

8.
Atque ex
eius affectis
P ciper &
Fulgent.

9.
Fractio ex-
plicatio de
opere bono,
id est meri-
torio de con-
digno, non
quadrat o-
mnibus re-
stimenē.

10.
era intelli-
gentia Pa-
rum, de
monum mari-
um, modo sit
auxilio
permanet.

conferatur. Et hoc modo est illa expositio verissima, & valde consentanea loquutionibus Sanctoꝝ. Nam, ut vidimus in multis locis, includunt sub illis operibus quæcunque perfecta merita ex charitate facta. Deinde in alijs multis explicant, se loqui de bonis operibus, quæ ex fide sunt, vel sunt initium ipsius fidei, & ipsamet fides. Hoc constat primo ex verbis allegatis vltimo loco ex epistola Cælestini, ibi, *Ab initio fidei*, quod inclusiuè intelligendum est quoad ipsum fidei initium, ut ex re ipsa, & ex alijs locis constat. Virtute autem excludit, quicquid antecedit illud initium: quia non sine causa restringit sermonem ad opera facta ab initio fidei. Et hanc fuisse mentem Augustini, quamuis sufficienter probetur eodem testimonio Cælestini, quod Prosperi etiam esse multi censeant, qui Prosperi optime intellectam habuit Augustini mentem, ostendi etiam potest ex varijs Augustinil locis.

11. Primo ex quæstione secunda ad Simplicium in principio, ubi ait, Paulum præferre fidem operibus, *Præbatur ex principio, ubi ait, Paulum præferre fidem operibus, D. Aug. locis* non ut opera extinguat, sed ut ostendat, non esse opera præcedentia gratiam, sed consequentia. Quomodo autem opera gratiam consequantur, explicans addit. *Ut scilicet, non se quis arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem percepit gratiam.* Ecce illud intelligit esse bene operari, quod est ex fide. Et infra dicit, Cornelium iam credidisse, cum se dignum maiori vocatione eleemosynis, & orationibus præbebat. Et infra, neminem posse bene operari, nisi iustificatus ex fide, quod intelligit de iustificatione saltem inchoata. Vnde infra dicit, Nisi vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat iustificari, & accipiat facultatem bene operandi. Vnde concludit, Ergo ante omne meritum est gratia, ubi, & facultatem bene operandi, fidem ipsam appellare videtur, & quod prius vocauerat bene operari, postea vocat meritum. Et inferius addit. Vnde admonemur, nec ipsis operibus misericordia quemquam oportere gloriarì, & ex tolli, quod eis quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem ipsam misericordiam ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit. Ut autem declarat, se loqui de misericordia ex fide operantis subiungit. *Quod si eam, (id est misericordiam) credendo se meruisse quis iactat, nouerit eum sibi præstitisse, ut crederet, qui miseretur, inspirando fidem.* Hinc etiam lib. de Spirit. & Liter. capite trigesimo tertio, tractans verba Pauli ad Ephes. 2. Deus qui operatur in vobis velle, & operari, dicit, Hæc gratia iam est, quam fides imperat, ut possint esse hominis opera bona, addit tamen, quæ per dilectionem operatur, sed subintelligi debet, illam maximè. Et infra subiungit. *Quisquis crediderit, habebit ex eius gratia opera bona, ex quibus bonis æternis satiatur.* Hæc enim sunt formalia verba Augustini, licet breuitatis causa, multa intermedia omissa sint, quæ sensum non mutant.

12. Præterea libro decimo quinto, de Ciuitat. capite vigesimo, ait, non esse opus bonum, Nisi quod præcedit ex fide summi Dei, quod necesse est intelligi de opere meritorio, ne omnia opera infidelium putentur esse peccata, ut supra dictum est. Et similem doctrinam habet lib. de Continent. cap. duodecimo. Vnde in epistol. 107. prius dicit, demonem, quos ex gentibus decipere amplius affectat, aliqua velut opera bona, de quibus laudentur habere finem, omnibus autem modis curare, ut non credant, ne per talia opera, vel Deo placeant, vel ad saluatorem valeant peruenire. Vbi opera antecedentia finem non appellat simpliciter bona, non quia mala sint, ut supra vidimus, sed quia ad meritum coram Deo nihil valent, ergo è conuerso opera bona appellat, quæ possunt habere aliquod meritum saltem ex fide. Vnde paulo inferius subiungit. *Quapropter, ut Deum credamus, & pie viuamus, non est volentis, neque currentis, sed dei miserentis, ut que vocando homines ad fidem, ut statim exponit, & in fine epistolæ concludit. Hæc & alia testimonia diuina, quæ cōtinuorare longum est, ostendunt, Deum gratia sua asserere in-*

Pars I.

fideli bus cor lapideum, & præuenire in hominis bonarum merita voluntatum. Vbi quod sæpe dixerat de necessitate gratiæ ad singula bona opera, explicat per bonarum merita voluntatum, quæ à fide incipiunt, & ideo dicit ad hunc effectum auferre Deum infidelibus cor lapideum. Et in fine de Pelagianis ait. *Illi quippe omnia ad fidelem, piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, ut habenda ex nobis, non à Domino, putent esse poscenda.* Ergo in contrario sensu dicunt Patres, fidei (ut sic dicam) & pia opera ex gratia esse. Et statim addit de Vitali, ad quem scripsit. *Tu autem (sic ea, quæ de te audio, vera sunt) initium fidei, ubi etiam initium bona piæque voluntatis, non vis donum esse Dei.* Ecce clare vocat bonam voluntatem illam, quæ ab initio fidei incipit, nam de illa erat controuersia cum Semipelagianis, nam de alijs religiøsæ vitæ operibus, quæ procedunt ex fide, iam illi fatebantur esse ex gratia, ut ibidem adiungit.

Simili modo idem Augustinus in toto lib. de Prædest. Sancto. in eodem sensu de bonis operibus loquitur. Cum enim in illo libro præcipue intendat contr. Semipelagianos ostendere, initium salutis, aut fidei non esse ex nobis, reducit omne meritum ad fidem tanquam ad fundamentum, & ostendit, nec fidem, nec fidei initium, quod est sancta, & supernaturalis cogitatio, esse in nobis, nisi ex dono Dei, & ita concludit, nullum meritum apud Deum esse in nobis, nisi ex præueniente, & adiuuante gratia, & ex eodem principio infert, nullum bonum opus esse in nobis nisi ex gratia, quæ illatio non esset bona, nisi per bonum opus intelligeret illud, quod etiam est bonum meritum apud Deum. Quod verbis satis expressis ipse in cap. 2. declarauit, dicens, *Quod ergo pertinet ad Religionem, atq; pietatem, de qua loquebatur Apostolus, finem sumus idonei cogitare aliquid, quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis.* Et inde concludit, in omni opere bono, & incipiendo, & perficiendo sufficientiam nostram ex Deo esse. Et in c. 7. addit, ideo iustificari hominem ex fide, & non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cetera, quæ proprie opera nuncupantur, in quibus iuste viuunt, iustitia vtique supernaturali, & diuina, hæc enim est, quæ in fide fundatur. Sic etiam dixit de bono persever. c. 12. *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et cum eadem proportionem loquitur de operibus bonis, quia cogitantes (inquit) credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus. Ergo per bona opera intelligit illa, quæ ad pietatis viam, verumque Dei cultum spectant, quæ etiam sunt bona merita.

Eodemque fere discursu vtitur lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 7. ubi primum supponit, bona merita esse Dei dona, hoc autem probat fere hoc modo, quia bona merita sunt bona opera, quæ non essent bona, nisi illa præcessissent cogitationes bonæ, de quibus ait Apostolus, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* Ergo per bona opera intelligit illas, quæ in supernaturalibus cogitationibus fundantur, & ideo sunt bona merita. De quibus infra in eodem cap. dicit, Paulum dixisse, *Non ex operibus, non quia æquauit opera bona, sed quia opera sunt ex fide, non ex operibus fides, ac proinde ab illo sunt nobis opera iustitiæ, à quo est fides, quia iustus ex fide viuunt.* Ergo apud Augustinum, cum agit de necessitate gratiæ, idem sunt bona opera, quod bona merita apud Deum, & ideo et sæpe illa vocat opera pietatis, & opera iustitiæ, quas particulas sæpe addit ad suam mentem declarandam. Ut præter citata loca videre licet in eodem libro de Gratia, & liber. arbit. cap. decimo septimo, ibi, *Sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valeamus.* Et libro secundo, contra duas epistol. Pelagianor. capite quinto, dicens, *Liberum arbitrium hominis lapsi ad bene, pieque viuendum non valere.* Et lib. de Gratia Christi cap. 26. *Gratiam Deificam*

13. Item loca alia.

14. Item alia eod. eod.

Bb 2 confitea

15. *Accedunt
denique alia
non vulga-
ria.
Opus bonū
simpliciter
secundum
August. est
quod ex fide
procedit.*

16. *Ita August.
comment
sunt Prosper
& Fulgent.*

17. *Assentitur
Per. Diac.*

confutatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque iustitiam fieri possent dubitet. Et similia fere verba habet epist. 106.

Vnde quia omnem meritum apud Deum ex sententia Augustini fundatur in fide, ut cap. 14. versus finem probatum est, & latius in sequentibus dicitur, ideo solum illud opus bonum, quod ex fide procedit, solet ab Augustino bonum simpliciter vocari, de quo multa supra diximus, tractando de operibus infidelium. Et eadem ratione ferm. 13. de verbis Apostoli. cap. 12. ait, cum dixit Christus, Sine me nihil potestis facere, loquutum esse de bonis operibus, id est, de sacramentorum, & palmitum fructibus, id est, de operibus in Christo factis, & fructuosis ad vitam æternam. Idem quæ habet de Spiritu & liter. c. 29. dicens. Deus operatur in homine per fidem Iesu Christi, qui finis est ad iustitiam omni credenti, id est, per spiritum incorporatus factusque membrum eius, potest quisque, illo incrementum intrinsecus dante operari iustitiam, de cuius operibus etiam ipse dixit, Sine me nihil potestis facere. Denique discretis verbis hoc explicat lib. 4. contra Iulian. cap. 3. in fine. Nam cum ille diceret opera bona fieri ab infidelibus, licet sine fructu vitæ æternæ, ipse ad illum sic loquitur. Quoniam saltem concedis opera infidelium, quæ tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam, regnumque perducere: scito nos illud bonum hominum, dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine Dei gratia, quæ datur per mediatorem Dei, & hominum nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum regnumque perducere.

Eodem modo Augustinus intellexerunt, & sententiam suam explicarunt Prosper, & Fulgentius, ille enim ad capitula Gallorum respons. 8. sic inquit: Cum ducentis quatuordecim Sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est, veraci professione quem admodum ipsorum habet sermo dicamus gratiam Dei per Iesum Christum Dominum, non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam iustitiam nos per actus singulos adiuvare, ita ut nihil sanctæ, veræque pietatis sine illa habere, cogitare, aut agere valeamus. Vbi non solum dictam limitationem expresse adhibet, & optime explicat, sed etiam ab Africanis Patribus ita fuisse declaratam illam sententiam, significat. Fulgentius vero lib. de Incarnat. & Gratia cap. 19. apertius hoc explicat, dicens. Quod libertas (verique à peccato) quæ non ex humano arbitrio nascitur, sed gratuita Dei miseratione confertur, à bona voluntate sumit exordium, & per fructum sanctificationis in vita æterna plenum sui sortitur effectum. Vbi aperte declarat, per bonam voluntatem intelligi illam, quæ ad sanctificationem aliquo modo confert, & de huius bonæ voluntatis exordio cap. 16. loquutus fuerat. Et similiter in c. 21. in eodem sensu dixit neminem sine gratia aliquid boni velle, quod pertinet ad vitam æternam. Quod etiam Augustinus dixerat epist. 47. scilicet, neminem debere tantum tribuere libero arbitrio, ut sine gratia Dei valeat aliquid facere, ut ad bonum sempiternum perveniat. Nam illud opus dicitur valere ad vitam æternam, seu bonum sempiternum, quod vel illud præmium potest immediate mereri, vel saltem mediare, utique merendo, vel impetrando alia media, quibus ad illam vitam pervenitur, ut Fulgentius dicto cap. 19. exposuit.

Atque eodem modo dixit Petrus Diaconus lib. de Incarnat. & Grat. cap. 6. dicens. Per gratiam dari homini ea cogitare, & desiderare quæ pertinent ad vitam æternam. Et addit. Sine hac igitur gratia potest quidem cogitare, & desiderare humana, non autem potest cogitare, aut velle seu desiderare divina. Omnia enim, quæ ad vitam æternam profunt, merito divina vocantur; opera autem moralia, etiam si honesta sint, si ad æternam vitam nec ordinantur, nec profunt, inter bona merè humana merito computantur. Et similiter in cap. 7. loquitur de bono velle, quod pertinet ad vitam æternam, & cap. 8. ad idem adducit verba supra citata ex Celestino Papa de Bonis meritis, quæ ipse per errorem confundit cum verbis Innocentii in epist. ad Concilium Milevitanum.

In eodem præterea sensu dixit Anselmus lib. de Concordia p. 3. Liberum arbitrium naturale sine adiutorio gratiæ nihil valet ad salutem. Et paulo inferius, Corda, inquit, humana sine doctrina sine studio sponte quasi germinant cogitationes & volūtates, nihil viles salutis aut etiam noxiæ, illas vero sine quibus ad salutem animæ non proficimus nequam sine generis sui semine, & laboriosa cultura concipiunt, & germinant. Et de his infra intelligit illud. Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Quibus addi potest Hieron. lib. 2. Sententiar. cap. 5. vbi cum dixisset, Omnia bona à Deo nobis gratia premente donantur, statim reddit rationem: nam nihil boni operis dedimus, per quod confessionem fidei mereremur. Vbi aperte loquitur de opere meritorio, & illud simpliciter vocat bonum opus, & inde probat, non posse antecedere fidem, quia non potest esse meritum eius, & hoc est initium boni operis, quod negauerat esse posse sine gratia in libr. 2. de Different. spirituali lib. cap. 27. nam inferius in 30. dicit. Bona opera inchoari ex fide, quia ante fidem nihil potest homo operari, quod pertineat ad salutem.

Deinde, quod maxime considerandum est, hanc limitationem addiderunt, & addendo approbaverunt sacra Concilia Arauticanum can. 7. Si quis per naturam vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, &c. Vbi duplicem limitationem adhibet, una est, ut bonum cogitandum, vel faciendum ad salutem pertineat vitæ æternæ, alia est, ut tale bonum cogitur, eligatur, aut fiat, ut expedit, id est, propter illum finem, & modo illi contentaneo. Et ad tale bonum requirit Concilium illuminationem, & inspirationem Spiritus Sancti. Quæ verba nec insignificant impulsu determinatæ voluntatem, nec naturalem cogitationem, sed altiore internam gratiam, ut supra tactum est, & infra tractando de auxiliis latius ostendetur. Et in eodē sensu addiderat idem Concilium in can. 6. particulam illam, Sicut oportet, & in c. 25. ita inquit, ut nullus aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia ei, & diuina misericordia præuenierit. Et in omnibus his locis iuxta hunc sensum explicat omnia testimonia diuinæ Scripturæ. Constat autem ex dictis, nihil aliud per illas particulas voluisse Concilium Arauticanum, nisi limitare prædictam sententiam, iuxta sensum ab Augustino explicatum. Vnde Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 3. addendo illam particulam, Sicut oportet totam doctrinam, & explanationem Concilii Arauticani amplexum est. Et ideo in canon. 2. solum definit, gratiæ auxilium non solum esse necessarium, ut homo facilius possit iuste vivere, & vitam æternam promereri, sed simpliciter ut possit, nam sub iusta vitæ, & merito vitæ æternæ includit omne bonum opus meritorium aliquo modo spiritualis gratiæ. His addendum est Concilium Moguntinum sub Sebastiano in Decretis fidei cap. 5. vbi de hominibus lapsis dicit, Per libertatem arbitrii (quæ exigua, & infirma in his residet) nondum adiut gratia Dei, ea, quæ sunt Spiritus, & ad salutem conferunt, nec agnoscere, nedum appetere queunt.

Ad hæc tandem omnia dicunt contrariæ sententiæ defensores, omnia opera moralia esse opera pietatis, quia hæc ratione opera misericordiæ vocantur communiter pietatis opera, ut tradit August. 10. de Ciuit. capit. 1. & ideo ferm. 45. ad Fratres in eremo, sub nomine pietatis omnes virtutes morales enumerando, quinque pietatis gradus complectitur. Item dicunt omnia opera bona moraliter, esse meritoria, quia hæc est proprietas intrinsecæ annexa bonitati moralis, & esse meritoria apud Deum, quia sunt illi placita, non enim potest non placere illi, quod honestum est, & ad illum pertinet, vnicuique reddere secundum opera sua. Vnde etiam dicunt, hæc opera conferre ad salutem æternam, vel per se, per rationem proximè factam, vel saltem per accedens, remouendo peccata, quæ saltem damnum fiunt, impediunt, ne homo peccet, quod

18. *Probat
deinde dicta
vera multi-
gentia ex
Cont. Aran-
sic.*

19. *Adversari-
um eius
scriptum*

quod aliqua est utilitas ad salutem, & Ideo Iob. 28. dicitur, recedere à malo, pertinere ad sapientiam, seu intelligentiam.

20. Respondetur, Patres in citatis locis, cum loquuntur de operibus pietatis, & veræ religionis, loqui de Religione Christiana, seu de pietate, quæ à fide diuina, & supernaturali sumit initium, vt manifeste patet ex illis verbis Augustini in epistol. 107. *Quapropter vt in Deum credamus, & pie viuamus, non est volentis, &c. & illis, Omnia ad fidem, piamque vitam pertinentia. Et euidentius ex illis, Initium fidei, vbi est etiam initium bonæ pietatis voluntatis. Item ex verbis eiusdem in dicto capit. 2. de Prædest. Sanctior. Fides, vnde pietas exordium sumit, donum Dei est, &c. Quocirca licet opera misericordix soleant more vulgi opera pietatis appellari, quia specialiter à Deo commendantur, vt Augustinus dicto cap. 1. lib. 10. de Ciuitat. dicit, nihilominus propria ratio pietatis consistit in vero cultu Dei, vt idem Augustinus tradit lib. 12. de Trinit. cap. 14. & lib. 14. cap. 1. & lib. 4. de Ciuit. cap. 23. & lib. 5. cap. 15. & 20. & ideo in eodem lib. 10. c. 6. dicit, ipsam misericordiam, quæ hominibus præstatur, si propter Deum non fit, non esse sacrificium. Et quauis non negemus posse dari aliquam pietatem naturalem, & honestam ad verum Deum vt authorem naturæ, nihilominus Augustinus, & ceteri Patres loquentes ad fideles, & instruendo illos in ordine ad finem supernaturalem, illam vocant simpliciter pietatem ad Deum, quæ in fide fundatur, vt patet ex eodem Augustino epistol. 29. & lib. 2. de Ciuit. cap. 39. & alijs locis allegatis.*

21. Et in præfenti materia euidentius constat, Patres, Dubius alijs & Concilia in hoc sensu loqui de operibus pietatis, huius August. quæ propterea etiam vocant opera iustitiæ, quæ in fide fundantur. Ad quod ostendendum possent mul- tum ex Augustino adduci, duo vero tantum loca indicabo, vnus est lib. de Spir. & liter. cap. 28. vbi cum de Gentilibus, & Iudeis dixisset, *Nam & ipsi homines erant, & vis illa natura inerat eis, quæ legitimam aliquam animarum rationalem, & sentit, & facit*, subiungit. *Sed pietas, quæ in aliam vitam transfert beatam, & æternam, legem habet immaculatam conuergentem animas, vt ex illo lumine renouentur, sicut in eis signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* In quibus verbis pietatem, seu piam vitam distinguit ab operatione, quæ ex vi luminis, & rationis naturalis legitime fieri potest, in hoc, quod per pietatem peruenitur ad beatitudinem, & vitam æternam, ad quam lex sola naturæ perducere non potest. Alter, & optimus locus in epistol. 130. vbi loquens de quodam Polemone gentili, qui ex luxurioso fuerat continens factus, non ita gentilica superfluitate, inquit, Polemo ergo si ex luxurioso continens factus, ita sciret cuius esset hoc donum, vt cum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens sed etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vite honestatem, verum & ad futuram immortalitatem valeret. In quibus verbis aperte distinguit continentiam, quæ potest esse in homine gentili ab illa, quæ cum vera pietate, & religione potest esse coniuncta, & priorem dicit tantum valere ad honestatem huius vite, posteriorem vero etiam ad æternam vitam. Hec ergo est sine dubio mens Augustini. Sermo autem 45. ad Fratres, &c. non creditur esse Augustini, & nihilominus potest exponi, quod latiori modo de pietate loquutus sit: præterquam quod omnes illi modi pietatis, qui ibi numerantur, intelligi possunt de similibus actibus Christiano modo factis, & in fide fundatis.

22. Ad secundam partem responderetur, actum bonum moraliter mere naturalem placere quidem Deo auctori naturæ, sicut illi placent cætera bona naturalia, vnumquodque iuxta gradum suum. Et simili modo probabile est talem actum esse de se meritum alicuius præmij eiusdem ordinis, & hoc ad summum suaderi obiectione, seu euasione proposita. At vero talis actus per se spectatus non ita placet Deo, vt ad remunerationem aliquam supernaturalis illum acceptet, Pars I.

quia de se non habet cum tali premio proportionem. Sicut enim dixit Paulus ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, vtique in ordine ad veram iustitiam, & æternam vitam, ita & nos dicere possumus, opus, quod non est ex fide, non posse placere Deo, vtique perfectio modo iam explicato. Vnde licet Paulus in illis verbis de persona tantum loqui videatur, nihilominus ad actus personæ illa verba extendit Prosper contra Collator. cap. 22. dicens, *Quasi nullus sit bonæ voluntatis motus (vtique meritorius) nisi quem creauerit diffusa per Spiritum Sanctum charitatis afflatus, sine fide enim impossibile est placere Deo.*

Ad vltimam denique partem responderetur inprimis, bonum opus mere naturale, præsertim solis viribus arbitrij factum, per se non cõferre ad remissionem præcedentium peccatorum, neque ad spirituales animæ salutem, neque ad vitam æternam, quia neque hominem ad hæc bona disponit, neque illa meretur, aut impetrat, vt latius infra contra Semipelagianos dicitur. Per accidens autem, negare non possumus, actum bonum pro eo tempore, quo fit, iungere impediendo ne homo actu peccet, hoc tamen non solum per actum bonum, sed etiam per actum indifferenter (si forte detur) fieri potest, imo etiam per formum, & alijs modis fieri contingit. Et ideo nullum inde argumentum sumitur, illud esse opus gratiæ; alioqui omnia media, quæ impediunt actuale peccatum, essent proprii effectus gratiæ, & ita neque opus indifferens fieri posset sine gratia. Et quauis Augustinus gratiæ Dei imputandum dicat, quod plura peccata non committimus, id intelligendum est de gratia cuiusdam prouidentie, & protectionis extrinsecæ, quæ supernaturalis prouidentie erit; imo etiam prædestinationis medium, quæ ad effectum consequendæ salutis ordinata fuerit, & aliquo modo conducat. Sic enim iam diximus, bonum actum morale posse interdum esse effectum prædestinationis, etiam si absque auxilio gratiæ fiat. Patres ergo loquentes de actibus conducentibus ad salutem, & vitam æternam sine dubio loquuntur de actibus per se influentibus (vt sic dicam) seu tendentibus in illum finem, vt ex his, quæ diximus, satis est manifestum, & ideo actus mere naturales sub illis verbis non comprehendunt.

Ex his ergo satis responsum est ad testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum: nam quæ in aliquibus locis sine limitatione, vel declaratione dicere videntur, per alia, in quibus per determinationem, & expositionem addunt, interpretanda sunt. Non enim poterant in singulis locis eadem verba repetere, nec necessarium erat, tum quia ex totius doctrinæ serie, & ex testimonijs Scripturæ, quæ allegant, id facile poterat intelligi, tum etiam quia loquuntur ad fideles, & credentes in Christum, & eos docent, quibus viribus & auxilijs vitam æternam, veramque iustitiam consequuturi sint, & quam gratis eis conferatur gratia, qua saluantur. Neque oportet ad singula testimonia in particulari respondere, quia omnium est eadem ratio, & si in nonnullis eorum aliqua superest difficultas, pertinet ad alteram partem testimoniorum, de quibus statim dicemus sequenti cap.

Vnde vltimo inferre possumus, prædicta testimonia non solum receptam sententiam non expugnare, verum potius confirmare. Nam Patres non frustra, neque sine magna causa addunt limitationes illas, nobis potius sicut oportet, ab initio fidei, opus pietatis, iustitiæ, vel religionis, vel conducentis ad vitam æternam, vel ad salutem, aut remissionem peccatorum, aut denique opus meritum. Nam si per hæc omnia solum voluissent excludere, ne opus habeat circumstantiam malam, superuacanea profecto fuisset tanta diligentia, & tam accurata, & repetita circumspectio; quia loquendo de actibus simpliciter bonis eo ipso intelligendi erant saltem de actibus nullam habentibus malitiam ex aliqua circumstantia, quia hoc est de ratione operis simpliciter boni, nam malum est ex quocumque defe-

actu. Ed vel maximè, quod non tantum loquuntur de actibus bonis, sed etiam illos distinguunt à malis, & peccaminosis. Ergo etiam hoc titulo essent superflua omnes illæ declarationes, & modificationes actuum bonorum, si nihil aliud dicere voluissent, nisi quod ad actum bonum ex obiecto, & circumstantiis sit gratia necessaria; ergo sine vilo dubio declarare voluerunt, se postulare gratiam ad actus peculiares, ad æternam salutem conferentes. Quod in alijs locis apertissime declarant, dicentes, se loqui de actibus à fide procedentibus, vel per charitatem operante, vel vi sua impetrante. Ergo tacite, vel (vt sic dicam) per argumentum è contrario, vel ab speciali supponunt, opera bona inferioris ordinis, & modi posse esse interdum à libero arbitrio sine gratia.

26.
Confirmatur
Concil.
Trid.

Et inter alia, non parum nostram sententiã iuuat, quod in sess. 6. canon. 1. dicit Concilium Tridentinum, per opera hominis, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam absque gratia fiunt, non posse illum iustificari. Nam Concilium supponit, talia opera fieri posse, ita vt non sint peccata, alias superflua esset definitio; ergo sentit, licet possint esse bona, non esse ad iustificandum sufficientia, & hoc modo directe contradicit Pelagius; contra quem canon ille editus est. Et in eodem sensu dixerat in cap. 8. ideo dici hominem gratis iustificari, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera iustificationem non merentur, vbi probabile est, loqui Concilium de toto negotio iustificationis ab initio vsque ad consummationem eius. Et nihilominus supponit ante totam iustificationem posse præcedere opera, vtique bona, nam de malis quis diceret, esse meritoria iustificationis? Merito ergo asserimus ex mente Conciliorum, & Patrum posse dari aliqua talia opera ante illud auxilium gratiæ, quod Patres requirunt ad singula opera iustificationis, vel, quod idem est, ab initio fidei.

C A P V T XXI.

Liberum arbitrium sine auxilio non nisi ad peccandum valere, quo sensu interdum à Concilijs, vel Augustino dicitur?

1.
Satisfit alijs
testimonijs
allatis c. 19.
anum. 7.

Falsa est in
vigore illa
propositio:
Liberum ar-
bitrium de
se nihil va-
let, nisi ad
peccandum.
Pius V
Greg. XIII.

Superest, vt ad alteram partem testimoniorum, quibus in c. 19. à nu. 7. vsque ad finem, contra prædictas interpretationes instabatur, respondeamus. Summa vero omnium erat, quia Patres non solum dicunt, liberum arbitrium indigere gratia ad bene operandum in singulis actibus, sed etiam asserunt, peccare in singulis, si solum, & sine auxilio gratiæ relinquantur. Ad quod in primis dicimus, sententiam hanc: liberum arbitrium hominis post lapsum suis viribus relictum non nisi ad peccandum valere: in rigore, & proprietate intellectam falsam simpliciter esse, & non posse ab vilo Theologo defendi. Nam eandem asseruit Michael Baius in 28. assertionem his verbis. *Liberum arbitrium sine gratia Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.* Et tamen Pius, & Gregorius Pontifices eam simpliciter reprobant, & sub censura sua generali comprehendunt: quia iuxta intentionem authoris in proprietate verborum asserbatur. Nec dici potest, reprobata esse, eo quod cum aliqua exaggeratione, aut censura, quæ alijs scandalum afferre posset, ab autore proferretur: nam ex tenore verborum constat, simpliciter, & sine vlla censura contrariæ sententiæ, proponi: & nihilominus tanquam falsam, & censuram dignam cum alijs refutari. Et reuera multum fauet hæreticis huius temporis, qui nimiam quandam, & monstruosam corruptionem in humana natura lapsa confingunt: nam inter alia dicunt, hominem lapsum, & gratia destitutum semper peccare, nihilque agere posse, quod malum moraliter non sit, non solum quia sine malo positivè, aut saltem priuativè, id est, non propter debitum finem, operetur, vt

quidam Catholici docuerunt (quos ipsi malè curiosos vocant) sed etiam propter depravationem naturæ. Quæ tamen nimia depravatio falso conficta est, & nec in Scripturis, vel Patribus fundamentum habet, & contra omnem rationem est, ac plane intelligibilis. Alioqui etiam homo in pura natura eandem haberet depravationem, quod est contra bonitatem naturæ, & authoris eius. Consecutio autem tenet ex superius dictis, vbi ostendimus, non minores esse vires liberi arbitrij in natura lapsa, quam in pura, nec in statu, & potestate bene, vel male operandi inter se differre. Item ex illa assertionem sequitur, omnia infidelium opera esse peccata, quod facile hæretici concedunt; imo idem dicunt de homine in statu peccati existente: quàm vero vtrumque falsum sit, supra est ostensum.

Cum ergo hæc ita sint, credendum sine dubio est, Augustinum, & sequaces in locis allegatis non fuisse in hoc sensu loquutos, vt quidquid liberum arbitrii sine auxilio gratiæ operatur, aut operari potest, eo ipso verè, ac proprie peccatum sit. Prima ergo expositio est, vt tale opus dicatur peccatum, non quia veram malitiam moralem habet, sed quia nullum meritum, vel utilitatem habet ad vitam æternam, in quo multum à bonitate Christiana deficit, & propter huc defectum large vocatur peccatum, quia in hoc æquiparatur peccato. Ita respondent Soto, Vega, Ruard, & Osius supra. Quæ expositio non est contemnenda, nam & aliquibus locis adaptari potest, & habet aliquod fundamentum in Augustino dicente, *Impius etsi bona videatur facere, tamen quia facit sine fide, nec bona vocanda sunt.* Præfat. ad Psal. 31. in fine, & multa similia habet in locis allegatis hic, & supra cap. 7. tractando de necessitate fidei ad bonos actus morales. Nihilominus si generatim intelligatur, & tanquam ad æquata tribuatur, non nobis supra placuit, tractando de actibus infidelium propter motum ibi propositum.

Alia ergo expositio ex ibidem dictis desumi potest, opera sine gratia facta non solum inutilia esse ad vitam æternam, sed etiam raro esse omni ex parte bona, & præsertim ex intentione finis, & maximè in infidelibus, & ideo ab Augu. prætermitti in enumeratione, & partitione operum liberi arbitrij. quæ tam rara sunt, & tam parui momenti, tanquam nulla reputantur. Per hoc tamen non excludit Augustinus, quod alijs locis fatetur, posse esse in homine omni gratia carente aliquod opus morale in suo ordine simpliciter bonum, sed quia illud rarum est, & ad disputationem contra Pelagianos nihil refert, illud prætermittit. Vnde cum Augustinus, vel alij Patres ex doctrina eius, dicunt simpliciter omnia opera liberi arbitrij sine gratia facta esse peccata, intelligunt regulariter loquendo. Quæ responsio sustineri potest, & illustrari his, quæ dicto c. 7. de mente Augustini circa actiones infidelium diximus. Et præcipue ex libr. de Perfect. iust. c. 19. & lib. de Spir. & Liter. c. 28. vbi ait, in homine carente superiori lumine vix inueniri honestum opus ex fine, nam particula *vix* indicat esse rarum, non tamen nullum.

Tertia expositio esse potest, Patres loqui iuxta materiam subiectam, & errorem, quem impugnant. Pelag. enim censebat, hominem suis viribus posse ita operari, vt & veram iustitiam, & vitam æternam consequatur. Patres ergo cum illum impugnant, de homine loquuntur vt tendente ad vitam æternam, & de operibus eius vt conducentibus ad illum finem, vel ab illo auertentibus, aut retardantibus, & quia hæc non fiunt, nisi per opera iustitiæ, & gratiæ, vel per peccata, ideo non considerant medium inter opera conducentia ad illum finem, & ab illo auertentia. Et ita comparando, hæc duo extrema, dicunt, non habere liberum arbitrium de se, nisi peccatum, quia si quid boni operatur in ordine ad illum finem, non suis viribus absque Dei gratia id facere potest. Per hoc autem non intendunt excludere à voluntate humana ab-

na absolute spectata omne aliud genus operis. Nam etiam aduersarij admittunt in voluntate actus indifferentes, quorum ratio non habetur, quia nec conferunt, nec impediunt vitam eternam: idem autem est de bonis operibus mere naturalibus, nam in ordine ad illum finem quasi indifferentia reputantur.

8. *Expositio*
Addo vero viterius, quoties Patres distinguunt actiones liberi arbitrij in bonas, & malas, & dicunt, bonas referendas esse in Deum, malas ipsi libero arbitrio tribuendas; partitionem ita posse accipi, vt sit adæquata, nimirum, si sensus illius sit, omnem actionem bonam in Deum tanquam in principalem authorem esse referendam, malam vero non in Deum, sed in solum liberum arbitrium, quia liberum arbitrium virtutem bene agendi ex Deo habet; ex se autem deficit, iuxta illud, *Perditio tua ex te tantummodo, ex me auxilium tuum*. Cum ergo August. ait, liberum arbitrium ex se non habere, nisi mendacium, & peccatum, non ideo dicit, quia homo nihil per naturales vires liberi arbitrij agere possit, nisi mendacium, & peccatum, sed quia peccandi defectum ex se habet, & non à Deo, qui solum malitiam permittit, quod vero aliquid boni operari valeat, à Deo habet, & non sine auxilio, & potentia Dei prouidentia id facit.

6. *Differentia Conc. Arauc. su. ab errore Baij.*
Et in hoc est notanda differentia inter canonem 22. Concilij Araulicani, & articulum 28. Michaelis Baij: Concilium enim dixit, *Neminem habere de suo, nisi mendacium & peccatum*, addendo enim illam particulam *de suo* (quam etiam addidit Augustinus in locis allegatis, & libr. de Perfect. iust. cap. 12.) per illam insinuat, se loqui de libero arbitrio per se spectato, & quasi distinguendo illud à Deo. Et sic dicit, à se tantum habere peccatum, quia peccatum, vt peccatum est, non est à Deo, sed à solo homine. Imo etiam quod liberum arbitrium sit defectibile, seu peccandi principium, non habet ex illo, quod à Deo recipit, sed ex eo, quod habet à se, nempe, quod sit ex nihilo, nam inde habet, vt peccare possit, sicut dixit Augustinus 12. de Ciuit. cap. 1. & cap. 6. ex professo probat, peccatum non habere aliam causam, nisi voluntatem creatam, non quatenus à Deo bona est, sed quatenus ex nihilo facta est. Idemq; habet Gregor. lib. 25. Moralium cap. 4. Et consequenti ratione quod liberum arbitrium actu peccet, illi soli tribuitur, non Deo, quia Deus nullo modo est author malitiæ, nec vult illam, licet ab homine fieri permittat. Hac ergo ratione dicitur homo non habere de suo, nisi mendacium, & peccatum; quæ ratio non habet locum in bonis actibus, cuiuscunque ordinis sint, vt statim dicemus. At vero Michael Baius alio sensu dixit, liberum arbitrium sine gratiæ adiutorio non nisi ad peccandum valere, quia scilicet voluntas humana etiam per illam bonitatem, & libertatem naturalem, quam à Deo habet, non potest aliquid boni operari, cum concursu Dei, & ideo abstulit illam particulam *de suo*, & de libero arbitrio simpliciter loquutus est. Et hac ratione propositio Baij à Pontificibus reiecta est, etiam si propositio Concilij sit verissima.

7. *Quæstio 1. dicitur expositio 4. ex D. Thoma cum August.*
Ex qua sic intellecta consequenter sequitur, quid liberum arbitrium operatur, quod peccatum non sit, non habere illud de suo, sed à Deo, cui principaliter tribuendum est omne bonum. Non oportet tamen hoc vniuersaliter intelligere ex parte boni, & contra, ac limitate ex parte Dei, videlicet, sententiam illam explicando de omni bono actu tam naturali, quam supernaturali, & de Deo per gratiā Christi auxiliante, id enim nunquam ita dixerunt, vel explicarunt Patres. Loquendo ergo, vt supponimus, de omni bono cum partitione accommodata, Deo tribuendum est, nam bona opera naturalia tribuuntur Deo vt authori naturæ, per se loquendo, supernaturalia vero vt authori gratiæ. Sic D. Thomas in 2. d. 28. quæst. 1. artic. 1. ad 3. explicando locum Augustini libr. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 3. vbi dicit, Deum esse adiutorem ad omne bonum, respondet, vel in-

telligi de bono meritorio, vel si de bonis naturalibus actibus voluntatis intelligatur, etiam Deum iuuare ad illos, interius operando in ipsa voluntate. sicut in qualibet re operatur; & exterius occasiones, & auxilia præbendo ad bene agendum, nam sine his omnibus nullus benefacere potest. Et ita sentit, mentem Augustini esse, omnia bona opera esse ex Deo, vel per auxilia naturalis, seu generalis prouidentia, si opera sint inferioris ordinis, vel per auxilia gratiæ, si altiora sint.

8. *Ex alijs locis August.*
Quam sententiam aperte satis docuisse videtur Augustinus in epist. 130. vbi agens de Polemone gentili, qui ex luxurioso continens factus est, non dimissa superstitio gentili, ait, nihilominus illam continentiam fuisse donum Dei. *Quid enim superbius* (ait) *vel ingratus cogitare potest humana recordia, si putauerit, cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* In qua comparatione indicat, sicut pulchritudo corporis est donum Dei, vt authoris naturæ, ita continentiam illam fuisse à Deo vt authore, & prouidore naturæ. Vnde addit, *Polemone si de luxurioso continens factus, ita sciret, cuius esset hoc donum, vt eum abiectionis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vite honestatem, verum etiam ad futura immortalitatem valeret.* Per hæc significans, illam continentiam non valuisse Polemoni ad aliquid spiritualis salutis, sed tantum ad huius vitæ honestatem, ac proinde non fuisse donum Dei tanquam veram gratiam, sed tanquam beneficium naturale generalis prouidentia.

9. *Sicque alibi. Idem August. Ensis inenatur.*
Eandemque sententiam satis clare docet libro quarto, contra Iulianum cap. tertio, dicens. *Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera, quæ faciunt infideles non ipso esse, sed illius, qui bene vitur malis.* Quod si quis dicat, Augustinum ibi loqui de bonis operibus ex genere, etiam si non bene fiant; inde à fortiori sumimus argumentum: nam illa opera, quæ simpliciter non sunt bona, sed tantum secundum quid, dicuntur esse opera Dei, quantum ad illud bonitatis, quod participant, multo magis, si aliquod opus simpliciter bonum à gentili fiat, illud erit Deo tribuendum, & vtrumque erit à Deo authore naturæ maius, vel minus beneficium in illo ordine conferente. Eò vel maxime, quod Augustinus non negat, tale opus posse esse simpliciter bonum in gentili, licet non sit bonum bonitate meritoria, & Christiana, vt sæpe dictum est. Denique in hoc sensu videtur dixisse Concilium Moguntinum nouissimum in primo decreto fidei. *Hunc Deum conditorem, conseruatorem, & gubernatorem esse reum omnium, in pœnis & vindictis iustum simul, & misericordem, in donis liberalem, omnis quidem boni, sed nequaquam mali, culpe author.* Vbi aperte loquitur de omni bono tam naturæ, quam gratiæ, & de Deo vt gubernatore in vtroque ordine, ac subinde singula bona esse à Deo gubernante naturam, vel in ordine ad conaturale bonum, vel in ordine ad supernaturale, seruata vniuscuiusque boni proportionem. Hoc ergo modo quando Patres dicunt, hominem de se nihil posse per liberum arbitrium, nisi peccatum, nam omne bonum à Deo habet, non ideo significant, arbitrium sine vera gratia Christi nullum bonum actum agere posse, sed significant, non ita illum habere à se, sicut peccatum: quia illum habent ex Dei beneficio non tantum creatis naturam, vel docentis per creaturas, vt dicebat Pelagius, sed etiam in particulari omnia prouidentis, & interius etiam operantis, saltem per generalem concursum, quod negabat Pelagius. Hæc ergo interpretatio licet non possit ad singula testimonia accommodari, quia sæpe Patres loquuntur de propria dependentia à Deo vt operante per auxilia supernaturalia gratiæ, nihilominus habet locum in alijs, vbi generalius loquuntur. Præsertim vero accommodatur optime hæc interpretatio ad loca locis expositi Augustini, ex quibus notauimus potuisse desumi canonem 22. Concilij Araulicani, scilicet tract. 5. in quadres.

Ioan. Proleg. de Doct. Christ. exposit. in Psal. 142. & serm. 3 de Verb. Apost.

10. Ultimo occurrit addendum, diuisionem illam voluntatis in bonitate supernaturali, & malam simpliciter: aliquando tradi potius de ipsa potentia liberi arbitrii, seu de ipso homine, quam de actibus voluntatis, & sic esse ad æquatam loquendo de lege, & secundum statum Dei providentiam, omnis enim voluntas aut est bona per gratiam, aut mala, si careat gratia. Nam quia nunc voluntas instituta est, ut Deo per gratiam, & virtutes infusus vniatur, non potest esse simpliciter bona, si illis virtutibus careat, quia bonum ex integra causa, & quia non potest carere gratia, & virtutibus, nisi voluntarie, vel voluntate propria, vel saltem primi parentis, ideo non potest fieri, quin illa carentia in ea peccatum sit, & consequenter in eo statu voluntas sit mala. Et ita loquendo de voluntate ipsa non est medium inter voluntatem bonam, utriusque bonitate gratiæ, & supernaturali, & voluntatem malam simpliciter, siue malitia opposita bonitati supernaturali, siue etiã naturali. Atq; ita in ipsa potentia est illa diuisio ad æquatam, licet in actu eius non sit, nam inter actum bonum meritorie, & actum malum simpliciter seu peccatum, datur medium, nimirum actus bonus non meritorius gratiæ, & alij volunt, dari etiam actum indifferenter. Hinc autem fit, ut actus procedens à voluntate mala sua sola virtute operante, non possit esse ita bonus, ut faciat ipsam voluntatem bonam, vel illam simpliciter bonam denominet, quia non potest voluntas se suis viribus facere bonam, quod maxime Patres contra Pelagium intendunt. Ille enim quia negabat voluntatem esse malam ex carentia gratiæ, in qua nascitur, & ideo aiebat suis viribus fieri posse bonam. Patres autem, cum ex Paulo didicissent, omnes nos nasci natura filios iræ, secundum fidem docent, non posse hominem ita suis viribus operari bonum, ut suam voluntatem faciat bonam, nisi per Dei gratiam iustificetur, & ideo semper voluntatem hominis esse malam, si neq; in Christo renascatur, neq; per eius gratiam, sed solis viribus liberi arbitrii operetur. Et ita dicunt, non posse per se bene operari, ita scilicet, ut bonus fiat, neq; ita ut perseueranter bene operetur, & integre, ac subinde semper peccare, non tamen pro semper, ut sic dicam, id est, non in singulis actibus, sed in tali statu, & in multis actibus, & fortasse frequentius. Quomodo aliqui exponunt illud Pauli, *Sine fide impossibile est placere Deo*, utique personam, vel vitam, quia nec potest quis sine fide aut à se excludere peccatum, aut sine peccato viuere, quamuis necesse non sit, ut in singulis actibus Deo displiceat. Sic potest intelligi, quod Araulicanum Concilium dixit, *Non habere hominem de suo, nisi peccatum*.
Suadetur ex iustis, quia sibi relictus, & gratia destitutus non potest
Conc. Araus. non esse in peccato, licet non semper nouum faciat peccatum.

11. Sæpe etiam iuxta hanc doctrinam loquitur Augustinus, ut epistol. 47. dicens: *Quantum potuimus, egimus cum istis, & vestris, & nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseuerent. Quæ neque liberum arbitrium negat, siue in vitam malam siue in bonam: neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid siue ut ex malo conuertatur in bonum, siue ut in bono perseueranter proficiat, siue ut ad bonum sempiternum perueniat.* Nam si recte verba attendantur, solum requirit Augustinus gratiam ut necessariam quoad operandum bonum, ut sit conferens ad sempiternum bonum obtinendum, quoad exclusionem vero mali, ut homo vel à se ipso excludat peccatum, & de peccatore fiat iustus, vel ut à sua vita excludat, quoad fieri possit, peccatum, perseueranter bene viuendo, non tamen requirit gratiam tanquam simpliciter necessariam ad singula peccata in singulis temporibus, & occasionibus vitanda. Præterea iuxta hanc doctrinam recte intelliguntur illa verba serm. 23. de Verbis Apostoli, *Nisi ille regat, cadis*, utiq; aliquan-

do sæpe, & frequentius, non tamen semper, & in singulis actibus, si locus ille de regimine per gratiam intelligatur. Nam si latius sumeretur, ut includeret etiam regimen generalis providentiæ, siq; posset etiam de singulis actibus liberis intelligi, & ad naturales, vel supernaturales cū proportionali partitione accommodari. Prior tamen est sensus Augustini iuxta testimonia Scripturæ, quæ allegat, & discursum quem sequitur. Hoc autem supposito sensu, quod subdit, agis illo non adiuuante, libera voluntate, sed male: necessarium intelligendum est dictum per amplificationem, propter id, quod frequentius accidit iuxta secundam expositionem superius positam. Quod vero dicit epistol. 89. liberum arbitrium gratiæ non adiutum non habere iustitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ, optime intelligitur, quia per se non potest habere veram iustitiam, potest autem habere, & frequentius habet impiam superbiam, quod non obstat, quominus in vno, vel altero actu possit non peccare. Et similiter quod ait in epistola 106. de potestate ad non peccandum, intelligendum est de non peccando simpliciter, id est, constanter, & per totam vitam, hæc enim potestatem tribuebat Pelagius libero arbitrio, dicebat autem *aliquantum* hoc esse in potestate voluntatis, non quia esset potestas ad vnam, vel aliam occasionem peccandi, sed quia solam voluntatem difficulter hoc posse dicebat, cum gratia vero facilius, & hoc sensu ait August. ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium per se valere.

Maxime vero hæc vltima interpretatio videretur sensum Augustini attingere in c. 18. lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. in quo omnia illa, quæ Augustinus dicit, ut ostendat quidquid boni est in voluntate nostra, esse ex Deo non tantum ut creante naturam, & voluntatē, sed alio specialiori modo, quo mala opera voluntatis non sunt à Deo, possunt quidem iuxta doctrinam præcedentis responsionis intelligi de omnibus operibus bonis tam ordinis naturalis, quam supernaturalis, quia omnia sunt accepta à Deo, vel ut auctore naturæ, vel gratiæ. Hoc enim & non aliud in rigore probat discursus Augustini, ut patet ex illis verbis: *Nam si nobis libera quadam voluntas ex Deo est, quæ adhuc esse potest vel bona, vel mala, bona vero voluntas ex nobis est, melius est, quod à nobis, quam quod ab illo est.* Quæ illatio fundatur in eo, quod antea dixerat, præter liberum arbitrium in nobis voluntatem bonam, quæ iam in eis bonis est, quorum esse usus non potest malus, & ideo dicit esse quid melius, ac subinde, *Nisi ex Deo, nobis esse non posse*; hoc autem dici potest de qualibet virtute morali, & de quolibet actu morali intrinsece honesto, nam ita est bonus, ut malus esse non possit, & ideo sine dubio à Deo est, ut à principali auctore, & longe aliter, quam sint actus mali, nam licet quoad bonitatem materiale etiam à Deo fiant, longe tamen aliter, quam actus boni naturales, ut supra diximus. Quamuis autem probabilis sit hæc interpretatio, nihilominus probabilius est, Augustinum in illa priori parte illius capituli loqui de voluntate bona per veram iustitiam apud Deum, & de voluntate mala per carentiam eius, seu per malitiam illi iustitiæ contrariam. Nam testimonium Pauli, in quo fundatur argumentum eius, de bonis supernaturalibus, proprie intelligitur. Procedit autem prius Augustinus argumentando cōtra Pelagium, etiam permixta suppositione eius, nimirum quod datur in homine voluntas libera prius in quodam statu neutro, in quo nec bona sit, nec mala dicto modo apud Deum, quæ potest suis operibus fieri bona, vel mala. Nam hoc etiam posito necesse est, ut cum sit bona à Deo recipiat illam bonitatem iustitiæ apud ipsum, quæ melior est, quam ipsa voluntas, ne Deo tribuamus bonum, quod minus est, & negemus, quod est melius. Postea vero aliter arguit destruendo suppositionem Pelagij, cum ait. *Quantum voluntas, mirum est, si possit in medio ita consistere, ut nec bona, nec mala sit.* Et ita non loqui-

loquitur de actu, sed de voluntate ipsa, seu de homine, probatque, non posse esse in statu medio, quia non potest esse nisi iustus, vel iniustus. Et ita per voluntatem bonam intelligit voluntatem iustam apud Deum, & bonitatem eius vocat ipsam iustitiam, ut patet ex verbis illis. *Regist. ut bonam voluntatem habeamus ex Deo, alioquin nescio, cum ab eo iustificamur, quo alio munere ipsius gaudere debeamus.* Et infra voluntatem bonam esse declarat, quæ ad Deum se conuertit, utique conuersione perfecta & secum afferente iustitiam. Et ita ex illo non colligitur, liberum arbitrium gratia destitutum semper operari malum, seu peccatum, sed tantum semper esse malum, id est, in statu peccati, & auersionis à Deo.

Denique eisdem modis, seu regulis intelligendi sunt Patres, qui sequuti sunt Augustinum, nam sicut eius doctrinam, ita etiam verba, & sensus imitati sunt. Cum ergo Prosper ait, quæ sunt sine charitatis medullis, habere pietatis similitudinem, non veritatem, non dicit non habere bonitatem moralem, sed non habere pietatem, quæ vox significat bonitatem altioris ordinis, ut iam declarauimus. Imo potius dicit, non habere pietatis veritatem, quod potest intelligi de pietate ex fide, non quacunque, sed viua, & efficaci ad proprium meritum vitæ æternæ. In quo sensu non solum dici potuit illa sententia de bonis actibus moralibus sine auxilio gratiæ factis, sed etiam de actibus procedentibus ab auxilio supernaturali factis ab homine non habente charitatem, nam sicut illi actus dicuntur mortui, ita etiam dici possunt, non habere pietatis veritatem. Cum autem dicit Prosper, liberum arbitrium solum non nisi in suam perniciem moueri, non ideo dicit, quia semper, & in omni opere peccet, sed quia potest facere, & frequentius facit ea, quæ sibi sunt in perniciem, & si aliquando quidpiam boni naturalis facit, nihil sibi ad salutem prodest, & ideo subdit, *ipsum enim arbitrium se exacerauerat, & se illuminare non poterat.* Quam expositionem necessario acceptare debent, qui in huiusmodi arbitrio opera indifferentia admittunt, nam illa etiam non sunt in perniciem, licet iniutilia sint. Quod autem in cap. tertio ad Gallos distinguit Prosper opera in bona tantum, & mala, & bona tribuit Deo, mala autem libero arbitrio, intelligi potest iuxta dictam quartam expositionem. Quia vero dicit, bona opera referri ad inspiratorem eorum Deum, videtur in hi probabilius, loqui de bonis operibus meritorijs, & gratiæ, & omittisse opera naturalia, vel bona, vel indifferentia, aut quia rara sunt ante omne auxilium gratiæ, aut quia sunt iniutilia, & (ut ita dicam) nihil pertinentia ad finem supernaturalem, neque ad illum conducentia, neque illum impediencia. Denique quod prius allegatum fuerat ex cap. decimo nono, contra Collator. in humana natura post peccatum nihil remanuisse, nisi quod ad temporalem vitam pertinet, recte intelligitur, ut sub his, quæ ad temporalem vitam pertinent, comprehendantur etiam quæ ad meram bonitatem moralem pertinent, sicut enim Augustinus epistol. 130. dixit, continentiam hominis gentilis ad præsentis vitæ honestatem pertinere. Quod etiam sentit idem Augustinus de Spirit. & Liter. cap. vigesimo septimo, dicens, talia opera esse laude digna, seu merito laudanda. Imo idem Prosper contra Collator. cap. vigesimo sexto, dixit illa corporis, & animi bona, quæ manent in homine post prauitatem, præsentem vitam honestare, non tamen æternam conferre: ergo sub bonis temporalibus huius vitæ comprehendit etiam actus moraliter bonos. Et similimodo intelligendum est, quod in cap. vigesimo secundo, dicit, actus iustitiæ, & prudentiæ, qui ad gubernandam rempublicam etiam in hominibus alienis à gratia Christiana inueniuntur, ex naturæ à Deo conditæ reliquijs superesse in humano genere à temporali vitæ utilitate. Ad illam enim multum sine dubio conferunt morales actus acquisitarum virtutum. Quia vero de hac temporali vita addit Prosper, *Quæ tota est damnationis, & pænæ, id intelligendum est, vel per amplificationem, quia sine gratia ferre nihil est in ea bonitatem moralem, & si quid est, neque à damnatione liberat, nec minuit pœnam, & ideo tota vita hominis lapsi, & gratia destituti dicitur esse damnationis, & pænæ: vel quia si aliquid boni habere potest, quod non sit culpa, nec pœna, tam parum est, & leue, ut pro nihilo reputetur. Eò vel maxime, quod bonum opus morale, quatenus bonum est, non possit dici pœna huius status, tamen quatenus sit sine vilo merito gratiæ, vel gloriæ, & sine vili relatione ad supernaturalem finem, aliquid participat de misera conditione præsentis status, nam verisimile est, in statu innocentie nunquam fuisse hominem tam imperfecte operaturum. Denique quod cap. 27. eiusdem libri videtur Prosper negare, manuisse in homine post peccatum naturalia semina virtutum: vel cum proportionem intelligendum est de virtutibus, quibus ordinatur homo ad vitam æternam, vel certe intelligit non manere naturaliter semina virtutum, quæ adolere possint, seu fructificare in vitam æternam, nisi per gratiam Dei subleuentur; cuius contrarium Cassianus, & Semipelagiani docebant.*

Simili modo intelligendus est Fulgentius: nam omnia, quæ dicit de bona voluntate, & eius initio, intelliguntur de bona voluntate sufficiente ad meritum, seu initium iustitiæ apud Deum, iuxta ea, quæ circa priora testimonia diximus, quæ vero dicit de impotentiã vitandi peccatum per liberum arbitrium sub statu peccati, intelligitur non quoad singulos actus, sed quoad ipsum statum, & hoc modo dicit, *Quandiu homo est peccati seruus non, nisi ad seruendum peccato reperitur idoneus, quia nec potest ab illo statu sua se virtute eximere, nec potest non seruire peccato, quia licet fortasse vnum, vel alium actum virtutis faciat, fere in reliquo vitæ cursu seruit peccato.* Atque in eodem fere sensu dixit Bernard. serm. 1. de Annunciat. hominem sibi relictum in peccatum semper declinare. Illud enim semper non est rigorose intelligendum pro semper (ut sic dicam) id est, in omnibus, & singulis actibus, sed vel dixit semper, quia non contingit, hominem sibi relictum viuere sine peccato, vel quia tam frequenter peccat, ut tota vita possit peccaminosa vocari. Et hic sensus constat ex ratione, quam adhibet, scilicet, quia vniuersa quantum in eis est, ad suam originem tendunt, & in eam semper partem sunt procliuora. Hæc enim ratio ostendit, frequentius hominem sibi relictum operari iuxta defectuosæ originis propensionem, non tamè semper, & in omnibus actibus necessario ita operari. Quod vero in alio loco de libero arbitrio dixit, liberum arbitrium, proficere per gratiam saluantem, deficere autem per seipsum, intelligendum est, ut sit ad æquata partitio, de libero arbitrio quoad statum suum, non quoad singulos actus, iuxta vltimam responsionem datam, quia semper aut per gratiam proficit, aut iacet sub peccato, quamuis in illo statu sibi relictum non semper in singulis actibus peccet. Vel certe si illa duo membra ad singulos actus referantur, dicetur deficere, quoties sibi relictum operatur; non semper proprio defectu culpæ, sed defectu ordinis, & utilitatis ad suum verum vltimum finem.

Partitio autem Anselmi de operatione ex affectu commodi, vel ex affectu iustitiæ, si in illa duo illitermini, commedum, & iustitia in sua generalitate sumantur, esse poterit ad æquata. Videtur autem intelligere veram, & perfectam iustitiam apud Deum, & sic verum est, neminem operari ex affectu iustitiæ sine gratia. Nihilominus tamen operatio ex affectu commodi proprii non semper est peccatum, ut ipsemet Anselmus dixit. Imo potest esse honesta, si recta ratione reguletur. Et ita operatio ex affectu commodi non solum includit actiones peccaminosas, & indifferentes, sed etiam actiones morales honestas, quibus commoditas propria secundum regulam rectæ rationis intenditur, etiam si non fiant propter Deum per-

14.
Similitudo
Fulg. ibid.

Item & Bernardus
ibid.

15.
Item Anselmus
in n. 8.

*M. n. Petri
Diaceni 19
m. 5. citati.*

perfecte dilectum, quæ est propria affectio iustitiæ. Altera præterea partitio Petri Diaconi dicentis, hominem sine gratia posse cogitare, & velle humana, non tamen diuina in eodem sensu, & cum ad æquationem accipienda est. Nam per diuinam sine dubio intelligit omnia, quæ ad Deum finem supernaturalem conducunt, nam de his bonis ibi loquitur, quæ in fide Christi fundantur, & quæ per reuelationem, & infusionem Spiritus Sancti cognoscuntur, & amantur. Sub humanis autem comprehendit bonos etiam morales actus: nam illi, & humanis viribus proportionati sunt, & ex rationibus humanis, quamuis rectis, & honestis sunt, sicut Concilium Arausic. can. 3. in uocationem Dei sine gratia factam, humanam vocat, & canon. 6. labores, vigilas, & studia solo libero arbitrio facta, vocat obedientiam humanam.

*16.
Item Maxentius ibid.*

Difficilius quidem ad hunc sensum trahuntur verba Ioannis Maxentij, cuius autoritas, licet magni facienda non sit, quia, ut creditur, vir non fuit catholicus, sed schismaticus, nihilominus in hac materia non est contemnenda, quia in illa non errauit, sed sequutus est Augustinum, ut in primo libro dixi. Ille igitur duo tantum genera operum distinxit. Quædam, quæ ad vitam æternam pertinent, quæ sine dubio sunt aliquo modo supernaturalia, & ideo dicit, non fieri, nisi per infusionem, & operationem intrinsecus Spiritus Sancti: quæ verba internam, & supernaturalem gratiam significant, ut supra ostensum est, & ex Concilio Araulicani. canon. 5. 6. & 7. imo ex verbis antecedentibus, & subsequentibus eiusdem Maxentij satis constat. Ab his autem operibus solam distinguit opera, quæ carnalia, vel sæcularia appellat, & ad illa sola præstanda dicit valere liberum arbitrium. Vnde videtur præterisse bona opera moralia, quia hæc non proprie dicuntur carnalia, aut sæcularia. Quod si fortasse ita est, non est credendum id fecisse, quia nulla omnino esse possint talia opera, sed quia & parua, & rara sunt, & quia in ordinem ad finem supernaturalem neque profunt, neque obsunt, ut diximus. Verisimilius autem est, etiam hæc opera sæcularia, vel carnalia vocasse, non quia ex affectu carnis semper procedant, sed quia ex se solum honestant hanc vitam mortalem, sicut etiam ob hanc rationem inter bona temporalia computantur.

*17.
Item ibid.*

Denique cum Gregorius ait, Sanctos sibi tribuere mala, quæ faciunt, bona autem diuinæ gratiæ, absque dubio loquitur de bonis ad vitam æternam conducentibus, hæc enim sunt, quæ sancti viri diuina gratia præuerti, & adiuti faciunt, de quibus ipse ibi loquebatur. Hisque opponit mala, quæ ab eodem fine aliquo modo auertunt. De bonis autem mere naturalibus, & solo arbitrio factis mentionem non facit, non quia in sanctis viris nulla esse possint, sed quia ibi non assumpsit prouinciam diuidendi exacte opera, quæ in hominibus esse possunt, sed solum monere voluit sanctos viros, quomodo circa bona, & mala opera, quæ vitam æternam merentur, vel impediunt, se gerere, & sentire debeant. At vero Richard. sub illa partitione non tantum videtur comprehendere opera libera, sed etiam mala, quæ necessario patimur: nam sub illis ponit concupiscentiam, de qua dicitur, quod nolo malum, id ego, nihilominus tamen quatenus illa partitio pertinere potest ad opera libera, sub tertio membro operum, quæ nec sunt ad creatum, nec ad meritum, non solum indifferentia, quæ fortasse in indiuiduo nulla sunt, sed multo magis bona honesta pure humana comprehendit, ut patet ex testimonio, quod in exemplum adducit ex verbis Christi. Si vos cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris. Hoc enim potius est ex obiecto bonum, quam indifferens.

Item ibid.

Atque ita Richardus potius doctrinam datam confirmat.

CAPVT XXII.

Rationibus generalibus aliarum opinionum satisfi.

PRIMA ratio, quam Gregorius Arimin. proponit, omnibusque contrarijs sententijs fauere potest, sumitur ex æquiparatione actus boni, & mali, quia si actus bonus cum solo generali concursu fieri potest; sequitur, non aliter, neque amplius operari Deum in actu voluntatis honesto, quam in malo, quia ad utrumque concurrat ut causa vniuersalis; ergo si non plus habet in actu bono, est æqualitas: consequens autem videtur damnari ab Augustino libr. 1. de Grat. Christi cap. 25. & libr. 2. de Peccator. merit. c. 18. & alijs locis frequenter: Et patet, quia bonum opus verissime tribuitur Deo, non autem malum; ergo aliquid amplius habet Deus circa bonum actum; illud ergo est gratia. Respondetur, in aliquo seruari similitudinem, non vero in omnibus, & ideo simpliciter negandam esse sequelam. Est enim similitudo in hoc, quod sicut Deus non determinat phyifice voluntatem ad malum sola sua actione, siue actiuitate eiusdem voluntatis, ita nec determinat ad bonum, quia vtraque est determinatio libera. Item in actibus mere naturalibus seruatur in hoc æquiparatio, quia ad utroque actus phyifice concurrat Deus solo concursu generali ex necessitate. Nihilominus est diuersitas, quod in bonis actibus per illum concursum Deus attingit phyifice bonum actum, quatenus bonus est, id est, efficiendo ipsam honestatem; in peccato vero, licet efficiat actum, non efficit malitiam eius, quæ priuatio moralis est. Deinde est in morali modo differentia, nam actum bonum efficit Deus intendendo illum, malum autem permittendo. Denique est etiam diuersitas in morali causalitate, nam actum bonum, vel præcipit, vel consiliat, vel approbat, vel etiam ad illum excitat; malum autem minime, sed tantum non impedit, nec negat concursum suum, & ideo simpliciter est author actus boni, non mali.

Secunda ratio, quæ obijcitur, est, quia si posset homo aliquid boni morali sine gratia operari, haberet aliquid, unde posset in se, & non in Domino gloriari, consequens est contra illud Pauli i. ad Cor. 4. Quid habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Vbi Paulus reprehendit eos, qui suis viribus aliqua bona tribuebant, & ita de illis gloriabantur, ut alijs præferri vellent. Paulus autem eos rearguit, quia nihil habebant, quod non accepissent, utique per dona gratiæ, de quibus à principio capitis loquutus est; ergo sentit esse contra beneficium gratiæ, gloriari de aliquo bono actu, tanquam non accepto per gratiam. Et confirmatur hæc ratio ex Concilio Araulicano canon. 16. dicente, Nemo ex eo, quod videtur habere, gloriatur, quasi non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel ut legeretur apparuit, vel ut audiretur, insonuit; quasi tacite exponat illud vocari à Paulo acceptum, quod per gratiam accipitur, & nihil boni esse in homine, de quo ut non sic accepto possit gloriari. Hinc etiam dixit August. libr. 1. ad Simplic. q. 2. ante medium. Vnde ad monemur, nec de ipsis operibus misericordiam quemquam oportet gloriari, & extolli, quod eis, quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem, ut haberet ipsam misericordiam, ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit. Et statim subiungit verba Pauli. Quid habes, quod non accepisti. Et eadem applicat ad opus continentie, ut nemo de illo gloriaretur, quasi non acceperit, & generaliter illud pro omni bono opere vrget libr. 2. de Peccator. merit. cap. 18. & de dono perseuerant. cap. 4. & 7. ubi allegat Cyprianum dicentem, In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est, idque ex illo testimonio confirmantem libr. 3. ad Quirin. cap. 4. Vnde est etiam illud Gregorij libr. 22. Moral. cap. 5.

cap. 5. alias 10. in fine. Ego mea opera tanquam meanon
profero, quia authoris sui gratiam negare conuenitur, quis-
que suum tribuit, quod operatur.

Ad hæc vero omnia respondere possumus iuxta
doctrinam datam in capite præcedenti, Paulum lo-
qui de donis supernaturalibus, vt euidenter ex con-
textu constat, & similiter Patres loqui de bonis ope-
ribus meritorijs aliquo modo salutis, vt eadem loca
expendendo ibidem ostendimus. Gloriarī ergo de
his bonis tanquā de non acceptis per gratiam, super-
biz, & arrogantia est, & si per iudicium intellectus
fiat, supponit ille affectus Pelagianam hæresim. Qui
autem existimat, moralem actum naturalis ordinis
posse fieri sine auxilio gratiæ, non tribuit naturæ ali-
quid, ad quod ipsa non sufficit, neq; dat homini occa-
sionem gloriantī se in aliquo bono supernaturali tā-
quam in non accepto per veram gratiam, & gratis
donatam, quod Paulus, & alij Sancti proprie re-
prehendunt. Dico vero vterius, et de bonis naturalib.
non debere, nec posse hominem gloriarī tanquam de
non acceptis, quia à Deo manant, vt auctore natura-
li, & licet per se nō pertineant ad gratiam saluantem,
pertinent ad gratiam creatam, conseruantē, & pro-
videntem, ideoq; magna esset arrogantia, & ingratu-
tudo, gloriarī de bonis naturalibus, vt de pulchritu-
dine, ingenio, scientia, & similibus tanquam de non
acceptis, nam omnia hæc, & similia tanquam Dei do-
na recognoscenda sunt, vt recte argumentatur Aug.
4. contr. Iul. cap. 3. Quod si hoc verum est in bonis na-
turalibus, quibus possumus bene, aut male vti, mul-
to magis id verum erit de actu morali bono, qui in-
trinsece includit bonum moralem vsum, vt in simili
argumentatur August. lib. 2. de Peccator. merit. c. 18.
Atque ita etiam in his bonis actibus cum proportio-
ne dici potest homini, quid gloriarī quasi non acceperis?
Sinon recognoscat, habere illum actum ex Deo influ-
ente in illum, vt fortasse Pelagius sensit, vel etiam, si
non recognoscat peculiare Dei beneficium esse, quod
oblata fuerit occasio congrua ad similem actum ex-
ercendum; non est autem necesse, quod recognoscat
illud tanquam beneficium gratiæ, sed naturæ, vt ex
Augustino epist. 130. ponderauimus. Quod si quis re-
cognoscens hæc beneficia diuina simul intelligat, il-
lud opus factum esse à se suo libero arbitrio, hæc non
est vana gloriatio, nisi homo in aliquo excedat, vel
tribuendo sibi plus aliquod, quam re vera habeat, vel
exponēdo se periculo alicuius elationis, aut inter tot
peccata, quæ quotidie committit, propter vnum mi-
nimum opus se extollendo, vel sibi propter talem
actum meritum primæ gratiæ tribuendo. De qua re,
& simili obiectione iterum dicturi sumus infra tra-
ctando de efficaci auxilio.

Tertia ratio, quam magni faciunt authores con-
trariæ sententiæ, est, quia orandus est Deus, vt nos ad-
iuuet in singulis actibus moralibus, vt honeste, & sine
vlla malitia vnumquemq; faciamus: quis enim hoc
audeat negare? At vero ex oratione colligitur clare
necessitas gratiæ ad illum effectū, seu actū, ad quem
postulatur; ergo. Minor constat ex Concilijs & Patri-
bus, qui hoc argumēto maxime vtuntur ad proban-
dam gratiæ necessitatem. Dicitur forte, non esse ne-
cessarium petere auxilium pro singulis actibus mora-
libus, sed solum esse vtile, vt melius, vt securius fiant,
& vt Deus non permittat occurrere impedimēta be-
ne operandi, quæ contingentia sunt, & facile occurre-
re possunt. Sed contra hoc obstat, quia hæc responsio
videtur fauere Pelagio, qui dicebat, gratiæ auxilium
non conferre posse bene operari, sed facilius operari,
vnde consequenter diceret, orationem esse vtilem ad
bene operandum, non tamen necessariam, & per il-
lam peti auxilium, non vt necessarium, sed vt vtile, &
ad melius, & facilius posse. Patres autem impugnant
Pelagium dicto argumēto, quia nemo ab alio po-
stulat, quod per se ipsum facere, vel habere potest, &
inde concludit, nos indigere gratia ad singulos actus

bonos, non solum vt facilius illos faciamus, sed abso-
lute, vt illos faciamus, imo etiam vt illos facere possi-
mus. Quod argumentum sapissime repetit Augusti-
nus, maxime vero illud prosequitur epist. 107. & Hie-
ronymus contra Pelagium, & illud etiam vrgent Pa-
tres Concilij Carthag. in epist. ad Innoc. & approbat
Innocentius in rescripto. Ergo eadem ratione idem
dicendum est de adiutorio necessario ad singulos
actus morales.

Respondeo in primis, veram, & Christianam ora-
tionem, de qua Patres loquuntur, esse tantum illam, quæ
ex fide procedit. Nā sicut ostensum est capite præ-
cedenti, eos loqui de operibus pietatis, ita etiam lo-
quuntur de oratione pia, cuius prima conditio est, vt
à fide procedat sicut ostendit rom. 2. de Relig. tract. 1.
lib. 1. c. 24. Et sufficienter ostenditur ex Paulo ad Rom.
10. dicente. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt?*
Vnde colligit August. de Prædestinat. Sanctor. cap. 7.
orationes Cornelij, quæ ascenderunt in conspectum
Dei, Actor. 10. non esse suas sine aliqua fide. Nam quo-
modo (inquit) inuocabat, in quem non crediderat? Conci-
lium etiam Araulican. cap. 3. petitionem non ex fide
factam inuocationem humanam vocat, non oratio-
nem, & definit, illam non impetrare gratiam, sed po-
tius gratiam facere, vt Deus inuocetur à nobis, utiq;
sicut oportet, & per veram orationem, idemque de
petitione, & pulsatione apud Deum dicit in ca-
non. 6.

Ex quo fundamento infero, si loquamur de homi-
ne, vel in pura natura spectato, vel nunc fide, & omni
supernaturali gratia carente, in illo non habere lo-
cum argumentum factum, quia in illo, vel non potest
esse vlla inuocatio veri Dei, quia forte illū non agno-
scit, vel si eum aliquo modo cognoscat, poterit ad
summum humano modo inuocare illum, quæ inuo-
catio per se nihil valet ad aliquam gratiam impetrā-
dam à Deo, vt Concil. Araul. definit. Vnde ad sum-
mum valere posset ad obtinendum aliquod benefi-
cium naturale, non ex promissione aliqua Dei, nulla
enim est facta tali inuocationi, vt in dicto libr. de Re-
lig. latius dixi, nec esse potest debita ex sola naturali
providentia, quam solum Deus exhibet, vel suo mo-
do debet, antequam gratis conferat gratiam. At vero
loquendo de homine fidei, ille quidem iam potest
orare Deum, vt in singulis operibus bene se gerat, si
autem ad hoc veram gratiam postulet, iam non po-
stulat tantum vt bene moraliter, & humano (vt sic
dicam) modo bona opera faciat, sed etiam vt modo
Christiano, & in ordinē ad vitam æternam fructuo-
se illa faciat, & ideo de illa petitione etiam non proce-
dit ratio facta, nam de illis actib. fatemur, esse ad sin-
gulos gratiam necessariam. Et sine dubio de hac ora-
tione Sancti loquuntur, & ita est à nobis orandus
Deus, si fideliter, & sicut oportet oretur: ideoq; ex tali
oratione recte colligunt Sancti necessitatem gratiæ
ad singulos actus bonos meritorios, & ordinatos ad
vitam æternam: inde autem non potest argumen-
tum extendi ad actus mere naturales.

Dicit aliquis, etiam posse fideles petere à Deo bo-
nos actus mere naturales, & hoc satis esse, vt ex tali
oratione colligamus, gratiam esse necessariam ad sin-
gulos huiusmodi actus, propter eandem rationem,
quia nemo petit id, quod per se facere potest. Antece-
des patet, quia possumus fidei, & Christiana oratio-
ne à Deo petere salutem, scientiam, pluuiā, & alia bo-
na temporalia; ergo & virtutes morales acquiras, &
actus earum, in illis præcise sistendo. Respondeo con-
cedendo hanc orationem esse possibilem, & in rigore
non esse peccaminosam, quia tacite includit condi-
tionem, vel moderationem, vt talia bona vel profine,
vel saltem non obfine vitæ æternæ, quæ conditio fa-
cilius includitur in petitione bonorum actuum mo-
ralium naturalium, nam illi de se non possunt obesse
vitæ æternæ. esto ad illam positius non cōducant. Ef-
fer tamē ille modus orationis imperfectus, quia non

5. Responsio.

6. Progredivit
capitulum
rō.

7. Obiectio.

Dissoluitur.

pa. u.

parua imperfectio est, sistere in bono non fructuoso ad vitam æternam. Imo existimo, talem orationis modum non esse in usu fidelium credentium per sua opera esse consecuturos vitam æternam. Nullus enim est, qui cupiat bene operari, qui non simul eadem opera sibi ad salutem proficere maxime desideret: vnusquisque autem petit id, quod desiderat. Quamuis autem demus petitionem talium bonorum operum posse fieri, ex illa non licet inferre, esse necessariam gratiam ad talia opera sic facta, tum quia illa oratio non est necessaria, & est valde imperfecta, tum etiam quia per illam orationem non id petimus vt bonum gratiæ, sed vt bonum naturæ. Sicut quando petimus pluuiam, vel sanitatem, non petimus in rigore gratiam, sed naturalia beneficia. Quod si in eo genere petimus aliquid vltra concursum debitum ex generali providentia, non postulamus illud, vt simpliciter necessarium, vt effectus fieri possit, sed quatenus potest esse necessarium, vt effectus fiat, vt in dicto libr. de oratione latius explicui, & ad præsentem materiam possunt ibi dicta melius, & facilius applicari.

8.
Locuples a-
tur proxima
dissolutio.

Nam licet gratia, vel extraordinarius fauor non sit simpliciter necessarius ad singulos actus honestos, considerando rem ipsam secundum se, nihilominus nullus est actus, ad quem, vt in indiuiduo recte fiat, non possit esse necessaria gratia, vel specialis fauor, secundum diuinam præscientiam. Quia licet possit homo cum solo ordinario concurfu Dei, hic, & nunc efficere bonum actum in quacunque designata occasione, nihilominus contingere potest, vt Deus præsciat, hominem cum his solis subsidijs non esse bene operaturum, nisi amplius adiungetur. Cum ergo homo nesciat, quando & quomodo occurrere possit illa necessitas, merito semper petit auxilium etiam tamquam necessarium, vt effectus certo fiat, quia contingere potest, vt sit necessarium ad facere, licet non sit ad posse. Eo vel maxime, quod licet homo possit vnum, vel alium actum facere, tamen si cum sola illa generalitate relinquatur, fere semper faciet male, & vix aliquando bene, & ideo etiam intra ordinem naturæ postulandum est auxilium Dei, vt necessarium simpliciter ad bonos mores absolute loquendo, & ad singulos actus contingenter, modo explicato.

9.
Argum. 4.

Quarta ratio adiungi solet, quia ex nostra sententia sequitur, non debere nos agere gratias Deo, quando bonum aliquod morale ex solo naturali motiuo honesto facimus: consequens est falsum; ergo. Sequela patet: nam pro his, quæ in potestate nostra sunt, & nostra virtute facimus, non est, quod alteri gratias agamus. Et ideo Patres ex obligatione gratias agendi Deo pro fide, vel bonis moribus, necessitatem gratiæ colligunt, vt patet ex Augustino epist. 107. & libr. de Prædest. Sanctior. cap. 19. & Prospero libr. 1. de Vocat. genti. cap. 23. alias 8. Minor autem & repugnat gratitudini Deo debitæ pro bonis omnibus, quorum ipse est author, & Paulo dicenti 1. ad Theff. 5. *Sine intermissione orate, in omnibus gratias agite, & ad Ephes. 5. Gratias agentes semper pro omnibus.* Erit contra Augustinum, qui libr. 2. Confess. cap. 7. non minus gratias Deo agit pro peccatis non commissis, quam pro remissione eorum, quæ commisit, *Gratia* (inquit) *tua deputo, quod peccata mea tanquam glaciem solusisti; gratia tua deputo, & quacunque non feci mala, quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amauit. Et omnia mihi dimissa esse fateor, quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Si ergo pro peccato non commissio gratiarum actio debetur, multo magis pro quocunque actu virtutis naturalis, quia hoc aliquid maius beneficium est, quia dum fit, non solum peccatum vitatur, sed etiam aliquid boni fit.

10.
Solutio.

Hoc vero argumentum idem fere est cum præcedenti, & ita eandem habet solutionem. Nam gratiarum actio pars quædam est orationis generaliter sumptæ, si vero sit sermo de oratione prout specialiter significat petitionem, sic oratio respicit beneficium

faciendum, gratiarum actio iam factum. Nam, vt recte dixit Augustinus supra dicta epist. 107. *Qui est orandus, vt faciat, illi est gratiarum actio reddenda, cum fecerit, & ita Paulus interdum pro infidelibus orat, vt conuertantur 2. ad Theff. 3. interdum gratias agit pro his, qui iam crediderunt, ad Ephes. 1. Sicut ergo diximus, quodcunque opus bonum morale etiam naturale esse beneficium Dei, vt gubernatoris naturæ providentis occasiones bene operandi, & ad bonum opus cooperantis, saltem generali concurfu, ita pro quocunque simili opere gratiarum actio Deo debita est. Et ita simpliciter negatur sequela argumenti, quia non solum pro bonis gratiæ, sed etiam pro bonis naturæ gratiæ Deo debentur, quamuis pro prioribus bonis multo ampliores, & excellentiores debeantur, vt recte declarat August. libr. 5. de Ciuit. capit. 31. & libr. 1. Confess. cap. vlt. Neque huic gratiarum actio obstat, quod opus fiat sine auxilio gratiæ, satis est enim, quod non sit sine auxilio, & providentia Dei.*

Quando autem Sancti ex gratiarum actione colligunt auxilium gratiæ, loquuntur de operibus, quæ ad providentiam naturalis ordinis non pertinent, vt est fides, & quæ ad illam consequuntur; quod aperte constat ex Augustino, & Prospero in locis citatis. Vnde etiam loquuntur de gratiarum actione ex eadem fide profecta, quæ altioris ordinis est, vt dixi, quam quæ pro naturalibus bonis debetur, & lumine naturæ cognosci potest. Cum autem Paulus pro omnibus dicit esse gratias agendas, generaliter loquitur tam de bonis naturæ, quam de bonis gratiæ, vt per se manifestum est. Et similiter August. cum gratiæ deputat omne peccatum non commissum: vel generatim loquitur de gratia, prout comprehendit omne liberale beneficium Dei, non enim tunc contra Pelagianos disputabat, vt cum eo rigore de gratia Dei loqueretur, imo verisimile est, cum illa scripsit, nondum Pelagianos fuisse exortos, quantum colligi potest ex libr. 2. Retract. cap. 6. Vel certe specialiter loquitur de illis peccatis, quæ post vocationem, & ex illa tanquam ex radice, & fonte non commisit, vt indicant illa verba. *Omnia mihi dimissa esse fateor, quæ te duce non commisi: ponderanda est enim illa particula, te duce, quæ proprie significat peculiare gratiæ regimen, quod à vocatione incipit, vt est vulgare apud ipsum Augustinum.*

Præter hæc argumenta, sunt alia ab incommotis; quia si morale opus bonum fieri potest sine gratia, etiam si tentatio vergeat, fieri etiam poterit sola libertate, quia tentatio non mutat speciem actus, nec motuum operandi, sed solum addit aliquam difficultatem, quæ non reddit actum simpliciter impossibilem. Item si vel vnus actus bonus fieri potest sine gratia, eadem ratione quilibet actus ordinis naturalis, quantumuis excellens, poterit fieri sine gratia, quia nunquam superat facultatem naturalem voluntatis, licet fortasse difficilius fiat. Denique inferitur, qui sua potestate facit vnum opus bonum, eadem posse facere omnia, quæ longo tempore occurrunt sine defectu, quia sicut singula, ita etiam omnia subsunt eidem facultati, & sunt eiufdem ordinis, & non simul, sed figillatim, & successu temporis occurrunt. Hæc vero argumenta postulant graues quaestiones, quæ in sequentibus capitibus tractandæ sunt.

CAPVT XXIII.

Vtrum ad singulas tentationes legi naturali repugnantes superandas singulare gratia auxilium necessarium sit?

IN superioribus simpliciter loquuti sumus de bonis actibus moralibus, & indefinite diximus, posse inter-

interdum sine auxilio gratiæ fieri, quod maxime locum habere potest, ubi peculiaris difficultas in opere non inuenitur, & ideo nunc inquirendum superest, quid dicendum sit, quando illa occurrit. Non loquimur autem de difficultate, quæ est quasi per se in actu, qui naturæ ordinem transcendit, & supernaturalia præcepta concernit (nam hic solum de his, quæ ad naturæ ordinem pertinent, disputamus) sed agimus de difficultate quasi per accidens ex tentatione occurrente proueniente. Est enim tentatio, quoties eo tempore, quo bonum faciendum est, occurrit motuum aliquod humanum ab illo bono animum auertens, vel cum malum vitandum est, instat aliquod incitium, quod ad illud faciendum inducit, & quia hæc omnia contingenter, & accidentaliter occurrunt, ideo difficultatem hanc accidentariam voco. Quæ considerari potest vel in quocunque actu bono determinatè in quouis gradu occurrat, vel prout in aliquibus specialiter inuenitur cum magno excessu, seu grauitate: vel denique prout in multis actibus per longum temporis cursum inueniri potest. Et in vniuersum omnis difficultas boni operis, quæ oritur ex concupiscētia, & corruptione naturæ lapsæ, potest dici per accidens, quia reuera est actui extrinseca, & aliquo modo ex tentione, puenit. Aliquando verò crescit ex actus excellētia, vt in amore super omnia Dei authoris naturæ, vel in exponenda vita pro re publica, & de his omnibus dicemus; à generalioribus autem incipimus, vt expeditior & facilius sit doctrina.

2. Est igitur in primis animaduertendum inter tentationes quasdam esse leues, alias autem graues, seu grauiasimas, & vehementes. Non dicuntur autem graues ex materia, id est, quia inclinant ad peccatū leue, vel graue, quia hæc distinctio (quamuis aliàs dari possit) in præsentī non deseruit; dicuntur ergo tales ex modo, iuxta illud Pauli i. Corinth. 10. Tentatio vos non apprehendat, nisi humana: fidelis autem Deus, qui nō patietur vos tentari supra id, quod potestis, ubi tentationem leuem (iuxta Chrysostom. Theodoret. & Theophyl.) vocat humanam, id est, homini fragili attemperatā, & indicat esse alias grauias, & grauiasimas, cum ait, Deum non permittere, vt sint supra vires. Igitur tentatio leuis dicitur, quæ vel ex parte intellectus paruā, vel inefficacem habet suasionem, vel ex parte appetitus debilem inclinationem, vel etiam est leuis, quæ ad momentum, seu breuissimo tempore durat, quāuis aliqui in tensa, seu vehemens videatur; grauis autē dicitur, quæ pertinaciter suadet multo tempore, cōstanter, ac molestè, poteritque hoc titulo censerī, etiā si pro singulis temporibus non sit admodū vehemens, dummodo aut suasio sit per se magna, aut cum passione aliqua, & inclinatione sit coniuncta. Hi aut gradus tentationum non possunt certa regula, vel gradu definiri, sed prudenti arbitrio pensandi sunt, & maxime considerandi sunt per comparisonem ad eum, qui tentatur. Nam aliqua tentatio erit grauis vni, quæ alteri esset leuis propter varias eorū cōplexiones, ingenia, mores, vel doctrinā, quæ omnia pōderanda sunt.

3. Præterea modi tentationum varij sunt, cōmuniter verò ad tria genera reducuntur, quæ à tribus animæ inimicis proueniunt, carne, mundo, & dæmone: ex quibus prima dici potest ab intrinseco, alia duo ab extrinseco, scilicet, secunda ab hominibus, tertia à dæmonibus: ab Angelis enim Sanctis, vel Deo nulla est tentatio inducens ad malum, teste Iacobo c. 1. sed sola illa tentatio, quæ probationis, vel tribulationis dicitur, à Deo est. Igitur tentatio quædam est veluti ab intrinseco, & quasi connaturaliter, vt est illa, quæ nascitur ex complexione, & appetitu hominis, medijs tantūm his sensibilibus obiectis, quæ vitare non possumus, de qua Paulus, Sentio aliam legem in membris meis repugnātem legi mentis meæ, &c. Alia est tentatio, quæ à mundo esse dicitur, id est, quæ nascitur ex confortio aliorum hominum per mala consilia, vel praua exempla. Tertia denique oritur ab extrinseco, vt à dæmone, quæ dicitur

Pars I.

ci potest quodammodo vltra, vel præter naturā, quia hoc bellum cum dæmonibus non est merè naturale, sed ex altiori prouidentia, aut permissione diuina introductum. De quo Paulus loquitur dicens, Non est colluctatio nobis aduersus carnem, & sanguinem, &c. ad Ephes. 6.

Deinde oportet præmittere, varijs modis posse tentionem vinci. Primò non solum non peccando, sed etiam proficiendo aliquo modo in ordine ad salutē, & vitam æternam, qui est proprius victoriæ modus, vt notarunt D. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. ar. 2. ad 6. & ibi Bonauen. & Richard. qui volunt, hanc solum esse propriam victoriam tentionis, & illam solum hac voce debere significari, iuxta Augustin. lib. 21. de Ciuit. c. 16. dicentem, Tunc victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur. Secundo modo contingit superari tentionem, nihil omnino peccando, neque in ordine ad salutem proficiendo, siue quia homo negatiuè se habet suspendendo actum (vt quidam fieri posse existimant) siue, quod magis morale est, eliciendo actum ordinis naturalis propter aliquam honestatem moralem tentioni contrariam, quod D. Thomas supra dicit propriè esse resistere potius, quàm vincere, quo modo loquendi breuitatis causa vtetur, licet communiter vterque modus superandi tentionem victoriæ eius vocetur. Est verò tertius modus vitandi vnius peccati tentionem, incidendo in aliud peccatum, vt cum quis vincit tentionem auaritiæ ex affectu luxuriæ, aut quid simile. Et de hoc tertio modo nulla est controuersia, quia Deus non iuuat ad peccandum, & quia illa reuera non est victoria peccati, quia non vitatur, vt vitetur malitia, sed vt ad aliud prauū obtinendum conducatur. Vnde optimè dixit August. lib. 3. cont. duas epi. Pelag. cap. 4. Cardinalis cupiditas quæ peccatum augetur, cupiditate alia non sanatur. De primo verò modo vincendi tentionem controuersia olim fuit cum Pelagianis, vt iam dicam, nunc verò nulla est inter Catholicos, igitur de secundo modo est noster in præsentī sermo.

Vnde supponendum est vltius, quæstionem solum procedere, quādo tentatio non perturbat rationem ita, vt impediatur libertatem sufficientem ad peccatum mortale. Nam si tāta sit perturbatio rationis, vt libertas tollatur, contingere quidem poterit, vt homo non possit vitare illum actum materiale, ad quem tentatio inclinat, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 80. ar. 3. Tunc autem tollitur potentia peccandi, & non habet locum quæstio. Interdum verò contingit auferri libertatem perfectam, seu necessariam ad peccandum mortaliter, relinqui tamen aliquam, quæ satis sit ad peccatū veniale, quod ex subreptione vocant, & tunc quodammodo aufertur potestas saltem moralis vincendi omnino tentionem illam, & ideo illos indeliberatos actus hic non consideramus, sed tantum illos, quos non obstante tentione, potest animus cū sufficienti deliberatione, vel cōmittere, vel vitare.

Denique cum de necessitate gratiæ inquirimus, non limitamus sermonem ad gratiam habitualement, & sanctificantem: quia inter catholicos extra controuersiam est, hanc gratiam nō esse necessariam ad singulas tentationes vincendas. Nā sicut supra ostendimus, posse hominem sine hac gratia aliquod bonum opus facere: ita est certum posse aliquam tentationem vincere, nam est eadem ratio, vt etiam ex dicendis constabit, & ideo quæstio de proprio gratiæ auxilio proposita est.

Fuit autem in hac materia error Pelagij, qui absolute asseruit, victoriam tentionum non adiutorio diuino, sed libero arbitrio esse tribuendam. Qui error simpliciter damnatus fuit in Concil. Palæstino, & in Mileuitano cap. 3. & Arausico. cap. 9. vt in prolegom. 5. satis ostensum est. Quo autem sensu damnatus fuerit, inter catholicos disputatur. Duo verò sunt extra controuersiam, vnum est, errasse Pelagium, quia putauit, victoriam quarumcūque tentionū per quod-

Ce

cung

4. Notatio 3. Tentationes vincendi modus diuarius. Primus.

Secundus.

5. Notatio 4. De tentatione perturbante omnino iudicium nō agitur.

6. Notatio 5. De cuius gratia necessitate procedat quæstio.

7. Error Pelagij in hac materia quod ad duo constat fuisse damnatum.

tuncq; vitæ tempus; & ut loquitur Hieron. dialog. 2. Cum abfoluta impeccantia, esse in poteftate folius liberi arbitrij. Secundum est, quia ponebat illam victoriam non folum quantum ad carentiam culpæ; fed etiam quantum ad fructum salutis ex eisdem viribus liberi arbitrij. Quoad hæc ergo duo certum est, damnatam esse illam hærefim; & de primo puncto dicemus capite fequenti. Pro fecondo verò faciunt adducta in cap. 15. & in libro fequenti iacienda funt fundamenta illi errori contraria, nunc opinioniones inter Catholicoſ tractandæ funt.

8.
Inter Catholicoſ
opin. affir.

Prima opinio est, hominem fine adiutorio gratiæ nullam omnino etiam minimam tentationem poſſe ita vincere, quin aliquo modo peccet. Ita tenent Gregor. & omnes, qui negant, poſſe fieri bonum opus fine auxilio gratiæ, & est planè confequens, quia vincere hoc modo tentationes, bonum opus est, quia fine aliquo opere, ſeu poſitivo actu moraliter non fit. Vnde ſi victoria fine vlla culpa obinetur, oportet, ut per actum bonum fiat, vel fieri poſſit, quia vel non datur actus in diſſerens in indiuiduo, vel per illū ſolum raro vincitur tentatio ad peccatū inducens. Deinde ſæpè tentatio eſt contra affirmatiuum præceptū, quæ non poteſt vinci fine actu ſententia præcepto; ergo ſi quis non poteſt facere actum illum ſimpliciter, & fine vlla tentatione ſpectatū, multò minus poterit facere virgente tentatione. Itaq; illi authores confequenter loquuntur. Refertur etiam pro hac parte Petrus Soto in Inſtit. Sacerdot. lect. 16. de Pœnit. ſed ibi de hac re non diſputat, vnum autem verbum, quod incidenter dicit, eundem ſenſum habet, quem ſententiæ Patrum ſtatim referendæ; & in fequentibus tractado de amore Dei, id explicabimus. Adducitur etiam Abulenſ. in c. 19. Mat. q. 178. ſed ille diſputat hanc materiã ſatè à quæſt. 174. per ſequentes, & fine dubio eandem doctrinam docet, quam infra trademus: interdum verò communem curſum, & auxilium prouidentia generalis lato modo vocat gratiam, quia liberaliter datur, diſtinguendo tamen illam ab ſpeciali gratia, quæ docetur neceſſaria ad ſalutem, ut ſupra etiam notauimus. Cardinalis etiam Bellarm. videtur huic ſententiæ annuere lib. 5. de liber. arbit. c. 7. licet prius conceſſerit, poſſe fieri actum bonum moralè fine gratia, ſed ipſe alia via procedit, de qua in fine dicemus.

9.
Arguitur
pro opinione
hac 1. ex
Scriptura.

Fundamenta huius ſententiæ ſunt eiufdem generis cum hiſ, quæ adduximus in præcedenti cõtrouerſia. Nam imprimis afferuntur loca Scripturæ, in quibus victoria tentationum Deo adſcribitur Pfal. 27. In te eripiar à tentatione, & Pfal. 29. Auertisti faciem tuam à me, & factus sum conſtabatus. Item illa, in quibus oratur Deus pro victoria tentationum, quæ oratio eſt frequentiſſima præſertim in Pfalmis, & Chriſtus Dominus illam poſuit in ſua formula orandi Mat. 6. Et ne nos inducas in tentationem. Quæ exponens Cyprian. de orat. Dominica, dicit id feciſſe Chriſtum, ne poſſet homo in aliquo ſuperbire. Vnde Luc. 22. & Mat. 26. monuit idem Dominus. Vigilate, & orate, ut non intretis in tentationem. Quæ verba expendens Hieronym. contra Pelag. dialog. 2. ait. Si libertas arbitrij ſatis eſſet ad vincendam tentationem, non fuiſſe Chriſtum dicturum, vigilate, & orate: ſed attendite, & reſiſtite per liberum arbitrium. Præterea de tentationibus carnis dicit Paulus Roman. 7. Senſio aliam legem in membrum meum. Et infra. Quis me liberabit à corpore mortis huius? Gratiã Dei per Ieſum Chriſtum. De tentationibus mundi ſolet intelligi illud 1. Corinth. 10. Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari ſupra id, quod poteſtis, ſed faciet cum tentatione prouentum, ut poſitis ſuſtinere, utique tyrannorum, & mundi perſecutiones, & tentationes, & ſic etiam dicitur 1. Ioan. 5. Hæc eſt victoria, qua vincit mundum fides noſtra. De tentationibus verò dæmonis dicitur 1. Pet. 4. Cui reſiſtite ſortes in fide, & ad Eph. 6. Induite vos armaturam Dei, ut poſitis ſtare aduerſus inſidias diaboli, &c. Et infra. In omnibus ſumentes ſcutum fidei, in quo poſitis emnia tela nequiſſimi ignea extinguentur.

Secundò in eandem ſententiam allegantur Pontifices, & Concilia: nam Innocent. 1. in epil. 25. ad Concilium Carthaginenſ. & 26. ad Mileuitan. aliàs 91. & ex Arguitur 93. inter epil. olas Auguſtini, inter alia inquit. Niſi magis precibus gratia in noſ imploretur, & deſcendat, nequaquam terrenis labus, & mundani corporis vincere conemur errores, cum pares nos ad reſiſtendum, non liberum arbitrium, ſed Dei ſolum facere poſſit auxilium. Et infra de Chriſto Domino ait: Quamuis hominem redemiſſis à præteritis ille peccatis, tamen ſciens iterum poſſe peccare, ad reparationem ſibi, quem admodum poſſet illum & poſt iſta corrigere, multa ſeruauit, quoridiana præſtans illi remedia: qui niſi ſiſſet, coſiſſet, nitentur, nullatenus vincere poterimus errores. Neceſſe eſt enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuuante vincamur. Quæ verba allegat Coſeſtinius in ſua epilola cap. 6. ex eis colligens, neminem fine Dei adiutorio idoneum eſſe ad vincendas quoridianas carnis, & dæmonis tentationes, & capite nono, cum dixiſſet, Superbum eſſe, ut quidquam ſibi humana natura præſumat, ut maxime hoc propter victoriam tentationum dictum intelligatur, ſubiungit loca Pauli allegata, Eph. 6. & Rom. 7. Idem Concilium Carthaginenſ. in epilola ad Innocent. 90. apud Auguſtinum, de Pelagianis dicit, & medio tollere illam partem orationis Dominicæ, Et ne nos inducas in tentationem, ſi abique auxilio gratiæ tentationes vinci poſſunt. Idem ſumit poteſt ex Concilio Mileuitan. cap. 1. tertio, quatenus damnat dicentes gratiam non dari in adiutorium ad cauenda peccata, nam peccata nō cauentur, niſi tentationes vincendo. Sicutian Concil. Arauſican. cap. 4. dicit, Diuini eſſe muneris, quorides pedes noſtros à falſitate, & inuſſitia tenemus, quod profecto facimus, quorides alicui tentationi reſiſtimus, & cap. 14. Nullus miſer de quacung; miſeria liberatur, niſi qui Dei miſericordia præuenitur. Concil. item Palæſtin. damnauit propoſitionē Coſeſtij, quod victoria peccatorum, quando illa non committimus, non fit ex gratia, ſed ex libero arbitrio.

Tertiò hiſ accedunt teſtimonia Patrum, & ex antiquioribus Cyprianum, & Hieronymum iam retulimus, quibus addo Baſilium in Moral. Regul. 62. cap. 3. & 4. in ſingulis tentationibus ait gratiæ auxilium eſſe poſtulandum: & de eodem argumento habet integram Homiliam, poſt librum de Baptiſmo. Quod fine diuina virtute, & gratia reſiſtere Satanæ nō poſſit quiſquam. Item Chryſoſtom. licet aliàs multum tribuat libero arbitrio circa operationem moraliter honeſtam, de victoria tentationum dicit, totam eſſe tribuendam Deo, Homil. 62. ad Popul. & Homil. 24. in 1. ad Corinth. interrogans, ad quas tentationes ſit neceſſaria gratia, reſpondet, Ad omnes, ut ſa ducam. Et Theophylaſt. ibi. Quas tentatio vires noſtras exuperat, niſi illi auxilietur nobis. Item Ambroſ. in Pfal. 43. circa id, Quoniam humiliasti nos in loco afflictionis. Quis inquit eſt iam fortis, ut nequaquam in tentatione moueatur, niſi Dominus adiutor ei aſiſtas. Quod maiori cum exaggeratione dicit Auguſtinus ſermo. decimo tertio, de Verbis Apoſtoli cap. nono. Hæc eſt inquit malitia noſtra in hoc agone cum conſtigimus, Deum habemus ſpectatorem, in hoc agone cum laboramus, Deum poſcimus adiutorem, ſi enim non ipſe nos adiuuat, non dico vincere, ſed nec pugnare poterimus. Idem ſatè confirmat epilol. 89. quæſt. ſeconda, princip. virgens varia Scripturæ loca, præcipue illum 1. Corinth. 10. Faciet cum tentatione prouentum, ut poſitis ſuſtinere. Ut quid inquit dixit, Deum facere, ſi hoc fine ipſius adiutorio in noſtra eſt poſſibile? Idem habet cū alijs Patribus Concil. Mileuit. in epilol. 92. ad Innocent. & cum alijs quatuor Episcopis epilola 65. ad eundem, ubi ad tentationes, concupiſcentiasq; vincendas, ait, eſſe neceſſariam gratiam, qua per ſubminiſtrationem Spiritus, & oculam miſericordiam conferas ille, qui dat incrementum Deus, & ibid. declarat, hanc gratiam eſſe neceſſariam ad ſingulas tentationes vincendas. Et quod grauius eſt, in epilol. 106. dicit ad vitandum peccatum nihil volūtatibus arbitrium valere fine gratia. Eandem doctrinam repetit. lib. 1. de Gratiã Chriſti cap. 26. 27. & 47.

& 47. & libr. de Perfect. iustitiæ respons. 9. & libr. 50. Homilia. 23. & in Soliloq. capit. 15. & 16. vbi eleganter describit modum diuini auxilij in vincendis tentationibus, & cum illo Prosper contra Collator. præfatum cap. 35. & Paulus Orosius libr. de Liber. arbit. contra Pelag. Greg. libr. 9. Moral. c. 29. aliis 37. & in Psal. 3. Penit. Cyril. libr. 9. in Ioan. c. 45. in fine.

12. *Rationes pro eadem opinione summatim attinguntur.*

13. *Adhuc ratio alia.*

14. *Idem D. Aug.*

15. *1. Opinio negatiua, & vera.*

16. *Locus ex Deo citatur, pro his sententiis non arguitur.*

Rationes verò pro hac sententia sumuntur, vel ex necessitate orationis, vel ex gratiarum actione, quæ Deo agenda est in victoria cuiuscunque tentationis, etiam minimæ, vel ex arrogantia, quia aliàs haberet homo, vnde gloriari posset. Item quia si homo per se posset aliquā tentationem vincere, posset etiam quālibet licet grauē, imò & omnes quouis tempore, quia omnes sunt eiusdem ordinis, & omnes vincuntur per actus eiusdem rationis, & ex illis circumstantijs solum additur difficultas, quæ non reddit effectum impossibilem, sed difficilem. In explicanda verò propria ratione, ex qua hæc necessitas oriatur, inuenitur diuersitas inter auctores quoad tres modos de bonis actionibus supra explicatis, quos hic non est necesse repetere. Additur verò hic quartus modus, qui hoc modo explicatur. Nam si tentatio est grauē, eo ipso vincinon potest sine gratia Dei: si verò est leuis, hoc ipsum est gratia Dei; ergo semper victoria tentationis est gratia, vel consequenter (vt sic dicam) vel antecederenter facta comparatione ad tentationem. Et idē dixit Ambrosius libr. 4. in Luc. circa id, Et consummata omnis tentatione, Non debemus tentationes sæculi pro malis timere, sed magis rogare cōtemplatione conditionis humane, vt eas tentationes subeamus, quas ferre possumus. Ethuc etiam spectat dictum Augustini capite superiori tractatum ex libr. 2. Confess. cap. 7. gratiæ Dei tribuendum esse omne peccatum, quod nō committimus, quia si eius occasio, vel tentatio occurrit, gratia Dei facit, vt vincatur, si verò non occurrit, gratia Dei facit, vt non veniat, & libr. decimo. cap. 31. Ebriosus (inquit) nunquā fui, sed ebriosos & te sobrios factos ego noui; ergo & te factum est, vt hoc non essent, qui nunquam fuerunt, & quo factum est, vt hoc non semper essent, qui fuerunt. Idem libr. 5. Homil. in 23. c. 6. Hic multa commisi, & multorum debitor factus est. Ille gubernante Deo pauca commisi. Cui deputat ille, quod dimisit, huic & iste deputat, quod nō commisit. Adulter non fuisti in illa tua vita præsertim plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum, & malum discernens, nondum credens in illum, qui te nescientem regebat. Hoc tibi dixi Deus tuus: regebat te mihi, seruabam te mihi. Vt adulterum non committeres sua, or disuit: vt si for deesset, ego feci. Locus, & tempus defuit: & vt hac deesset, ego feci. Assuit suus, non defuit locus, non defuit tempus, vt non consentiret, ego terrui. Agnosce ergo gratiā eius, cui debes, & quod non admisisti. Mihi debet iste, quod factus es, & dimissum vidisti, mihi debet & tu quod non admisisti. Nullum est n. peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, a quo factus est homo.

Nihilominus dicendum est, non esse necessarium speciale gratiæ auxilium, ad quancūq; tentationem in particulari vincendam, quia homo sua libertate vtens potest vincere singulas tentationes seu quancūq; illarum secundum se spectatam. Hanc assertionem in specie docent Bonavent. in 2. distinct. 28. artic. secundo, quæst. secunda, Egid. dub. 4. & 5. §. Ad primū. & ibi etiam Gabriel, & melius lect. 78. in canonem dub. 5. Henricus quodlib. 5. quæst. vigesima, & ex modernis Soto 1. libr. de Natur. & Grat. capit. vigesimo primo, & vigesimo secundo, & Vega opus. de Iustificatione. 12. & 13. Medina in 1. 2. locis citatis, & quæst. decima, artic. primo, eamq; supponunt Ruardus, Stapletonius, & alij capite sequenti citandi.

Probari potest primò ex illo Pauli 1. ad Corinth. 10. Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari vltra id, quod potestis, quia nimirum succurrit per gratiam, vbi natura nō sufficit; ergo supponit Paulus aliquid nos posse, nā dicit, Vltra id, quod potestis. Ergo saltem minores, & leues tentationes possumus aliquo modo superare saltem non consentiendo.

Sed hic locus non concludit, quia Paulus non dicit, vltra id, quod potestis per liberum arbitriū. Vnde optimè intelligitur, vltra id, quod potestis eiusdē adiutorio. Sicut Concilium Trid. cū sess. 6. c. 11. dixit, Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, & facere, quod possumus, & petere, quod non possumus, & adiuuat, vt possumus. Non supponit in primo membro hominem per se, & sine gratia posse facere aliquid, quod iubet Deus: nam quod ait, Facere, quod possumus, potest optimè intelligi per gratiam aliquam iam acceptam, quæ in principio solet dari parua, vt per illam possumus maiorem mereri, seu impetrare. Et hoc videtur sentire Conciliū, cum supponat, hominem iam esse in statu, in quo possit petere, & impetrare eam sine aliqua gratia saltem fidei, & spei facere non potest. Et in hoc sensu loquutus est Augustinus, cuius est illa sententia libr. de Natur. & Grat. c. 43. Ita ergo rectè exponi potest Paulus loco allegato, sumi; potest ex Prosper. contr. Collat. capit. 35. Quapropter ex Scriptura non potest efficaciter probari assertio, quia licet Scriptura sæpè dicat, posse hominem vincere tentationem, nunquam declarat, posse aliquando id facere per solas vires liberi arbitrij. Licet ex alio loco ad Rom. 1. possit id probabiliter colligi vt capit. seq. notabimus.

15. *Verisimilior locus alius.*

16. *Patres, atq; Concilia hanc sententiam non aduersantur.*

Similiter neque ex Concilijs, vel Patribus potest sufficienter probari. Potest tamen efficaciter probari, non esse cōtra eorum doctrinam, imò ab eis interdum indicari. Primum probatur ex Bulla sæpè allegata Pij V. & Gregorij XIII. nam inter propositiones Michaelis Baij trigesima est. Non solum fures hi sunt, & latrones, qui Christum viam, & osium veritatis, & vitam negant, sed & quicunque aliunde, quam per Christum in viam iustitiæ, hoc est, ad aliquam iustitiam consendi possent dicunt, aut tentationi vili sine gratiæ ipsius adiutorio resistere hominem posse sic, vt in eam non incidat, aut ab ea succedat. Hæc ergo propositio inter alias damnatur à dictis Pontificibus, in quo apertè declarant, & definiunt, sententiam illi assertioni contrariā, scilicet, posse liberū arbitrium resistere alicui tentationi sine speciali gratia, ad Pelagianismum nullatenus pertinere. Quā uis enim dici possit, Pontifices non damnaſſe assertionem propter doctrinam, sed propter modum proponendi illam, & exaggerationem, quidquid de hoc sit (quod non constat) hoc satis est, vt Pontifices declarauerint, sententiam propositam nullatenus ad Pelagianum errorem declinare. Nam si hæc doctrina ad Pelagianismum aliquo modo pertineret, iniuriola esset gratiæ Christi, ac proinde non immeritò dici posset fur, & latro, qui illam doceret; ergo Pontifices damnaſſes hanc censurā, euidenter affirmant, in hac doctrina nullam esse suspensionem Pelagiani erroris. Ergo consequenter etiam docent, Concilia, & Patres loquentes contra Pelagium non esse ita intelligendos, vt huic sententiæ contrarij sint. Idemq; consequenter est de Scripturis dicendum maiori ratione. Et hoc satis est ad magnam huius sententiæ probabilitatem, nam seclusa auctoritate contraria, ratio sufficienter illam conuincit, vt statim videbimus.

16. *Imo illam indicant.*

Accedit, vt dicebam, quod ipsimet Patres alijs locis generales loquutiones moderantur, & hanc sententiā indicant. Et in primis ponderari potest modus ille loquendi Chrysostomi supra citati ex Homil. 24. in 1. ad Corinth. videlicet. Ad omnes tentationes, vt ita dicam, nam illa correctio, vt ita dicā, posita videtur ad declarandum illud esse dictum cum quadam exaggeratione, quia pauca, & leuia potest homo in hoc genere, & quod amplius est, sine victoria in ordine ad salutē æternam, nisi adsit gratia. Ita inuenio locū hunc ab aliquibus ponderatū, & fortasse aliqua translatione antiqua (originalem enim linguam consilere nō potui) illo modo vertebat. Gentianus autem aliter illa verba interpretatur, scilicet, ad omnes tentationes, vt semel dicam, & ita potius illa verba continent absolutam affirmationem, & distributionem, eodemque modo videtur illa legisse, & imitatus esse Theod. Cc 2

phyl.

phylactus. Addit autem statim Chrysostom. alia verba, quibus magis suam mentem declarat, distinguit enim ex mente Pauli duplices tērationes leues, quas, ut ipse exponit, Paulus humanas vocat, & graues, quæ nostram superant potestatem: ita de his posterioribus absolute sentit, non posse vinci sine auxilio gratiæ, de humanis verò dicit, *Neg. humanas licet facile ser-
re absq. diuino auxilio.* Significans, in his in rigore non deesse potestatem libero arbitrio ad illis aliquando resistendum. Præterea Hieronym. lib. 3. contra Pelagianos, qui dicebant, post peccatum mansisse in homine libertatem, ut ad bonum, & malum possit extēdere manum, ipse respondet. *Hoc & nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus, &c.* Et infra. *Humana conditio, si paululum se remiserit, dicitur fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Vbi sentit, non omnino nihil posse liberum arbitrium: nam licet multa non possit, tamen pro tempore, & loco aliquid leue, & fragilitati accommodatum illi concedit, sicut inferius iterum repetit. *Hoc est, quod tibi in principio dixeram, in nostra esse possum potestate, vel peccare, vel non peccare, &c.* Et infra. *Sed hoc pro modo, & tempore, & conditione fragilitatis humane, nec quia ad breue possum, cogit me, ut possum iugiter.* Ex August. etiam potestari potest, quod lib. de Perfect. iustitiæ cap. 2. ratiocinat. 3. ait, *In natura vitiosa parum esse ad non peccandum voluntatis arbitrium.* Vbi parum dixit, quali limitans, quod alibi dixisse videtur, liberum arbitrium hominis lapsi ad non peccandum nihil valere: nam hoc non de singulis momentis, occasionebus, & actibus intelligendum est, sed simpliciter ad non peccandum, id est, ad seruandam innocentiam. Alioqui verò ait parum valere, quia ad summum in vno, vel alio actu potest tentationem leuem ita vincere, ut non peccet.

17. *Concluditur confirmatio ex Pontificibus citatis.* Atque hinc potest assertio confirmari, quia Pius V. & Gregorius XIII. etiam reijciunt vegeniam octauam propositionem Baij, *Libertum arbitrium sine adiutorio gratiæ non, nisi ad peccandum valere.* Ad quam videtur proximè accedere, qui negat, posse liberum arbitrium aliquam leuem tentationem vincere, quia vix occurrit tempus, vel occasio operandi cum perfecta libertate, vbi necesse non sit aliquam vel leuem tentationem vincere, ut opus liberum honestè, & sine vlla malitia fiat. Quia vel dæmō perpetuò vigilat, vel materia virtutis, seu operationis repugnat concupiscentiæ, vel ceterè quia ferè semper occurrit finis aliquis humanus mouens ad operandum propter ipsum poti⁹, quam propter virtutē. Si ergo per originale peccatū tam infirmum factum fuisset liberum arbitrium, ut nullam, vel minimam tentationem naturali virtute vincere posset, utiq. ad non peccandum, nō esset vitiosa hominis natura, sed extincta, ut in simili argumentatur Prosper cont. Collat. c. 22. Ut ergo simul cū Pelagianis Lutheranos extremum vitemus, conuenienter dicitur, sicut non est extinctum liberum arbitrium, quoad bonum operandum, ita ut nullum bonum naturaliter facere possit, nec quoad malum vitandum, ut non nisi peccare possit, ita neq. est extinctum quoad resistendum tentationibus, ideoq. aliquas saltem leues vi suæ libertatis vincere potest.

18. *r. Ratio pro eadem opin. neg.* Vltimò possumus argumentari ratione à priori, quæ eadem ferè est, quæ de bona operatione, & dupliciter etiam potest explicari. Primò generatim, & ostensiuè, quia victoria vnus tentationis levis proptè præcisè necessaria est ad non peccandum, seu nō consentiendum, aut resistendum tērationi, solum addit supra actum bonum nonnullam difficultatem moralem, propter illam autem non est simpliciter necessarium auxilium gratiæ; ergo simpliciter ille effectus cadit sub potestate physicam, & moralem liberi arbitrij cum solo cōcursu generali. Consequentia nota Maior declaratur, quia occurrente morali occasione faciendi eleemosynam sine vlla tentatione ex parte dæmonis, vel alicuius hominis, neq. etiam ex interna

concupiscentia, ut faciliè continget in homine naturaliter propenso ad liberalitatem, & compansionem; tunc bonus actus dici potest non solum possibilis, sed etiam facilis secundum rectam rationem, & libertatē arbitrij. Addamus ergo tali homini proponi finē faciendi illud opus, ut videatur ab hominibus, quæ est tēratio quædam non retrahens ab opere, sed inclinans, ut male fiat, quæ inclinatio non solum non cogit, sed etiam potest esse valde remissa; ergo solum potest nōnullam; & paruum difficultatē bene operandi facere; ergo tentatio solum addit actui bono nonnullam difficultatem. Et quod in hoc exemplo declaratum est, intelligi potest in tentatione, quæ fit per contrariam suasionem, vel per aliquam repugnantiā appetitus, quæ parua interdum esse potest, & nihilominus est aliqua tentatio paruum adiungens difficultatem.

19. *Ratio.* Quod verò hæc difficultas (quod in minori sumebamus) non necessariò postulet auxilium gratiæ, ut *Progreſſum* vincatur, præcisè quoad resistendum tentationi, probatur, quia hæc resistentia sufficienter fit, vel eodē actu bono naturali, quem voluntas potest facere sua facultate naturali, vel nolendo extrinsecum finē prauum occurrentem, quod nō minus est in libera facultate voluntatis. Et ex parte intellectus potest etiam esse naturalis confideratio confortans voluntatē aduersus oppositam suasionem, vel repugnantiā. Neq. in tali resistentia interuenit aliquid supernaturale, vel in substantia, vel in modo, quia supponimus ex nullo motu supernaturali id fieri, quo posito nullus modus supernaturalis ibi cogitari potest, quia sola libertas actionis cum confideratione ad illam necessaria, non excedit naturalem modum operandi, ut per se notum est, & ex dictis de operatione boni actus, satis conuincitur. Deniq. parua illa difficultas parum etiā obesse potest, quia multo maiores difficultates solet homo vincere sua libertate, & quia honestas actus tērationi contrarij attentè cōsiderata potest plus mouere, quam leuis tentatio; potest autem saltem pro breui tempore ita confiderari honestas non obstante tēratione, cum leuis tentatio ferè nihil perturbet.

20. *Ratio.* Secundò argumentari possumus discurrendo per omnes modos, quibus hæc gratia necessaria ad vincendam quamcūq. tentationem explicari potest. Nam pugnat in primis tres modi supra tractati de actib⁹ bonis eiusdem rationibus refelluntur. Nā quod attinet ad motionem determinantem, quam Greg. ponebat, profectò argumenta contra illam facta eodem modo in præfenti videntur. Quia loquimur de resistentia tentationis libera, & cum domino voluntatis, ostendimus autem, posita tali determinatione iam non liberè operari, vel resistere eum, qui illam recipit, & cōuincitur, qui non recipit illam non posse resistere, si ad resistendum illa necessaria est. Præterquam quod nulla ratio talis determinationis, quæ sit specialis pro tempore levis tentationis, nec auctoritas, in qua fundetur, reddi potest. Vnde etiam concluditur, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam per modum principij physici adiuvantis voluntatem, per se efficiendo cum illa, quia ille effectus non est proprius alicuius virtutis per se infusæ; ergo neque est ab aliquo speciali auxilio, seu principio, quod alicuius virtutis, vel habitus infusæ actiuitatem suppleat; ergo nulla ratio relinquitur, ob quam nouum principium physicum additum voluntati necessarium sit, etiam si illud non ponatur tanquam determinans voluntatem ad exercitium actus.

21. *Impugnatio.* Secundò dici potest necessaria gratia moraliter adiuvans voluntatē, quæ sit superioris ordinis, & consistat, vel in inspiratione supernaturali quoad substantiam, vel excedat vires intellectus, & voluntatis, vel causarum omnium, à quibus naturaliter excitari possunt. Et hic etiam modus reijcitur, quia licet hæc gratia possit esse vtilissima, & in vrgentibus occasionebus necessaria, ut statim dicā, tamē vbi leuis est tentatio, non est tanta necessitas, quia inest in libertate absoluta.

soluta potestas, quæ illo tempore sine magna difficultate possit ad actum reduci, cui potestati repugnat illa necessitas. Quia necessitas non opponitur difficultati præsertim parvæ, sed impossibilitati, vnde necessitas excludit potestatem ad oppositum, etiam cum nonnulla difficultate; ergo si absq; tali auxilio voluntas pro sua libertate est physice, & moraliter potens ad operandum, non obstat illa difficultate, profectò tale auxilium non est necessarium, vel si illud est necessarium, voluntas non est potens, cuius contrarium probat ratio facta. Nam sine illa difficultate parvæ tentationis voluntas potest cum effectu facere tale actum, vt supra de bono actu simpliciter sumpto ostensum est, sed illa parva difficultas non facit impossibile id, quod antea erat possibile; ergo.

22. Tertijs modus est de gratia, quæ dicitur esse per modum congruæ cogitationis. Sed hic etiam refellitur, quia illa cogitatio, vt supra late argumentatus sum, non semper excedit generalem ordinem providentiæ, nec est vera gratia, de qua Sancti, & Concilia loquuntur. Hic verò specialiter considerandum est, etiam auctores contrariæ sententiæ negare non posse, cogitationem sufficientem ad vincendam talem tentationem posse sine gratia haberi, alioqui per solam potestatem naturalem, & seclusa gratia non haberet quis libertatem ad peccandum, quia non haberet sine gratia potestatem ad resistendum tali tentationi; ergo simpliciter verum est, sine gratia alicuius specialis cogitationis habere hominem potestatem ad vincendam tentationem. Sicut in supernaturalibus, qui gratiam habet sufficientem ad vincendam tentationem, simpliciter potest illam vincere, etiam si non habeat efficacem; ergo idem est in præsentem per proportionem; ergo si illa sufficientia non est per gratiam, sed per naturam absolutè potest homo vincere talem tentationem. Quod autem de facto non vincat illam tentationem, nisi habeat cogitationem congruam; cum illa congruitas sit omnino consequens, & pendens ex solo vñu naturalis libertatis, & alioqui non sit necesse, vt illa cogitatio proveniat ex speciali Dei providentia, sed ex generali cursu naturalium causarum provenire possit, non solum non pertinet ad speciale auxilium gratiæ, verum etiam nec ad speciale beneficium gratiæ, sed naturæ. Ergo neq; istomodo verè defenditur necessitas auxilij gratiæ ad vincendas singulas tentationes.

23. Quartus modus, quo victoria tentationis semper dicitur eribunda gratiæ, est, quia semper est beneficium gratiæ, quod tentatio sit levis, vel non grauior. Nam si Deus permitteret, demoni virginitatem taret; ergo quod Deus id non permittrat, beneficium gratiæ est; ergo illi debet imputari victoria. Vt si duobus inter se pugnantibus, tertius impediatur alterum illorū, ne tot armis, vel tot viribus contra alterum vtatur, & ideo alius vincat, profectò iste, qui vincit, illi tertio, qui dicto modo eum iuuat, debet tribuere, & acceptam referre victoriam. Sed in primis non video, cur hoc titulo dicatur gratia necessaria ad singulas tentationes vincendas, & non ad singula bona opera. Nam vel bonum opus sit virgine tentatione, & sic includit victoriam tentationis, & consequenter non fiet sine gratia iuxta dictam sententiam: vel sit bonū opus, quando nulla tentatio in contrarium pulsatur, & hoc ipsum etiam erit ex gratia, ac subinde tale opus non fiet sine aliqua gratia. Quia si moderari tentationem, seu non permittere, vt sit grauior, est gratia Dei, profectò maior erit gratia facere, vel nō permittere, vt in tali occasione vlla pulsaretur tentatio, quia sicut demon est paratus ad tentandum grauius, ita est paratus ad semper tentandum, & præcipue illis temporibus, in quibus homo potest occasionem benè operandi habere: ergo è contrario, si hoc non obstat, quo minus bonum opus fieri possit sine gratia, nec etiam obstat, quo minus possit alicui tentationi resisti sine gratia. Nam si quis dicat, carentia tenta-

Pars I.

tionis solum per accidens se habere ad bonum opus tanquam remouens prohibens, per se autem fieri per vires liberi arbitrij, & ideo illi tribui sine viribus gratiæ, similiter in præsentem dicitur, carentiam grauioris tentationis solum esse remotionem impediendi. Per se autem talis, ac tanta tentatio, quæ sola nunc instat, sola libertate superatur, sine alia gratia adiuuante: ergo simili ratione dicendum est talem, ac tantam tentationem posse vinci sine gratia, & ad hoc sufficere vires liberi arbitrij, vnde cumq; illa tentatio habeat, vt tanta, & non maior sit. Deinde est illud censendum sit peculiare beneficium Dei, tamen si gratia dicenda est, non est gratia interna diuinæ inspirationis, & adiutorij, sed est quædam gratia externæ protectionis: hic autem agimus de priori gratia, de qua loquuntur Patres, quando disputant contra Pelagium, vt maximè videri potest in epist. 95. Augustini, & illam requirunt ad victoriam tentationum, & hoc sensu dicimus, illud non posse intelligi de omnibus, & singulis tentationibus, etiam leuibus, vnde si attentè considerentur, hæc sunt distincta dona, seu beneficia, adiuuare ad vincendum, & præuenire, ne sit pugna, vel ne tam grauis sit. Sicut donum innocentiae, & donum remissionis peccati, vtrumq; est donum gratiæ, tamen distinctum, ita etiam non pulsari tentatione, vel illam vincere, postquam vexat, distincta sunt dona gratiæ: quod autem sit levis tentatio, & non grauis, quando est ex gratia, pertinet ad primum genus gratiæ non permittendi tentationem, non autem propriè ad victoriam tentationum: de qua nunc tractamus, & ad quam diuersa gratia requiritur, quando necessaria est.

Præterea assero, etiam illud genus protectionis, seu providentiæ Dei, quo fit, vt tentatio sit levis, licet semper sit ex beneficio providentiæ diuinæ, non esse necessarium, vt semper in particulari sit ex speciali providentiæ gratiæ, sed interdum sufficere generale providentiæ cursum. Quod ita declaro, nam vel loquimur de tentatione proveniente, tantum ab intrinseco cum obiectis sensibilibus ordinario cursu humanarum rerum occurrentibus, vel specialiter consideramus tentationes demonis, & vires eius ad tentandum, quibus humanæ non possunt comparari, Iob. 41. Priori modo potest facile euenire, sepeq; contingere, vt tentatio occurrens sit levis. Nam interdum accidere potest, vt nulla sit, quia nō occurrit, nisi obiectum honestum, & fieri potest, vt non repugnet sensui: ergo eadem ratione potest contingere, vt ex virgine naturalium causarum levis tentatio sit, & non maior. Denique non est, cur hoc repugnet, quia isti effectus in se contingentes sunt, & æquè provenire possunt ex communi cursu causarum cum generali consensu Dei, vnde licet non eueniant sine præsentia, & approbatione, vel permissione Dei, nihilominus ex generali providentia sufficienter eueniunt.

Si autem loquamur de tentatione demonis, de qua maximè videntur loqui alij auctores, in primis illud tentationis genus, vt supra dicebam, quali præternaturale est, vnde si homo in puris naturalibus consideretur, vel non videretur subijciendus illis tentationibus, quia tunc tam quoad malum, quam quoad bonum, deberet constitui in pura natura, vel certè, si Deus etiam tunc permitteret pugnam alicuius hostis inuisibilis, deberet etiam providere adiutorium proportionatū, vt custodiam angelorum, vel aliquid simile: atq; ita vtrumq; pertinet ad generalem providentiam illius status. Nunc vero, quia homo est eleuatus ad ordinem gratiæ, maior fortasse licentia data est demoni ad tentandum, vt virtus gratiæ magis innotescat: & fortasse in natura lapsa liberior permittitur demoni, homines tentare in penam originalis culpe, & ideo quoties Deus specialiter prohibet illum, ne vehementius tentet, beneficium gratiæ est per Christum collatæ. Nihilominus non videtur hoc speciale beneficium in omnibus tentationibus

24.

Levis tentatio ex causis naturalibus etiam vinci potest.

25.

Tentatio nō semper est à demonio.

Cc 3

bus

bus necessarium. Quia non est, cur cogitemus, vel dicamus, dæmonem in singulis momentis, & occasionibus inducturum esse hominem in grauissimā tentationē, nisi à Deo speciali gratia impediatur. Nam in primis Deus non inducit dæmonem positivè ad tentandū, quia hoc non est consentaneum bonitati diuinę, propter quod intentator malorum dicitur: unde etiā non inducit, vt tētet hoc, vel illo modo, sed tantū permittit. Deinde verisimile est, in hac permissione esse aliquā vniuersalem limitationē ex generali prouidentia, ex qua non permittitur dæmon facere suo arbitrio quidquid potest, aliās magna ex parte posset ordinem vniuersi perturbare; ergo etiā ex hac generali prouidentia potest sapē euenire, vt nō grauitertentet absq; speciali beneficio gratiæ. Imò talis esse potest dispositio hominis, & occasio operandi occurrens, vt non valeat dæmon, etiā si velit, grauitertentare hominem in illa materia, supposita sufficienti aduertentia rationis, quia nimirum tale obiectum cum his circumstantiis non potest grauitertentare hominem.

26.
Imò nec o-
mnis à de-
mone est
gratia.

Ac denique accidere potest, vt ipsemet dæmon sua libertate, & praua intentione temperet aliquando, & absteat à graui tentatione, vt hominem eō grauius peccare faciat, quod liberius ceciderit, vel certe vt permittendo nunc aliquā victoriam, in elationē, vel aliam grauiorem culpam inducat, vel vt hominem securum reddat, & ita vel facilius postea illum decipiat, vel in statu alicuius peccati quietus permaneat. Qua ratione dixit Gregorius 24. Moral. cap. septimo, aliās 12. *Dæmon eos pulsare negligit, quos quiescit iure possidere sensit.* Quauis ergo hæc moderatio tentationis sapissimè sit speciale beneficium gratiæ, semperq; esse possit, ideoq; semper postulandum sit, nihilominus in aliquibus actibus, & occasionibus potest euenire ex generali prouidentia, qua Deus relinquit dæmonem pro suo arbitrio, & malitia operari, & prouidet illum non nisi tali modo tentaturum, & ideo non esse hominem in tali occasione superaturum. Relinquitur ergo, vt nullum gratiæ auxilium sit semper, & in singulis tentationibus necessarium ad tētationi resistendum, quia præter dictos modos nullus alius excogitatus est, nec facile fingi potest.

27.
Ad rationes
summatim
factas in n.
12.
a. Solutio.

Fundamentum contrarię sententię authoritativus Scripturę, Conciliorum, & Patrum præcipuè nititur, quæ eosdem sensus habent, quos capit. 17. & 18. dedimus similibus sententijs, quibus ad bonè operandum gratia requiritur. Primo ergo dicendum est, frequentissimè loqui de victoria Christiana (vt sic dicam) seu ad vitam æternam comparandam fructuosa. Quod quidem legenti singula testimonia faciliè constabit, tum quia disputant contra Pelagium, qui hæc etiam victoriam tentationum soli libero arbitrio tribuebat; tum etiam quia eisdem locis, & eodem modo de bona operatione, & de victoria tentationis loquuntur, tum deniq; quia sapē requirunt auxiliū fidei, imò & charitatis. Vnde est illud Augustini libr. de Perfectio. iustitię cap. 20. *Potest homo, si Deus adiuuet, cui dicitur, adiutor meus esto, ne derelinquas me. Non vtiq; ad corporalia bona capeſſenda, & mala cauenda, sed ad gerendam, perficiendamq; iustitiā, propter quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem.* Nomine autem iustitię intelligit Augustinus illam, quæ est apud Deum, & in fide fundatur, vt sequentia verba indicant, *Adiuuatur autem, si nuocat, si credit, &c.* Et in dicto capit. decimo octauo, hoc latius ostendimus. Secundo dicimus, plures ex illis loquutionibus Patrum esse indefinitas, ex quibus non licet colligere vniuersalem sermonem ita rigorosum, vt ad omnes, & singulas, & cuiuscunq; gradus tentationes vincendas extendatur: satis enim est, si plures earum, & frequentius si ne gratia vinci non possint. Sic Cyrillus dicto libr. 9. in Ioan. cap. 4. cum dixisset, impossibile esse, nisi gratia spiritus munitos perturbationes animi superare, statim addidit, *Neque acres diaboli laqueos euitare, vbi ad-*

2. Solutio.

dendo illam particulam *acres*, satis indicauit, non loqui de omnibus animi perturbationibus, aut tentationibus etiam leuibus.

Quin potius addo vterius, etiam si interdum videantur simpliciter loqui de vniuersis tentationibus, rectè intelligi morali modo de tentationibus alicuius grauitatis, & momenti, quia quæ leues sunt, quasi nihil moraliter reputantur, vel quia etiam in his vincendis, si homo suæ libertati, & humanæ diligentię permittatur, frequentius est negligens, & labitur potius, quam resistit, ideoq; moralis sermo moraliter intellectus verus esse potest, etiam si interdum non desit potestas in voluntate ad aliquam tentationem vincendam. Vnde quod interdum etiam dicunt Patres præsertim Innocentius, & Celestinus in dictis epistolis, indigere nos singulis temporibus, & momentis auxilio gratiæ, ne tentatione vincamur; eodem morali modo intelligi potest, quia frequentissimè in ea necessitate versamur. Quauis etiam dici possit, in singulis momentis nos indigere hoc auxilio, non quia in singulis ita tentemur, vt sine auxilio non possumus stare, sed quia semper ita tentari possumus, & ideo semper nobis necessarium est, paratum habere Dei auxilium. Sicq; dixit Gregor. in Psalm. 3. *Pœnitent. in fine, Quia sancta anima omni tempore intelligit sibi imminere pericula, etiam momento temporis non potest esse securo, & ideo Deum precatur, vt nec ad horam ab illa discedat.*

Addi præterea potest sapē dicere Patres non posse nos victoriam tentationis obtinere nostris viribus, quia non valemus ita constanter resistere, quin si tentatio aliquantulum durer, cadamus, vel grauitertentet vel leuiter pro materię qualitate. Et ideo licet aliquantulum resistamus, non potest appellari victoria. Sicut qui cum hoste congreſſitur, licet semel, aut iterum illum percutiat, si tandem ab illo occidatur, non victor, sed victus absolute censetur. Ita ergo dicitur homo non posse tentationes vincere sine gratia, quia non potest sine peccato in tentationibus perſistere. Et ita videntur loqui sapē Patres impugnantēs Pelagium, qui aiebat, liberum arbitrium ita posse vincere tentationes, vt nunquam peccet. Vt videre licet in Hieronymo dialog. 3. contr. Pelagian. & Augustino libr. primo, de Gratia Christi cap. 26. & sequentibus. Et hoc videtur expressius extendere ad leuiiores tentationes Prosper contra Collator. cap. 35. vbi ait, etiam ad leuiiores tentationes vincendas esse gratiam necessariam: nisi forte leuiiores vocet, non quæ absolute leues sunt, sed quæ comparatione facta ad tentationem Iob, de qua ibi tractabat, tales sunt, quauis per se, & absolute spectatæ graues esse possint. Tandem verò dicimus, etiam cuiuscunq; tentationis victoriam, licet interdum sine propria gratia obtineatur, referendam esse in Deum, saltem vt auctorem, & gubernatorem, & prouisorum naturæ, tum quia si victoria illa sit per actum bonū, ille principaliter est ab auctore naturæ, vt supra diximus, tū etiam, quia ex Dei prouidentia provenit, vt tentatio in tali occasione occurrat, in qua simul possit homo & sufficienter aduerrere, & illi resistere prius, quam augeatur. Et iuxta hunc etiam sensum videntur aliquando, licet rariū, loqui Patres, præsertim Hieronymus, & Paulus Orosius contra Pelagianos.

Et hinc facile respondetur ad rationes sumptas ex oratione, gratiarum actione, & ex arrogantia, seu vana gloriatione cauenda. Nam hæc omnia eandem rationem habent in victoria vnius tentationis, quæ in effectiōne vnius boni operis, & ideo applicanda sunt, quæ diximus capite præcedenti, nec ea repetere necesse est. Ad aliam verò rationem sumptam ab incommodis de victoria grauium tentationum, vel omnium, negatur veræque sequela, quia illa difficultas, licet non reddat effectum physice impossibilem, reddit moraliter, vt in sequentibus capitulis fuse explicabimus. Ad vltimam verò rationem, quæ dicitur, *Ad vltimam*

28.
Solutio præ-
cedentis.

29.
Solutio 3.

Moderati
Deo quauis
victoria tri-
bunda.

30.
Ad rationes

Ad vltimam
per

per est gratia non grauius tentari, iam dictum est, hanc non esse propriam gratiam auxiliantem, de qua loquimur, & ideo non obstante illo fauore verum esse, talem tentationem sic occurrentem vinci per libertatem resistendo sine auxilio gratiae. Et praeterea dictum est, illum fauorem non semper esse beneficium gratiae, sed interdum ex generali providentia cum praesentia Dei provenire. Quod optimè quadrat loco Ambrosij. Et similiter, cum Augustinus quidquid non peccamus Deo tribuit, in hac amplitudine loquitur de beneficio Dei, siue sit beneficium propriae gratiae, siue generalis providentiae. Cuius signum est, quia non solum fidelibus, sed etiam infidelibus dicitur actu conferri hoc beneficium, vt patet ex dicta hom. 23. Et ita intelligenda sunt, quae ex illa recitauimus, neque enim aliter sensum commodum habere possent videntur.

CAPVT XXIV.

Vtrum ad vincendas singulas graues tentationes contra legem naturalem in statu naturae lapsae necessarium sit speciale gratiae auxilium?

Hic tractanda est opinio extremè contraria alteri, quam capite praecedenti impugnauimus: illa enim aiebat, nullam omnino tentationem, etiam in materia morali, & naturali, posse vinci sine gratia; hac verò asserit, nullam esse adeò grauem in tali materia, quae per se, & sigillatim spectata non possit vinci per liberum arbitrium absque auxilio gratiae in statu lapsae naturae, de hac enim praecipue agimus; nam de integra dicemus in capite sequenti. De statu autem in puris naturalibus ferè eadem est ratio, vt saepe dictum est. Hanc ergo sententiam tenuerunt Semipelagiani, vt constat ex Cassiano collat. 13. cap. 14. vbi de tentationibus Iob specialiter loquitur. Et eandem sequuntur aliqui Catholici, diuerso tamen modo, nam Semipelagiani victoriam etiam perfectam talis tentationis, & fructuosam ad vitam aeternam dicebant, obtineri posse per solum arbitrium sine auxilio gratiae, in quo merito damnantur cum Pelagianis: at verò Catholici solum dicunt, posse liberum arbitrium resistere huic tentationi, ita vt non peccet, etiam si in hoc nihil mereatur, absque auxilio gratiae. Et ita tenet hanc sententiam Ruard. art. 7. conc. Luther. §. Tractantur, vers. Haec confirmantur, & Staplet lib. 2. de Iustific. c. 4. & 13. Tribuitur etiam Molinè in concordia quaest. 14. artic. 13. disputat. 19. Sed ille forsitan, non discrepat à communi sententia, vt infra videbimus. Solet etiam allegari D. Thomas 1. 2. quaest. 109. artic. quarto, & octauo, quia in priori dicit, posse hominem implere mandata legis naturalis quoad substantiam actus sine gratia, & quia in posteriori dicit, posse hominem sine gratia vitare singula peccata contra legem naturae. Sed immeritò allegatur D. Thomas, quia in priori loco dicit indefinitè posse hominem praecipua naturalia aliquando seruare, in posteriori verò licet dicat, singula praecipua posse impleri sine gratia, non tamen dicit, in omni occasione, & omni tempore, nec considerat ibi vim tentationis, sed solum qualitatem praecipui, & substantiam actus, & eodem modo loquuntur Thomistae his locis. Magis videtur fauere D. Thomas 1. 2. quaest. 77. artic. 7. & q. 80. artic. 3. quatenus docet, nullam tentationem concupiscentiae, aut daemone tollere libertatem sufficientem ad nõ consentiendum. Sed aliud est loqui de libertate, aliud de absoluta potestate ad resistendum tentationi, vt infra videbimus. Indicat eandem sententiam Richardus in 2. distinct. 28. artic. 2. quaestione 2. & 3. re tamen vera in quaestione 2. solum tractat de euitando peccato per se, & praecise, non spectata vi tentationis, de qua tractat in quaestione 3. & solum

indefinitè concludit, posse hominem sine gratia vincere aliquam tentationem, vt patet ex corpore quaestionis, & ex fine solutionis.

Magis fauet huic opinioni Aegidius in 2. distinct. 28. quaest. 1. artic. 4. post dub. 1. literale ad 1. vbi sic inquit. *Quantumcumque delectatio sensibilibus nobis connaturalis inclinatur ad illam, non obstante huiusmodi inclinatione, si ex toto conatu volumus illa agere, possumus rectè illa facere, sed non omnia, nec diu possumus consistere in tali conatu sine gratianis adiuvante.* Guilieimus etiam de Rubione in eadem distinct. §. *Quantum ad verum non solum ait, posse hominem resistere cuicumque tentationi contra praecipuum negativum sine gratia assistenti, sed etiam sine prima causa generaliter influente, quia ad resistendum tali tentationi satis est non agere, quia non agendo seruatur praecipuum negativum, ad non agendum autem neque concursus generalis necessarius est.* Si quis autem velit positinè resistere, volendo non agere contra tale praecipuum, dicit tunc quidem necessarium esse generalem concursum, non tamen gratiae assistentiam. Vnde idem consequenter sentit de quacunque tentatione contra praecipuum naturale affirmatiuum, ob eandem rationem. Multi etiam Theologi in illa distinct. 28. dixerunt, posse hominem per solas vires liberi arbitrij seruare omnia praecipua naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria diu, ac perseueranter, seu collectiuè, vt aiunt, qui profectò merito possunt pro hac sententia citari, tum quia id fieri non potest sine victoria plurium tentationum grauium, quae in diuturno tempore deesse non possunt, tum etiam quia difficilius est longe tempore inter ordinarias tentationes sine peccato viuere, quam vni graui tentationi minori tempore resistere. Quàm verò isti authores decipiantur postea videbimus. Alij etiam Theologi, qui simpliciter dicunt, posse hominem per liberum arbitrium seruare singula praecipua naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria diuisim sumpta, licet non coniunctim, solent pro hac sententia allegari, sed de illis infra dicam. Solet deniq; pro hac sententia citari Anselm. lib. de Liber. arbit. cap. 5. & 6. cuius mentem postea expendemus.

Ratio huius sententiae est, quia posita quacunque tentatione graui cum aduerrentia rationis, homo consentiendo peccat mortaliter, si materia etiam grauis sit; ergo potest & physice, & moraliter ex vi liberi arbitrij illi tentationi non consentire saltem non peccando, quod nunc solum intendimus. Probatur consequentia, quia illa potestas in libertate necessaria ad peccandum grauius, includitur. Vnde August. lib. 3. de Liber. arbit. & de Spirit. & Litera c. 3. *Illud (inquit) est in nostra potestate, quod si volumus, facimus.*

Ad rationem hanc responderi solet, posse nos quidem potius, quoties tentamur, non peccare, quia gratia Dei praesto adest, & id possumus simpliciter, & per amicos, vt aiunt, possumus. Hæc verò responsio impugnatur, quia gratia non habet necessariam connexionem cum natura hominis secundum se spectata, posset enim condi in pura natura; tunc ergo non haberet paratam gratiam, quia illi non debetur; & supponimus nihil ei dari, nisi quod est debitum, & nihilominus in illo statu haberet libertatem ad peccandum etiam grauius, non obstante quacunque tentatione; ergo etiam tunc haberet libertatem ad non peccandum; ergo etiam haberet potestatem resistendi; at tunc non haberet illam ex gratia, quia tunc non esset illi praeparata; ergo ex vi solius libertatis. Atq; hæc ratio eandem vim nunc habet in homine lapsò, si supponamus eum habere inuincibilem ignoratiam gratiae, & per illam nondum esse praeventum, nam ille homo si tentetur, potest simpliciter non peccare, & tamen neque actu habet auxilium gratiae, nec potest aliquid facere, quo illud obtineat, quia non potest se praeparare ad primam gratiam auxiliantem, vt nunc suppono; ergo illa potestas est ex sola libertate.

5.
Confr. 1.
proximam
pugnatio.

Et potest hoc confirmari ex Paulo ad Roman. 1. dicente, gentiles fuisse inexcusabiles, &c. & reddit rationem solum, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt; ergo perfectum iudicium rationis naturalis cum libertate voluntatis reddit hominem inexcusabilem, quoties in materia naturali non obstante quacunque tentatione labitur. Vt ibi exponit Chrysost. hom. 3. & docet Iren. lib. 4. contr. Hæres. c. 9. & sentit August. Concion. 25. in Psal. 118. Ergo illud etiam sufficit ad potestatem resistendi, nā si hanc homo non haberet, profectō esset inexcusabilis. Cōfirmatur secundo, quia tentatio non infert voluntati necessitatem quoad exercitum; ergo simpliciter potest suspendere actum; hoc autem sufficit ad vitandam tentationem, saltem quando est contra præceptum negativum. Et quamvis necessarium esset elicere aliquem actum voluntatis, sufficeret naturalis, & iuxta probabilem opinionem sufficeret indifferēs, vel ad summum honestus naturaliter, seu moraliter; sed hic actus potest haberi sine gratia, ut diximus: ergo.

6.
Confrim. 3.

Præterea potest confirmari ex Augustino de Spir. & Liter. cap. 14. & 17. dicente, legem, siue naturalem, siue scriptam positam sine spiritu gratiæ, esse legem peccati, & mortis, quia obligat, non dat vires, neque etiam aufert potestatem peccandi: imō efficitur occasio multiplicandi peccata, quia arbitrium posita lege, per se sufficit ad peccandum, etiā si gratia careat, ut alijs locis Augustinus tradit, præsertim de gratia, & libero arbitrio cap. 2. & cont. duas epist. Pelagianor. cap. 5. epist. 95. & 13. de Civit. cap. 5. Quæ omnia procedunt etiam eo tempore, quo legis observatio est gravis, & difficilis propter tentationes, vel alia impedimenta occurrentia: tum quia tentatio non aufert legis obligationem, tum etiam quia lex non est occasio peccandi, vel virtus peccati, ut loquitur Paulus, quando facile servari potest, tunc enim voluntas sine speciali gratia ad illam observandam sufficit: ergo maxime tempore temptationis fit lex mortis, si spiritus gratiæ desit. Ergo tunc etiam est in homine absoluta potestas ad servandam legem, & non peccandum, & consequenter etiam ad vincendam tentationem, quia nisi hanc potestatem habeat, nec potestatem peccandi habere posset. Accedit, quod homo lapsus iam iustificatus, etiam si non habeat specialem gratiæ motionem potest per solum liberum arbitrium vincere similem tentationem, quia in illo iam est sanata natura per habitualem gratiam: ergo idem poterit absque illa gratia. Probatur consequentia, quia sola habitualis gratia, si actu non operetur, & moveat, non affert, nec minuit difficultatem, quæ in vincenda tentatione intervenire potest.

7.
Confrim. 4.

Quartō confirmatur hæc sententia vulgari argumento, quia homo sæpè propter honorem, vel aliam concupiscentiam humanam libera voluntate, & sine gratia eligit difficiliora, quam sit interdum gravis tentatio, & ita illam difficultatem vincit: cur ergo non ita poterit vincere gravem tentationem contra præceptum naturale. Simile argumentum est, quod hæreticus mortem sustinet, vel pro suo errore, vel etiam pro aliqua veritate Catholica, quam retinet. Unde sicut primum facit sine gratia, ita & secundum: cur ergo non poterit idem facere Catholicus pro eadem Catholica veritate: quod si id faciat, vincet profectō tentationem gravem sine gratia. Ultimo asserri potest argumentum Rubionis supra, quia ad vincendam tentationem gravem, sæpè non est necessarium aliquid agere, sed solum non agere, ut quando tentatio est contra præceptum negativum: ergo tunc neque generalis concursus necessarius est: ergo multo minus erit necessarium speciale auxilium.

8.
Vera sententia & communis.

Nihilominus dicendum est, ad vincendas graves tentationes, & vnamquamque earum, necessarium esse speciale gratiæ auxilium, liberum namque arbitrium illo destitutum sine dubio succumbet. Ex antiquis Theologis pauci sunt, qui assertionem hanc

distinctè explicaverint, aut asseruerint, illam tamen satis indicat Bonavent. in 2. distinct. 28. art. 2. quæst. 2. & ibi Aureol. quæst. vnic. artic. 2. Vega clarius & fusius quæst. 12. de iustificat. & sequentibus, Soto lib. 1. de Grat. cap. 21. ad 2. Medina 1. 2. quæst. 10. artic. 3. & quæst. 109. artic. 2. ad 4. Bellarm. lib. 5. de iustificat. cap. 5. & 7. Valentia 2. part. disputat. 8. & iam est inter Theologos hæc sententia communiter recepta. Vt aut distinctè, & sine æquivocatione probetur, advertere oportet, varijs modis posse nos loqui de vna, seu de singulis tentationibus. Primò de singulis in specie, ut de tentatione concupiscentiæ, avaritiæ, &c. Et in hoc sensu est conclusio longè certior, ut sentiunt aucthores allegati. Quia de tentatione contra castitatem id affirmant, & colligunt ex Sapient. 8. Nemo potest esse continens, nisi Deus dederit, iuxta expositionem Augustini, qui vult, ibi esse sermonem de castitate, & de dono gratiæ, lib. de Continent. cap. 1. & epist. 89. 95. & 130. Et magis fauet illud R. Roman. 7. Quis me liberabit à corpore mortis huius? Præterea de rectitudine, vel peccato linguæ idem colligitur ex Iacobo cap. 3. dicente, Linguam nemo hominum domare potest, ut expendit Paulus Orof. lib. de Liber. arbit. & tradit Augustinus lib. de Natur. & Grat. cap. 15. & 16. Potest etiam dici vna tentatio quasi collectivè, quæ in vno certamine posita est. Quomodo Prosper contra Callator. cap. 32. & sequentibus loquitur de tentatione Iob tanquam de vna, & gravissimè, & merito reprehendit Cassianum, quod victoriam illius tentationis nudo libero arbitrio tribueret. Sic de vna tentatione loquendo, certissima est assertio, quia illa reuera non est vna tantum, sed collectio plurium, de qua re in ca. sequenti dicuri sumus.

Propriè igitur vna tentatio dicitur, quæ determinatè, & in individuo vna, seu cōtinua est, & in hoc sensu intelligitur assertio, quia non solum ad integram victoriam eius cum spiritali fructu, & merito, sed etiam ad resistendam, & carentiam lapsus, auxilium gratiæ Dei necessarium est. Quæ assertio non potest quidem ex Scriptura, vel Patribus efficaciter probari, quia omnia, quæ in illius confirmationem adduci possunt, in his, quæ in præcedenti capite pro sententia priori allata sunt, continentur, & responsiones, quas de levis tentationibus dedimus, ad graves etiam applicari possunt. Nam Patres ferè semper generatim loquuntur. Unde sicut ad leves tentationes requirunt gratiam, ut cum fructu vincantur, ita etiam dici potest de gravibus: vel sicut in illis loquuntur de victoria integra, quæ hominem servet non tantum ab hoc, vel illo peccato, sed simpliciter à peccato, ita de gravibus dici potest, ut latius, & discurrendo per aliqua testimonia prosequitur Molina in dicta disput. 19. membr. 5.

Nihilominus duo possunt in prædictis testimonijs ponderari, quæ non parum fauent huic sententiæ. V. num est testimonium illud Apostoli 1. ad Corint. 10. Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari ultra id, quod potestis, nam inde intulit Chrysostomus homil. 24. asselliquas tentationes, quæ ferri non possunt, utique sine auxilio, & ope Dei: ergo hoc maxime dictum est propter graves tentationes. Hæc posterior consequentia nota est. Prior verò, quam intulit Chrysostomus probatur, quia si Deus pateretur, seu permetteret, gravius tentaretur homo, quam posset sustinere; ergo remota speciali providentia Dei, tentatio potest esse tam gravis, ut non possit homo sua facultate sola illi resistere. Quod si quis obijciat, cum Paulus dicit ultra id, quod potestis, non intelligere de potestate per solum liberum arbitrium, sed per gratiam adiutum, iuxta doctrinam Prosperi contra Collator. cap. 35. hinc fortius sumitur argumentum. Quia si aliqua tentatio potest esse tam gravis, ut liberum arbitrium etiam adiutum aliquo minori auxilio gratiæ, non possit illam sustinere, nisi amplius iuvetur, à fortiori poterit aliqua tentatio, etiam minus gravis superare vi-

tes liberi arbitrij gratia destituti. Aliiter verò dici potest, Paulum non loqui de determinatē de vna, & eadem tentatione, sed simpliciter dicere, *Non patietur vos tentari*, vtique tot tentationibus, & tam continuis, vt sit vltra id, quod potestis. Sed licet hæc expositio probabilis sit, nihilominus magis respexisse videtur Paulus ad acerbitatē tentationis, præmiserat enim, *tentatio vos non apprehendat* (vel apprehendit) *nisi humana*, id est parua; ergo huic opponit tentationem, quæ est supra id, quod homo potest. Et de hac præcipuè intelligi potest oratio Dominica, *Ne nos inducas in tentationem*, per illam enim non tam petimus, vt non tentemur, quam vt non destituamur gratia necessaria, vt à tentatione non superemur, & sic etiam dixit Christus, *Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem*. Ex quibus locis, & ex alijs supra citatis valdè probabiliter colligitur esse aliquem modum tentationis etiam vnicæ, & singularis, quam sine auxilio gratiæ euadere non possumus iuxta illud Psal. 7. *In te respiciat à tentatione*.

11. Secundo potest in loquutionibus Conciliorum, & Sanctorum ponderari, quòd interdum sunt vniuersales negatiuè de omnibus, & singulis tentationibus, vt est illud Theophyl. 1. ad Cor. 14. *Quamuis tentatio vires nostras exuperat, nisi ille auxilietur nobis*, vbi Oecumen. *Quamuis tentatio vos euet tereat, nisi Christus auxiliaretur*. Vt omittam similes locutiones Augustini, Prosperij, imò & Pontificum, & Conciliorum supra relatas, quas necesse est, saltem de grauioribus tentationibus intelligi. Nam si quælibet tentatio grauis posset sine gratia sola libertate vinci, profectò neque in rigore, neque moraliter tales locutiones absolutam veritatem continerent. Accedit, quod Chrysostom. dicta Homil. 24. de humanis tentationibus dixit, non facile posse vinci sine gratia, per humanas intelligens leuiiores; ergo de grauioribus intellexit simpliciter vinci non posse abique gratia. Et Cyrillus dicto libro nono, in Ioan. capite 45. de *aurioribus* tentationibus loquutus est, cum dixit, non posse euitare sine gratia. Denique Patres scribentes contra Pelagium ita exaggerant fragilitatem hominis lapsi ad cauenda peccata, vt interdum dicant, nihil in hoc posse, aliibi verò parum posse: resistere autem graui tentationi, ita vt homo non peccet, nec nihil profectò, nec parum est. Ergo ex mente Sanctorum Patrum non est tanta fortitudo, seu potestas in libero arbitrio hominis lapsi.

12. Rationem verò ab inconuenienti aliqui sumunt ex eo, quòd si in vincendis tentationibus nullè determinatè occurrerent, quæ propter grauitatem suam per liberum arbitrium vinci non possent, nulla esset etiam multitudo tentationum, etiam confusæ, seu collectiue sumptæ, quam non posset homo sua libertate effugere absque peccato, & ita posset homo longo tempore seruare totam legem naturæ, & cauere omnia peccata illi cōtraria sola libertate sine auxilio gratiæ, quod iuxta sanam doctrinam admitti nullo modo potest, vt infra videbimus. Sequela probatur, quia in tota collectione non includuntur, nisi singule tentationes, & non occurrunt simul, sed successiuè, & victoria primæ tentationis non aufert libertatem circa secundam; imò nec minuit, sed potiùs auget potestatem, quia primus actus bonus inclinatur ad secundum, & ideo vterius procedi potest à secunda tentatione ad tertiam, & sic vsq; ad vltimam. Idem argumentum fieri potest de temporis duratione, & facile applicari potest.

13. Hæc vera ratio, licet in forma argumentandi habeat apparentem difficultatem, tamen reuera est inualida, vt in Dialogis contra Pelagianos sæpe inculcat Hieronymus, & exemplis potest breuiter declarari, quia leues tentationes ligillatim vincere possumus, & tamen totum cumulum earum per longum tempus non possumus ita superare, vt non interdum leuiter cadamus. Vnde certum est, non posse nos sine

auxilio gratiæ vitare diu omnia peccata venialia collectiue, etiam deliberata: imò nec cum generali gratia, nisi specialior detur: & nihilominus singula per se sumpta vitare possumus, vel per libertatem in materia naturali, vel per commune adiutorium gratiæ in quacunq; materia. Illa ergo consequentia in materia morali defectuosa est, quia difficultas collectionis habet diuersam rationem, vt infra explicabo, & intelligi potest ex verbis Christi Domini Matt. 18. *Necessè est, vt veniant scandala*, quod verum est, licet nullum scandalum in particulari de necessitate veniat, sed libere: est ergo in illo obiecto confuso quidam necessitatis modus, etiamli in nullo singulari actu inueniatur. Et similiter dixit Luc. c. 17. *Impossibile est, vt non veniant scandala*, quod de nullo singulari dici poterat. Ita ergo in singulari responderi posset.

Sed instant secundo, quia impossibilitas illius generis tantum est quædam difficultas moralis, quæ si non reperitur cum eadem impossibilitate in aliquibus actibus singularibus, nunquam dabitur in tota collectione, seu multitudine tentationum: ergo vt sit impossibile resistere omnibus tentationibus sine gratia, oportet, vt sit eodem modo impossibile resistere alicui, vel aliquibus tentationibus certis, ac definitis: ergo maxime hoc dicendum est de grauioribus tentationibus. Assumptum declaratur, & probatur, quia gratia non datur ad illud obiectum confusum, neq; ad collectionem, nisi in quantum datur ad hunc, vel illum actum in particulari: ergo nunquam datur vt necessaria ad tale obiectum confusum, nisi fateamur dari actus in particulari, quos liberum arbitrium per se, & sine gratia præstare non potest: ergo illi maxime sunt, quando tentationes graues occurrunt etiam figillatim sumptæ.

Verumtamen prior illatio patitur eundem defectum, quem prior obiectio, & eisdem exemplis euer-
15. ti potest. Nam etiam est impossibile vincere tentationes omnes leues collectiue, seu vitare simpliciter peccatum, seu innocentiam vitæ constanter seruare sine gratia, etiamli in discursu illius temporis nō occurrat grauis tentatio determinata, propter quæ gratiæ auxilium necessarium sit. Ergo non recte probatur ex illo principio necessitas gratiæ ad singulas tentationes graues. Et ratio à priori est, quia seclufa difficultate grauis tentationis particularis in ipsa perseuerantia bene viuendi, & constanter vincendi omnes tentationes ordinarias, & frequenter occurrentes, quas leues appellamus, est quædam moralis impossibilitas, propter quam superandam est necessarium speciale gratiæ auxilium, vt cap. sequenti videbimus, ideoq; necessitas ad singulas graues tentationes per se non colligitur ex necessitate ad omnes simul, licet fortasse per quandam proportionem explicari debeat, vt dicemus.

Vt ergo rationem propriam assertionis explicemus, prius declarare necesse est, quæ sit hæc gratia, i. punctum
16. quam dicimus esse necessariam. Deinde verò, quæ sit, ad solidam
& vnde oriatur necessitas illius, & inde facile constat, quæ gratia
bit, quomodo hæc necessitas non obstat naturali libertati. Primum ergo supponimus, hanc gratiam sit necessaria
non debere cogitari, qualem illam ponebat Gregorius ad bonos actus, seu ad omnes tentationes vin-
tandas, quia rationes supra factæ necessitatem talis motionis vniuersaliter improbant. Deinde statuimus, hanc gratiam non esse necessariam per modum principij
dum principij phylici, & per se concurrentis ad efficiendum actum, quo vincenda est tentatio, hoc enim etiam probant rationes factæ in superiori capite. quia actus ille ordinis est naturalis, & non includit in obiecto aliquid, quod per se, & phylice excedat naturalem facultatem voluntatis. Vnde etiam fit, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam habituale, seu sanctificantem. Probatur, quia nec ex natura rei, ac
per se necessaria est, quia habitus gratiæ operatiuii, ex natura
li sunt necessarij ad actus supernaturales quoad substantiam, ordinationem,
vel Dei

14. Instantij ad probationem prædictam.

15. Hac etiam instantia inuoluitur valida est.

16. punctum ad solidam probationem quæ gratia sit necessaria non requiritur prædeterminantem.

Nec phyfici influens.

Nec se habet naturalis gratia ex natura rei vel Dei substantiam, ordinationem.

stantiam eliciendos, ut postea videbimus. Nec etiam est necessaria gratia sanctificans ex aliqua ordinatione diuina; qua statuerit non dare simile auxilium ad vincendam grauem temptationem homini in peccato existenti. De tali enim lege diuina non constat, neque aliquo indicio, aut autoritate ostendi potest, nec est verisimilis; quia multa alia beneficia gratiæ confert Deus peccatoribus: & frequenter supponunt Theologi disputantes de martyrio, posse hominem existere in peccato resistere tyranno cogenti illum negare fidem, quæ grauis tentatio est. Item quia aliàs, quoties homo vinceret temptationem grauem, posset scire se esse in gratia tam certo, quam certus fuerit de resistentia temptationis sine peccato. Denique incredibile est, peccatorem non posse vincere temptationem grauem, nisi prius iustificetur: cum possit interdum facere aliquem actum difficilem virtutis, ut dare vitam pro patria ex honestate, & pietate naturali.

17. *Non tamen sufficit extrinseca Diuina prouidentia.* Nihilominus tamen addo vltius, hanc gratiam non sufficienter explicari per prouidentiam extrinsecam antecedentem, qua Deus non permittit temptationem esse maiorem. Quia iam supponitur tentatio esse grauis; ergo licet Deus præstiterit, hominem fuisse vincendum à grauiori, & ideo illam non permisit; nihilominus si præsentem temptationem vincit sine alio adiutorio gratiæ, iam illa victoria tribuitur soli libero arbitrio, & ita planè sequitur liberum arbitrium solis suis viribus naturalibus vincere temptationem grauem. Quod maximè cernitur in grauitate temptationis quasi intensiua: nam grauitas quasi extensiua, quæ ex duratione accrescit, optimè potest à Deo præueniri, non permittendo hominem diutius tentari, tunc vero si per durationem non peruenit ad statum grauis temptationis, in hac sola negatione gratia illa consistit: non erit tamen proprium auxilium ad vincendam grauem temptationem. Quia ut supra dicebam, victoria propria est in resistentia, quæ fit supposita tanta, & tali temptatione. Vnde cum Calsian. collation. 13. capite 14. de Iob. dixerit, vicisse temptationem sua libertate, & nihilominus addiderit, gratiam non in totum illi defuisse, explicauitque illam gratiam per hoc solum, quod Deus non permisit, eum temptatione plus vrgeri, quam ab eo prouiderit propria virtute potuisse superari: in hoc grauius reprehenditur à Prospero contra Collator. capite 35. quod victoriam tribuisset soli libertati, & ideo ait, verius dictum fuisse, Deum non permisisse, temptationem crescere vltra virtutem, quam ipse ad vincendam illam dederat.

18. *Nec sola cogitatio excitationis naturaliter.* Hinc præterea addo, non satis explicari hanc gratiam per solam cogitationem congruam, si talis sit cogitatio, quæ per externam obiectorum propositionem mere naturalem, id est, cum solo concursu, & generali prouidentia Dei comparari possit, siue talis cogitatio omnino libertatis vsu anteuertat, & ex sola extrinseca prouidentia adueniat, siue aliqua ex parte libera sit, quia nimirum ad illam consummandam, & perficiendam potuit voluntas applicare intellectum, & cum effectu applicuit. Probatur primò ex supra dictis, quia illa cogitatio reuera non est gratia, & ita si illa sufficit ad vincendam temptationem grauem, sine gratia vincitur, atque ita veritas de necessitate gratiæ ad hunc effectum, quando illo solo nomine defenditur, potius eluditur, quam defendatur. Deinde suppositis, quæ diximus, esse euidentis argumentum, quia eadem cogitatio necessaria est ad vincendas minimas tentationes; ergo nulla est differentia, & consequenter ex parte Dei non esset necessarium maius adiutorium ad vincendas graues, quam ad vincendas leues tentationes, quod est contra sententiam omnium, qui specialiter requirunt gratiam ad vincendas graues tentationes. Vnde et multi Theologi talem constituunt differentiam moralem, & notandam, quod in leui temptatione non tenetur homo ex præcepto ad orandum, & petendum auxilium, in

grauia autem temptatione tenetur; ergo aliquid amplius ex parte Dei requiritur.

Denique hoc etiam conuincit exemplum positum de Iob, nam Calsianus fatebatur, illum habuisse cogitationem congruam ex diuina prouidentia, quam ipse gratiam appellabat, quod patet, quia dicebat, non fuisse permissum tentari vltra quam vincere poterat, scilicet, efficaciter, & cum effectu, sicut fecit, & sicut Deus præstebat futurum. Et nihilominus ex sententia Prosperi, non gratia, sed viribus liberi arbitrij tribuebat victoriam, & ideo Prosper illam quidem prouidentiam requirit ad gratiam efficacem, ita tamen ut supponat vires datas à Deo, & non solam libertatem. Loquutus autem sum de cogitatione merè naturali, quæ per causas naturales excitari, vel per propriam hominis industriam comparari possit, tum quia de hac tantum procedunt rationes factæ, & omnia superius dicta; tum etiam quia si Deus peculiari modo excitet mentem plus quam naturaliter possit, ut hoc modo det vires sufficientes ad vincendam temptationem, iam illa cogitatio non est merè naturalis, sed præter, vel supra naturam, & sic esse poterit vera gratia. Et nihilominus de tali cogitatione non rectè dicitur dare vires ad vincendam temptationem, quia est congrua: nam potest dare has vires, & non esse congrua, sed tantum sufficiens, multi enim non resistunt graui temptationi, qui possent resistere, etiam per vires gratiæ sufficientis. Et quantum verum sit, nunquam de facto vinci temptationem, nisi quando illa cogitatio congrua est, hoc tamen non est intelligendum de congruitate, quæ consistit in sola conformitate ad vsu liberum futurum, sed de congruitate, quæ prouenit ex illa peculiari motione, vel excitatione, quam Deus addit vltra causas naturales, à quo habet illa cogitatio, ut sit speciale gratiæ auxilium, licet etiam fuerit speciale beneficium dare illud in eo gradu, & modo, quo præstatur habiturum effectum, & conformitatem cum futuro vsu libertatis.

19. *Autem probatur exemplum.* Dico ergo, hanc gratiam consistere in aliqua interna motione Dei aliquo modo supernaturali, qua iuuat imbecillitatem nostram, ut tali temptationi valeamus resistere. Nam quæ hæcenus diximus, hoc saltem necessarium esse ostendunt, ut sit verum auxilium gratiæ. Quod autem hoc sufficiat probatur à sufficienti partium enumeratione, nam suppositis, quæ diximus, nihil aliud superest, quod esse possit. Deinde ita loquuntur Episcopi Africani in epistola 95. Augustini ad Innocent. & Innocentius in Rescript. & Celestin. in epist. 1. ad Episcop. Galliarum ad finem, & in vniuersum hoc vocant Concilia adiutorium Dei, quod per internas illuminationes, & inspirationes datur, ut declarat August. lib. 2. de Peccatorum meritis & remissionibus. cap. 17. & alijs locis supra allegatis. *Quid mirum?* Est ergo hæc motio, ut hic breuiter dicam, vel illuminatio intellectus, quæ melius, & fortius representatur obiectum, quam per communem cursum causarum possit, vel motus aliquis voluntatis, quo Deus facit suam illam resistentiam, vel terret ab illo malo, ut Augustin. dixit in hom. 24. ex 50. Dixi autem motionem dari debere aliquo modo supernaturalem, quia ad effectum, de quo tractamus, non semper est necesse, ut sit supernaturalis in entitate sua, quia effectus non est adeò excellens. Sufficit ergo, ut modo supernaturali conferatur, consistit autem ille modus in hoc, quod talis, actanta consideratio, vel affectio, aut inordinatio in tali occasione, & puncto fieri non posset per communem cursum naturalium causarum, vel per humanam industriam eius, qui temptationem patitur, comparari. Et ideo illa motio habet veram rationem gratiæ, præsertim si detur in ordine ad finem supernaturalem, sicut nunc datur.

20. *Quomodo probatur?* Sed statim occurrit secundum punctum propositum. Nam licet per se satis notum sit, hoc genus motionis diuinæ esse possibile, & vtilissimum, quod autem sit necessarium, & videtur cum naturali libertate per-

Cap. XXIV. Vtr. ad vincendas singulas graues tentationes contra legē, &c. 311

Placitum
Baii in hoc
puncto.

Explicatur

22.
Ergo Baij

Contra al
lucratione
non est im
pugnata.

23.
Arbitrium
viam sine
gratia libere
poteat.

te pugnare, & alioqui nulla sufficiens ratio tanta ne-
cessitatis apparet. Duo igitur extrema in hac neces-
sitate explicanda inuenio. Primum est eorum, qui di-
cunt hanc necessitatem provenire ex absoluta impo-
tentia liberi arbitrij ad resistendum tali tentationi in
quocumque puncto, & momento vigeat. Ita fuit opi-
natus Michael Baius, qui consequenter asseribat, de-
ficiente spiritu gratiæ necessitari voluntatem ad cō-
sentiendum tali tentationi. Soletq; pro hac sententia
referri Gregorius in 1. distinctione 1. questione 2. ar-
ticulo 2. ad tertiam quandam probationem. Sed ille
loquitur de motibus doloris, aut tristitiæ, qui per
modum passionum excitantur in voluntate ex noti-
cia obiecti nocui præsentis, non verò loquitur de li-
bero consensu volendi, vel nolendi. Refertur etiam
Medin. 1. 2. quæst. 10. artic. 3. in hnc. Sed ille non dicit,
aliquando passionem vehementem inferre neces-
sitatem voluntati, vt consentiat, vel dissentiat absolu-
tè, sed ait esse posse tam vehementem passionem, vt
sit necessarium auxilium speciale ad vincendam il-
lam, quod longè diuersum est. Ideoq; absolutè dicit,
assertionem ibi à D. Thoma positam esse de fide, scilicet,
nullam passionem quantumvis vehementem
necessitare voluntatem, si iudicium rationis non ab-
sorbeat. Vnde nullum inuenio auctorem catholicū,
qui aperte dixerit, grauem tentationem necessitare
voluntatem ad actum peccati. Neq; vllō modo id su-
stineri potest, tum quia nullum obiectum creatum
necessitare potest voluntatem, si ratio vigilare pos-
sit, quia semper inuenire potest rationem nolendi il-
lud; tum etiam quia licet tentatio sit grauis, si homo
consentiat, peccat; ergo signum est, non necessitari.

Respondet Baius negando consequentiam, quia
homo culpa sua incidit in illam necessitatem, & ita
intelligit, necessitatem peccandi esse per originale
contractam, vt interdu loquitur Augustinus lib. de
Perf. iustitiæ rationem. 9. cap. 4. & lib. 7. de Natur.
& grat. cap. 22. & 28. & simili modo loquitur Prosper
lib. 3. de Vita contempl. cap. 2. & contra Collator.
cap. 19. in diuerso tamen sensu. Illa itaque sententia
grauem continet errorem, videlicet posse esse pecca-
tum, quod necessariū sit, hoc enim consequenter ille
auctor concedebat; damnatur autem à Pontificibus
Gregorio XIII. & Pio V. in Bulla contra illum. Item
sequitur ex illa sententia, motus primos concupi-
scentiæ esse peccata, etiam non consentiente volun-
tate; quod ille concedebat, quia licet necessarij sint,
ex peccato Adæ trahunt originem. Illud autem in
Concilio Tridentino sessione 6. & à dictis Pontifici-
bus damnatum est, & à Theologis antea reiectum
cum Augustino dicente lib. de duabus animab. capit.
12. Peccatum tenet reus aliquem, quia non fecit, quod facere
non potuit, summa iniquitas, & insanis est. Et lib. Re-
tract. cap. 9. Malum, quod casari non potest, peccatum non
est. Neque satis est, quod illa impotentia fuerit per
originale contracta. Quia si illa talis est, vt in præsen-
ti tempore, & occasione tollat libertatem actus, qui
nunc sine libertate sit, non potest esse nouum pecca-
tum, id est (vt tollatur quæstio de nomine) non po-
test imputari ad nouam culpam propter præceden-
tem actum, vt ex materia de Peccatis nunc suppono,
& ex sententia Augustini 22. contra Faust. cap. 44. di-
cente. Qui in ebrietate committit incestum, culpandum es-
se, non quantum in incestus, sed quantum ebrietas meretur,
consideratis vtique omnibus circumstantijs, quibus
commissa est. At verò in præsentia quando homo la-
psum consentit alicui tentationi, nouum peccatum
committit: & nouam poenam meretur: imputatur
ergo ex præsentia libertate, non ex præterita, quæ in
Adamo fuit, alioqui non esset peccatum, sed poena
peccati.

Oportet ergo hanc impotentiam voluntatis ad
resistendum tentationi graui talem esse, vt libertatē
ad peccandum non excludat etiam si liberum arbitri-
um omni auxilio gratiæ destituatur, quod est in tota

hac disputatione præ oculis habendum, ne in æqui-
uoco laboretur, & difficultates eludantur potius,
quàm soluantur. Et ideo non rectè defenditur liber-
tas in hac materia naturali, etiam vrgente tentatio-
ne, per hoc, quod voluntas potest consentire tenta-
tionis sui libertate, & resistere per auxilium gratiæ,
quia per hoc non saluatur libertas naturalis, posita
tentatione. Nam si necessaria est gratia, vt potentia
in illa occasione maneat libera ad dissentiendum: er-
go remota gratia, & posita tentatione, non erit vo-
luntas libera ad dissentiendum: ergo necessitabitur
quoad exercitium. Item tunc remoto auxilio gratiæ
non peccaret voluntas consentiendo tentationi, quia
necessitaretur omnino ad consensum, & ita auxilium
gratiæ non esset necessarium ad non peccandum:
imò talis auxilij denegatio certior esset peccati excu-
satio. Hæc autem omnia sunt contra intentionem
Pauli, & Sanctorum Patrum dicentium, legem sine
gratia augere potius peccatum, quàm tollere, vel im-
pedire, vt in argumentis primæ sententiæ diceba-
mus. Vnde nullo modo negari debet, quin homo cō-
sentiendo tali tentationi peccet iuxta materiæ quali-
tatem, quamuis cum solo concursu generali relin-
quatur, quia simpliciter liberè cedit tentationi, cum
tentatio non necessitet voluntatem, quamdiū iudi-
cium rationis non absorbet, vt est communis Theo-
logorum consensus cum D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 2. & 3.
& est sententia Anselmi loco supra citato, & illam er-
iam probant Augustini testimonia adducta in prioris
sententiæ confirmationem. Eodemq; modo ait lib. de
Spirit. & Liter. cap. 31. non obitante extrinseca vi, aut
suaione, esse in potestate voluntatis facere, & non fa-
cere. Idem q. 24. in Numer. Ita ergo defendenda est
necessitas gratiæ ad vincendam grauem tentationem,
vt ante gratiam supponatur vera libertas ad peccan-
dum, ideoq; dum liberum arbitrium tentatione vin-
citur, peccare, licet absit gratiæ auxilium. Et hic re-
uera est sensus Patrum, alioqui non satis contradice-
rent Pelagio, nec postularent auxilium ad non peccan-
dum, sed vt non necessitet voluntas. Quod etiam
satis probant omnia, quæ adduximus.

Hinc ergo dixerunt alij, hanc necessitatem gratiæ
ad vincendam tentationem grauem non esse impo-
tentiam antecedentem in voluntate, sed consequen-
tem, & coexistentem in Dei præsentia, id est, indige-
re voluntatē tali auxilio, non quia absolutè non pos-
set tentationem vincere, sed quia adeò debilis est ad
præstandum id, quod potest, vt Deus præstet, nō esse
id facturam, nisi iuuetur, quæ est necessitas, vel im-
possibilitas consequens. Vel vt alij loquuntur, non est
necessitas, quæ opponatur intrinsece insufficientiæ
ad resistendum, sed efficaciæ actualis resistentiæ, quia
licet liberum arbitrium sufficiat, de facto non est id
effecturum, nisi Deus auxilio gratiæ illi subueniat, &
quia hoc præstuit Deus, ideo in eius præsentia au-
xilium illud necessarium est. Atq; hoc modo dicunt,
liberum arbitrium non posse sine tali auxilio tenta-
tionem vincere.

Hæc verò sententia dum studet in concordiam re-
digere libertatē arbitrij cum hac necessitate, reuera
destruit assertionem positam, quam ipsamet certam
esse asserit. Probatur assumptum, quia ex illo respon-
so sequitur, liberum arbitrium per se, & sine gratia
sufficere simpliciter ad vincendam tentationem gra-
uem: ergo simpliciter potest, siue sit effecturum, siue
non, quia potestas solū dicit principium sufficiens.
Sicut homo habens auxiliū gratiæ sufficiens, simplici-
ter potest, licet nō habeat efficaciam. Sic illa necessitas iux-
ta hanc sententiam nō excludit sufficientiā; ergo est
principium sufficiens in solo libero arbitrio ad vincen-
dam grauem tentationem, antequā intelligatur ha-
bere auxilium gratiæ: ergo est simpliciter potens.
Consequens aut est contra assertionem, in qua nō de
actu tantum, sed de potestate tractamus. Est etiam
contra Concilia, & Patres contententes contra Pela-
gium,

gium, liberum arbitrium ad resistendum tentationi-
bus, ira ut non peccet, nihil, vel parum posse.

26. *Reijciuntur* a. Præterea est in illo modo explicandi hanc impo-
tiam alia difficultas, quia si liberū arbitrium simpli-
citer est potens, & antecedenter nullo modo est im-
potens ad vincendam tentationem sine auxilio gra-
tiæ absq; fundamēto dicitur nunquam id facturum,
& Deum ita præficere, & consequenter gratis, & sine
fundamento ponitur illa impossibilitas consequens.
Probatur assumptum, quia si principium est simpli-
citer sufficiens ad talem effectum absq; gratia; ergo
simpliciter possibile est, & contingens, ex tali cau-
sa prodire talem effectum; ergo etiam potuit continge-
re, vt Deus præficeret voluntatem in tali occasione
sue libertati relictam non fuisse cōsenturam pro sua
libertate, quæ ad hoc erat sufficiens; ergo necessitas
illa non est vniuersalis, neq; villa ratione, vel funda-
mento ostendi potest, in fallibile esse, vt nunquam cō-
tingat oppositum; ergo, nec est necessarium, vt Deus
præficiat, nunquam illam sufficientiam transmutam
esse in efficaciam ex sola libertate voluntatis, si reuera illi
nude sumptæ nō deest potestas sufficiens ad illū vsū.

27. Hic verò occurrunt authores ponentes hanc gratiam in sola cogitatione congrua, & habente congruitatem ex sola præscientia, propter futurum effectum, quam supra etiam congruitatem tantum consequentem appellauimus. Occurrit (inquam) & fatentur, posse quidem cōtingere, vt liberum arbitrium restitutum sit in aliqua occasione per vires solius liberi arbitrij honestæ aliqua cogitatione naturali excitati, & tunc id præscire Deum. Et nihilominus resistentiam illam non fieri sine gratia, quia iam illa cogitatio est congrua, & gratis datur. Verumtamen id reuoluimus in id, quod sæpe dictum est, hoc modo defendi gratiæ nomine, non re, neq; secundum mentem Patrum, sed magis Calsiani, & sequacium, quia illa cogitatio sola, si est merè naturalis, & ex generali cursu causari, non est gratia, sed doctrina congrua, & consequenter si cū illa sola potest cū effectu vinci tentatio, licet hoc Deus præsciat, profectò scit vincendam esse viribus naturæ, non gratiæ. Sicut Prosper dixit contra Calsianū. Si verò cogitatio illa aliquod ampliùshabet ex specialia adiutorio Dei, ruit responso, nam huius gratiæ necessitas inquiritur. Et præterea habet hic locum argumentum supra factum, quod hæc præscientia etiā in minimis tentationibus, & in quocunq; bono actu habet locum, & ita nulla differentia inter graues, & leues tentationes constituitur, nisi fortè, quod frequētius id contingit in leuibus, quàm in grauib; quod pertinet ad maiorem, vel minorem difficultatem, nō ad maiorem impotentiam. Item est simile argumentum, quod non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in natura integra, imò & in natura Angelica habet locum illa præscientia, & consequenter illa necessitas, seu impotētia; nihil ergo erit peculiare quoddam hoc in homine lapsō, quod dici non pōt iuxta doctrinam Augustini lib. de Corrupt. & grat. c. 11. & 12. & iuxta ea, quæ dicimus cap. sequenti.

28. *Decisio au-*
thoriz in di-
scipuncto 2. Dico ergo necessitatem diuini auxilij ad vincēdas
tētationes graues in naturalapsa provenire ex aliqua
impotentia liberi arbitrij in tali statu constituti. Que
quidem non est impotentia physica ad volendum
vel nolendum, contra tentationem, seu ad continē-
dum actum volendi, quem tētatio extorquere conat-
ur. Aliās tentatio tollerret libertatem, & induceret
necessitatem quoad exercitium, durante iudicio ra-
tionis, quod est impossibile, & contra dogma receptū
in Theologia. Est ergo illa impotentia moralis, id est,
debilitas quadam mentis, & voluntatis ad cōstanter
operandum, promouens radicaliter ex peccato origi-
nali, & proximē ex tribus defectibus infirmitate, &
ignorātia, & captiuitate relictis ex peccato. Nam ap-
petitus vehementer inclinatur ad sensibilia, quę se
fortius & facilius mouent, tanquā magis propinqua
& proportionata sensui. Intellectus vero suis viribus

relictis vix consequitur, & remissis, ac tardè confide-
rat superiores rationes, quibus voluntas mouēda est
ad tentationem sine peccato superandam. Quibus
duobus impedimentis adiungitur instigatio dæmo-
nis, cui fortassis ratione lapsus humane nature, maior
quædam licentia in homines data est. Ex his ergo o-
mnibus præsertim simul sumptis, quando grauius
virget, oritur in homine quædam impotentia resi-
stendi constanter tentationi, nisi à superiori iuuetur.
Ita rem hanc explicat Bellarm. lib. 5. de Grat. & liber.
arbitr. cap. 5. ad 3. in prima solut. quæ sine dubio me-
lior est. Sic sentit Vega dicta q. 12. & in reidem dicit
Molina.

Estque conientaneum antiquis Patribus, qui & lib-
bertatem ad non peccandum vrgente tentatione in 89.
voluntate etiam carente spiritu gratia admittunt, Stans Pa-
impotentiam resistendi simul illi tribuunt, vt constat propheth
ex locis Chrysoft. & Prosperi supra adductis. Et in hac
debilitate ex peccato originali contracta fundatur,
quoties dicunt si Deus in tentatione hominem dese-
rat, necessa-^{re} id ruere, vt ex Innocentio supra retuli, &
idem habet Gregorius in Psalm. 3. Pœnitent. in fine.
Item non solum in homine destituito gratia, sed etiã
in minus adiuto, quàm grauitas tentationis requi-
rat, eandem impotentiam agnoscunt, vt ex Prospero
cap. 35. contra Collator. supra notauimus, & sumitur
ex illo dogmate, quoddetiam homo iustificatus non
potest cum communi auxilio constanter resistere tẽ-
tationibus præsertim grauib. Quod tradit Cœle-
stinus dicta Epist. cap. 6. vbi licet indefinitè loquatur
de tentationibus, tamen indicat in singulis saltẽ gra-
uib. esse auxilium necessarium, & idẽo quotidianũ
requiri, effectũ postulandum, sicut in oratione Domi-
nica petitur.

30.
Obiectio
contra de
destino

Cōtra hanc verò explicationem obstat, quia quod non est physicè impossibile, sed tantum moraliter, nõ est simpliciter impossibile, sed potius difficile, nõ de contingere potest, contrarium interdum euenire. Ita enim Aristotel. 1. de Cœlo cap. 11. distinxit impossibilibus dupliciter dici, aut quia fieri non potest, aut quia non facile, nec citò, nec benè fieri potest. Illud autem dicitur impossibile priori modo alicui causæ, quod in eius potentia physica non continetur. Quando ergo talis potentia non deest, licet dicatur moraliter impossibile, reuera solum est difficile, & idè oppositum interdum euenire non simpliciter repugnat: ergo si impotentia voluntatis ad vincendam temptationem grauem solum est moralis, solum est difficultas quædam. Quod quidem coactus vi argumenti videtur fateri Anselmus lib. de Liber. arbitrii. cap. 6. & libro de Concordia. p. vlt. versus finem. At verò hoc nullatenus videtur concedendum, quia inde sequitur, alioquin quando posse totam aliquam temptationem grauem vinci, ita vt homo non peccet, sed integrè seruet præceptum sine auxilio gratiæ: sequitur etiam, gratiam non esse necessariam simpliciter, vt possit vinci tentatio, sed vt facilius possit: vt rumque autem videtur accedere ad Pelagianum errorem, effugiarum consentaneum Concilij, & Patribus damnantibus Pelagium. Quamuis enim non expresse loquantur de singulis, & determinatis temptationibus ita grauibz, nihilominus si omnia, quæ dicunt attentè considerentur, illas etiam includi censent sub impotentia liberi arbitrii lapsi ad vincendas tentationes.

Solutio ex
Anselmo. non
satisfaciens.

Dico ergo etiam in latitudine impotentiae moralis
aliquid esse posse de obiecto simpliciter impossibile,
id est, quod nunquam contingat, à tali causa sibi permi-
ta euenire. Vnde non semper impossibile physice, &
moraliter in hoc distinguuntur, quòd illud nunquam
euenit, hoc aut inrerudum accidere contingit, sed for-
malis differentia in praesenti materia est, quia ad pri-
mum impossibile non est in agente potentia physica:
ad posterius aut impossibile non deest physica potentia,
& nihilominus effectus, seu obiectum tot potest esse
difficultatibus affectum, vt nunquam fiat à tali po-
tentia

tentia vniformiter, & sine defectu, nisi vel potentia iuuetur, vel difficultates tollantur. Et quando tale est hoc impossibile, vt nunquam à tali causa sic affecta eueniat, dicitur simpliciter impossibile respectu illius, quia absoluta possibilitas non dicitur respectu causæ physicæ nuda sumptæ, sed vt spectata cum circumstantiis, sine quibus nunquam ita operabitur.

32. *Exemplum declaratur.* Possumus exemplis rem hanc declarare. Primum sit supra positum, quia iuxta Christi sententiam impossibile est, quin scandala aliquando eueniant. Cum autem scandalum non detur, nisi per actionem liberam, & peccaminosam, vt verba à Christo subiuncta declarant, *Vt autem homini illi, per quem scandalum venit, sit, vt non desit potentia physica ad vitandum quodlibet scandalum; ergo necessitas illa, per quam veniunt scandala, & impotentia illi opposita est tantum moralis, & nihilominus talis est, vt nunquam deficiat.* Hierony. etiam in epist. ad Ctesiphontem, illud censet esse simpliciter impossibile, cuius oppositum nunquam euenit, etiam si per actus physice posibles, & liberos euitari posset, vt est hominem nunquam peccare. Quod reperit Hieron. lib. 3. contra Pelagian. parum à principio, exemplis, & confirmat, dicens. *Hoc & nos dicimus posse hominem non peccare, si velit.* Ecce physicam potentiam, de morali vero impotentia subiungit. *Pro tempore, pro loco, pro imbecillitate, &c.* Vique ad illud. *Sic humana conditio, si paululum remisit, dicit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Ecce impossibilitatem moralem, de qua iterum in fine cum dixisset, in nostra esse potestate peccare, vel non peccare, ad bonum, vel malum extendere manum, subdit. *Nec quia ad breue possum, vtique etiam moraliter, coges me, vt possum iugiter, vtique moraliter. Possum ieiunare, vigilare, &c. Nunquid in perpetuum?* Sic ergo multa absolute, seu indefinite sumpta sunt simpliciter impossibilia, non quia desint causæ physicae, à quibus prouenire possunt, sed quia nunquam à talibus causis integre, vt sic dicam, & totaliter eueniunt propter inconstantiam earum, vel impedimenta, quæ in vna, vel alia occasione non desunt. Sicut etiam non desit in manu potentia physica, vt describendo circulum, perfectum illum faciat, nunquam tamen ita illum perficit, nec est possibile simpliciter loquendo, quin in vna, vel alia parte deficiat: item non est impossibile physice loquendo, sepius iactatus talis, seu testis, eosdem semper numeros reddere, seu eandem figuram, est tamen moraliter impossibile simpliciter, id est, quod nunquam ita contingat, quia conditio rei contingentis, & fortuitæ id non patitur.

33. *Applicatio exempli.* Ad hunc ergo modum dicimus, esse moraliter impossibile vincere tentationem grauem sola libertate in hoc statu naturæ lapsæ, quia licet libertas non desit, etiam si gratia deserat hominem, nihilominus ita impotens est ad resistendum graui tentationi, vt non contingat constanter & sine peccato id facere. Quod imprimis colligimus ex testimonijs adductis, nam hæc doctrina maiori ex parte auctoritate niti-tur. Deinde accedit experientia, & cōmunis omnium fidelium sensus. Quis enim est, qui in seipso non experiat, quam facile tentationibus succumbat, præsertim grauib. si suis viribus relinquatur? Aut quis est, qui adeo de se presumat, vt in tentatione graui, si illam vincere cupit, non statim ad Deum recurat, & auxilium tanquam sibi necessarium ad resistendum postulet? Denique potest ratione declarari, quia licet voluntas libera sit, pendet tamen multum in vsu libe-ratis ex consideratione, & attentione intellectus, & ex inferioris appetitus affectione, quæ multum mouet, & post se trahit voluntatem, & hinc fit, vt vrgente tentatione, & homine sibi relicto, vel intellectu non satis applicet, vt attendat, & consideret, sicut moraliter necessarium est ad resistendum, vel certe vt licet aliquando attendat, non multum in eo iudicio insit, sed tepide se gerat, propter impetum passionis, & aliquando potest tanta esse passio, vt et-

Pars I.

iam contra actuale dictamen rationis voluntas eli-gat. Grauis autem tentatio omnibus his modis solet vrgere, & ideo si insit, infallibiliter hominem gratia non adiutum deiciet.

Explicabiturque hoc facilius, & melius, si attendamus, omnem tentationem grauem includere aliquam temporis moram, & perseverantiam, nam si vno tantum momento temporis tentatio daret, non est im-buitur simpliciter grauis, quantumvis intensa vi-deatur, dummodo potestatem, & physicam, & mo-ralelem considerandi, & deliberandi relinquat. Nam si hanc potestatem auferat, vel perturbando vsu rationis, vel omnino præueniendo eius aduertentiam, vel saltem impediendo perfectam deliberationem, & moralem potestatem illam habendi: in his casibus non poterit quidem voluntas tentationi resistere, contra illam actu absoluto nitendo, verum in hoc, vel nihil peccabit, vel saltem non grauitur, quia sine potestate morali deliberandi, motus voluntatis non potest esse peccatū mortale, sed vel erit motus primò primus, si nulla adsit aduertentia, nec potestas delibe-randi, & ita nullum erit peccatum, vel ad summum erit motus secundò primus, & culpa venialis, si ali-qua aduertentia rationis intercedat sine potestate morali sufficienter aduertendi, & deliberandi. In præsentem autem agimus de tentatione, quæ relinquit sufficientem aduertentiam rationis ad plene delibe-randum, si homo velit mentem applicare, & de hu-iusmodi tentatione dicimus, tollere potestatem mo-ralelem illi resistendi sola libertate, sine auxilio gratiæ, quamvis non tollat libertatem ad non consentien-dum pro quolibet determinato instanti illius tem-poris, in quo tentatio durat, quandoquidem in quo-cunque momento homo consentiat, grauitur peccat, vt ostensum est. Et ideo talis tentatio non tollit po-terestatem physicam, vel moralem pro singulis instan-tribus, quia in nullo illorum necessitatur voluntas quoad exercitium, vt est etiam probatum. Nec im-potentia moralis potest spectari respectu alicuius in-stantis determinati, tum quia nulla est proprietas in voluntate, vnde illa impotentia proueniat pro sin-gulis instantibus per se consideratis, tum etiam, quia aliàs in tali casu auxilio gratiæ destituta non peccaret mortaliter cedendo tentationi, quia ad peccandum mortaliter necessaria est potentia moralis vitandi peccatum, saltem pro eo tempore, vel momento, in quo peccatur, quia debet actus esse humanus.

At vero respectu totius tentationis, licet potentia 35. physica non desit, nihilominus de potentia morali est longe diuersa ratio, quia liberum arbitrium natu-ralia sua est valde mutabile, & ideo tentatio, & passio contraria faciunt, ne perseveranter possit attendere quantum oportet ad resistendum. Atque hæc neces-sitas sufficit, vt simpliciter non possit homo totam il-lam tentationem vincere. Atque hunc modum ex-plicandi hanc impotentiam colligo ex Basil. Homil. *Quod sine diuina gratia resistere Satana nemo possit*, quæ habetur post librum de Baptismo, vbi in principio sic ait. *Frustra inflati putant libero se arbitrio peccati occasiones inanire posse, quod per solum crucis mysterium cassatur. Libe-rum enim illud, quod in potestate hominis est, arbitrium, in eo situm est, vt velit, vel noluit resistere diabolo non enim vt omni-no hoc possis potentiam habes, quæ affectionibus carnis domi-neris. Nisi enim Dominus custodierit ciuitatem, &c.* quod la-te prosequitur semper ostendens impossibilitatem hanc consistere in constantia, & perseverantia resi-stendi. Hoc videntur sensisse omnes Theologi, qui as-serunt, posse hominem seruare vi libertatis quod-cunque præceptum legis naturæ, & vitare peccatum illi contrarium ad breue tempus, licet non omnia, neque longo tempore, & loquuti sunt indistincte, siue tempore tentationis, siue extra tentationem vrgentem, quia ratio libertatis, in qua nitentur, eque procedit in omnibus peccatis in particulari sumpris in vtroque tempore. Sed est valde considerandum,

D d

vnum

34. *Progredditur explanatio, quod momentanea tentatio non sit grauis.*

35. *Longius ta-men poten-tiam mora-lem resiste-re superat.*

vnum tempus esse breue, quando non est tentatio vehemens, quod erit longum ad perseuerandum, interueniente forti tentatione, & ideo licet modico tempore, vel pro certis instantibus possit arbitrium resistere, nihilominus si tentatio ita duret, vt simpliciter aestimari possit grauis, non poterit liberum arbitrium sine gratiæ auxilio illi simpliciter, & sine lapsu resistere, quod in sequentibus capitulis tractando de multitudine præceptorum, & de dilectione Dei amplius explicandum est.

36. *Ad opposita sententia m. 1. hores nu. 1. 2. 3. Error opposita sententia.*

Tandem ex his non erit difficile ad ea, quæ in fauorem contrariæ sententiæ adduximus, respondere. Nam ex authoribus, qui pro illa allegantur, illi valde errarunt, qui absolute asseruerunt, posse hominem lapsum viuere longo tempore sine peccato mortali, contra legem naturalem solis viribus liberi arbitrij, contra quos c. 20. disputauimus. Illi vero, qui dixerunt, posse hominem vincere tentationem grauem sine gratia, loquuti sunt de tentatione graui intensiue (vt sic dicam) nulla alia duratione in ea spectata, quam nos simpliciter grauem non reputamus, vel loquuti sunt comparatione tantum facta ad singula momenta determinate sumpta, non vero de victoria totius tentationis simpliciter, & absolute, vt clarius, quam alij, Molina declarauit. Anselmus autem, si atente legantur, quæ in vtroque loco dicit, loquitur de libero arbitrio, non nudo, sed vt adiuto per gratiam ad operandum bonum, & ideo nihil ad præsentem causam facit.

37. *Solutio rationis oppositæ in n. 4. confirmatio in n. 5.*

Ad rationem autem principalem respondetur, eam solum probare, etiam secluso auxilio gratiæ, manere liberum arbitrium ad non peccandum tempore tentationis, non tamen probat, habere etiam potestatem ad constanter, & strenue dimicandum toto tentationis tempore, Et hoc etiam solum probant tres confirmationes ibi adductæ, & quæ in illis citantur. Solum quod in fine tertie confirmationis dicitur de homine existente in gratia habituali declaratione indiget, nam in illo etiam est libertas contra tentationem, non tamen moralis potestas pro graui tentatione, nisi actualiter iuuetur, vt infra tractabitur. Quomodo autem hæc impotentia moralis non repugnet libertati, iam declaratum est, quia non consideratur respectu determinati effectus, vel momenti, pro quo necessitur voluntas, sed absolute respectu totius tentationis confuse sumptæ, cum tamen libertas non confuse, sed in puncto definito exerceatur. Vnde hæc impotentia non est per determinationem potentiæ ad vnum, quæ opponitur libertati, sed per inconstantiam, & infirmitatem operantis, quæ non libertati, sed constantiæ, & fortitudini opponitur.

38. *Solutio 4.*

Ad vltimam confirmationem respondetur negando consequentiam, est enim valde diuersa ratio inter motiua sensibilia, & humana, quæ interdum homo sibi proponit ad toleranda alia mala, vel superandas difficultates propter talia bona vel obtinenda, vel conseruanda, & ea motiua, quæ idem homo suo discursu, & sine iuuamine gratiæ ad vincendam tentationem inducentem ad peccatum, potest efficaciter considerare, & sibi proponere. Quam differentiam notauit August. lib. de Patientia cap. 17. cum enim in 16. eandem obiectionem fecisset, respondit. Quia hæc dicunt, non intelligunt, & quemque iniquorum tanto esse ad quacunque mala perseueranda duriores, quanto in eo maior est cupiditas mundi, & quæq; iustorum tanto esse ad quacunque mala perseueranda fortiores, quanto in eo maior est charitas Dei. Sed cupiditas mundi inuitum habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex incuria voluntatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis: charitas autem Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, &c. Et hinc infert, patientiam mundi esse ex nobis, patientiam vero iustorum esse ex Deo. Et inde sumptus videtur canon. 17. Concilij Arausiacani, 2. Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem Christianorum charitas Dei facit, &c. Sic ergo nos dicimus, victoriam tentationis, vel

alicuius mali propter aliud temporale bonum posse esse ex nobis, quia cupiditas illius boni ex nobis incipit, & humana consuetudine radicatur, victoriam autem tentationis solum propter non peccandum, non posse esse ex nobis, quia affectus ille non peccandi non potest esse in nobis perfectus, & efficax, nisi ex Spiritu Sancto.

Dicit forte aliquis, licet affectus efficax non peccandi simpliciter, non possit esse nisi ex charitate, nihilominus, affectum non peccandi in hac occasione, & hoc genere peccati esse posse absque charitate, & absque alio motiuo supernaturali ex solo affectu alicuius naturalis virtutis, vt castitatis, vel iustitiæ, qui potest à nobis esse, sicut dictum est de bono actu naturali; ergo quoad hoc procedit obiectio, & discrimen non assignatur. Respondeo, etiam in hoc versari cum proportionem discrimen positum, quia affectio voluntatis ad temporalia, & sensibilia bona propter humanum commodum incipit à cupiditate sensibilibus, & fit suauis ex dilectione etiam sensibilibus, & ideo facile firmatur consuetudine, nam, vt dixit idem Augustinus eodem libro cap. 24. Quando voluntas suauis cupiditate rapitur, quanto inuidius estimat, quod habere, vel conseruare cupit, tanto tolerabilius perfert, quod nimis sibi est ad perseuerandum, quam aliud ad patiendum. Quicquid enim (inquit) illud est, ex creatura est, cuius nota voluptas est, quodammodo enim familiari contactu, atque connexu ad experendam eius suauitatem adiacet amanti creaturæ amata creaturæ. Et prosequitur in cap. 25. dicens, Voluntas autem creatoris, de qua scriptum est. Et torrente voluptatis tue potabis eos aliterius generis est, &c. Idem ergo nos dicimus de voluntate vitandi peccatum in graui tentatione ex affectu honestatis, nam talis affectio non incipit ex sensu, nec voluntas honestatis sensu percipitur, imo ordinariæ sensui repugnat, & ideo rara est talis affectio ex vi solius naturæ, & nõ firmatur consuetudine, nec fit suauis sine interuentu auxilij gratiæ, ac proinde per se non sufficit ad vincendam grauem tentationem sine eiusdem gratiæ auxilio. Et hanc rationem indicauit sæpe August. vt videre licet libr. 2. de Peccator. merit. cap. 17. & lib. 2. contra duas epist. Pelagian. capitulo nono, & de Spirit. & liter. capit. tertio.

Denique ad exemplum de hæretico, qui mortem sustinet pro aliqua veritate fidei, quam suo modo credit, respondeo, etiam si fortasse id faciat ex libertate sua absq; auxilio gratiæ, nullum inde argumentum sumi ad eum, qui cum sit catholicus, martyrium sustinet pro eadem veritate. Alioqui illo argumento probaretur, non solum posse liberum arbitrium sine gratia vincere tentationem grauem contra præceptum naturæ, sed etiam contra præceptum supernaturalis, quod Pelagianum est. Est autem clarum discrimen, nam hæreticus ita moritur pro veritate fidei, quam credit, sicut pro suo errore, & ita non suffert mortem pro veritate catholica, vt catholica est, sed vt ab ipsa creditur propter aliqua humana motiua, vel propter pertinaciam in proprio iudicio, quod præfert alijs humanis incommodis, etiam morti propter firmatam consuetudinem, etiam prauam ex parte modi, licet ex parte materiæ contingat, non esse malam. Catholicus autem quando pro vna veritate moritur, virtute totam fidem catholicam proficitur, quia non potest id facere sine firmo affectu supernaturali ad catholicam veritatem. Et ideo hic fere versatur idem discrimen, quod proxime ex Augustino notatum est. Vnde addimus, si contingat, hæreticum ex aliquo pio affectu ad Deum, vel ad aliquam rem diuinam mori pro aliqua veritate fidei, quam credit, etiam illud non facere sine auxilio speciali gratiæ, quia & illud habere potest, licet sit hæreticus, & ille affectus concipi non potest ex sola ratione, & libertate humana. Et sic dixit August. libr. de Patient. capit. 27. Si hæreticus credat, qui negauerit Christum, æterno supplicio esse puniendum, & pro ista fide

Cap. XXV. Vtr. homo in statu naturæ integræ totam legem seruare, &c. 315

fide supplicium perferat, bene agere, ac *proinde*, ait, *negandum non est hoc esse donum Dei*. Quale autem sit hoc donum non declarat, sed solum ait, *Intelligendum est, alia esse Dei dona filiorum illius Hierusalem que sursum libera est, mater nostra, in quo significat, non esse auxilium supernaturalis ordinis, licet sit supra communem cursum naturæ, & ex speciali prouidentia datur.*

Ad ultimam confirmationem in primis nego, posse aliquam tentationem grauem, etiam contra præceptum negatiuum vinci sine actu positio voluntatis volentis non facere id, ad quod tentatio inducit, tum quia probabile est, non posse dari puram omissionem perfecte voluntariam sine actu positio, quod saltem moraliter verum est, tum maxime, quia tempore grauis tentationis, si voluntas nolit superari, necesse est, vt aliquid faciat, vel directe se se opponendo tentationi per affectum contrarium, vel recurrendo ad Deum per orationem, vel applicando intellectum ad sanctas cogitationes, quæ contineant affectum, ne tentationi consentiat. Alioquin si voluntas tunc veluti dormitaret, & nihil ageret, eo ipso videretur se morali periculo exponere, & consequenter peccaret. Præterquam quod videtur plane impossibile habere, tunc firmum affectum resistendi, & non consentiendi, & nullo modo illum explicare, aut exercere. Igitur talis resistentia non sit sine auxilio generali, & ita cessat obiectio. Secundo responderi potest, dando, vel permittendo antecedens, nimirum, quod voluntas possit resistere solum non agendo, quo posito, necessario sequitur, vt possit resistere sine concursu generali requisito ad volendum, vel positum uolendum, quia ad non agendum, vt sic, non est necessarius concursus generalis: nam potius ad non agendum necessaria est carentia actualis concursus, cum ille nihil aliud sit, quam eadem actio, vt à Deo procedens. Hoc ergo permisso, adhuc neganda est consequentia, quia auxilium speciale necessarium ad vincendam tentationem, est antecedens, seu præueniens voluntatem, vt non consentiat. Vnde si voluntas non consentiat, positum uolendo non operari, tunc speciale auxilium ad non consentiendum prius datur, quam concursus generalis ad illam voluntatem, ideoque licet fingamus, voluntatem contineri per puram suspensionem actus, adhuc necesse est, vt præcedat auxilium speciale, quod absolute datur ad confortandum hominem, ne consentiat, quocunque modo id facere, seu non facere possit, aut debeat. Illud autem auxilium potest esse sine concursu, aut per aliam negationem, scilicet, non permittendo vt tentatio crescat, vel etiam per positum actionem ex parte intellectus, immitendo efficacem aliquam considerationem, quæ contineat voluntatem, vel in voluntate ipsa immitendo timorem, vel quid simile, quod non sit proprius actus humanus, sed quasi passio quædam immixta à Deo apta ad continendam voluntatem, quocunque modo consensum suum contineat.

CAPVT XXV.

Vtrum homo in statu naturæ integræ totam naturæ legem in quacunque occasione, & omni tempore sine auxilio gratiæ seruare, omniaque graui peccata vitare potuisset?

Supponimus quæstionem esse de lege mere naturali, & de modo implendi illam consentaneo rationi tantum naturali, vt excludamus omnem modum supernaturalem, qualis est, implere ex charitate, vel meritorie, vel alio simili: in modo autem illo, quem naturalem vocamus, includimus, non solum

Pars I.

agere bona, sed etiam bene moraliter ex circumstantijs ex eadem lege naturæ ad honestatem actus necessarijs. Vnde non tractamus de victoria tentationum perfecta, & fructuosa ad vitam æternam, sed solum de sufficienti ad non peccandum, quam alij resistentiam appellant. Sic igitur tria in titulo quæstionis includimus scilicet, facere, quæ lex naturalis iubet, & non peccare contra illam longo tempore, & omnes tentationes illo tempore occurrentes vincere. Quia vero hæc videntur inuoluere perseverantiam, est consequenter aduertendum, nunc non esse sermonem de perseverantia in gratia, neque de dono ad hoc requisito, sed solum de perseverantia in honestate naturali. Et quia hæc quæstio in omnibus statibus naturæ humanæ locum habet, & in singulis habet proprias difficultates, sigillatim de illis tractatur;

Igitur de homine in natura integræ dixerunt aliqui, non potuisse longo tempore vitare omnia peccata contra legem naturæ sine superaddito auxilio gratiæ. Solet pro hac sententia referri Gregorius in 2. dist. 29. quæst. 1. art. primo, tamen si attentè legatur in fine conclusionis secundæ, respondendo ad obiectionem incidentem, & conclus. 3. aperte docet contrarium. Dicit enim in illo statu non fuisse illam motionem necessariam, quam in homine lapsus posuerat in distinct. 28. Addit vero indiguisse gratia habituali hominem in illo statu, etiam ad seruandam legem naturæ. Quod potest habere sensum bonum, vt infra dicam. Refertur etiam Abulensis in c. 19. Matth. q. 178. tamen, vt supra dixi, ille ambigue vtitur nomine gratiæ actualis, & potius videtur in sententiam extreme contrariam inclinare, vt de homine lapsus dicam. Proprie ergo sententiam hanc videtur docere Capreolus in secund. distinct. 29. q. 1. art. 1. conclus. 3. & 4. respondendo ad argumenta contraria, & Hispanensis ibid. art. 3. notab. 6. Qui hanc gratiam in illo statu explicare videntur per specialem inspirationem, & illuminationem, non per physicam motionem supra impugnatam. Hos authores imitari profitentur aliqui Moderni, sed re vera solum in voce cum illis conueniunt, quia tantum requirunt congruam cognitionem, alioquin mere naturalem.

Fundamentum huius sententiæ præcipue sumitur ex Concilio Arausico. cap. 19. dicente, etiam in statu innocentie indiguisse hominem gratia ad perseverandum. Idem supponit Gelasius Papa in Scripto contra Pelagian. hæretum, quod habetur tomo primo, Epistol. Pontifici inter Epistol. 5. & 6. Gelasij, ubi sic inquit, *In ipsis primis hominibus, dum sua nimium felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes, non orando, quod vique nusquam fecisse referuntur, nec de perceptis gratias referendo, nec vt eadem intemerata durarent, simpliciter implorando, in columas constare nequeunt.* Idem tradit Augustinus epistol. 106. & libro de Correptis & grat. cap. 11. & sequent. & lib. de Natur. & grat. c. 48. quod etiam sentit Prosper contr. Collator. cap. 18. dicens, tale recepit Adam liberum arbitrium, vt si auxiliante sibi Dominum non desereret posset in bonis, quæ naturaliter acceperat perseverare, quia vellet, ubi auxiliante Dominum requirit. Imo in hoc etiam loquendi modo Faustus imitatus est Augustinum lib. 1. de Grat. & liber. arbitr. cap. 1.

Secundo quia alijs potuisset Adam vincere tentationem serpentis suo libero arbitrio absque auxilio gratiæ; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia præceptum illud naturale erat, id est de actu, vel potius omissione, & abstinentia mere naturali. Minor colligitur ex Gelasio Papa in loco allegato quatenus dicit, fuisse Adamo necessariam orationem ad vincendam illam tentationem, & ideo cecidisse, quia de se confusus ad Deum non recurrit. Eandem gratiam postulat August. in Enchirid. cap. 106. & epistol. 106. & 14. de Ciuit. c. 27. Et simili modo loquitur de casu Angelorum lib. 12. cap. 9.

Dd 2

Tertio,

5.
Tertium.

Tertio, quia quantumcunque esset natura integra, semper ex parte intellectus esset exposita varijs cogitationibus, quae interdum poterant efficacius ad malum, quam ad bonum inclinare, & consequenter poterat habere adiunctam sufficientem inconsiderationem ad peccandum. Ex autem cogitationes non sunt in potestate hominis etiam in natura integra, quia antevertunt libertatem, unde nisi esset aliquis, qui illas dirigeret, interdum in vna, vel alia occasione ad peccatum traherent; ergo necessaria erat gratia Dei humanas cogitationes dirigentis, & gubernantis.

6.
Assertio communis affirm.

Nihilominus assero, in integra natura potuisse hominem facile, diuque seruare totam legem naturae absque vilo lapsu, illi soli contrario. Hæc est communis sententia Theologorum in 2. dist. 14. vbi Magist. c. 4. & D. Thom. q. 1. ar. 4. ad 1. Bonauentura, art. 1. q. 2. Richard. art. 1. q. 1. & alij tum ibi, tum etiam dist. 28. præsertim Durandus q. 3. & Gab. Item Alenf. 2. p. quæst. 90. in 2. Sumitur etiam aperte ex D. Thoma dicta. q. 109. art. 4. & 8. Caieta. & Conrad. & alijs eiusdem locis, Soto 1. de Natur. & grat. cap. 6. Vega lib. 12. in Trident. c. 21. & Bell. lib. 1. de Grat. primi hominis.

7.
Eius probatio.

Probatum primo, quia difficultas, vel impossibilitas seruandi legem naturae absque gratia, quæ nunc est, ex peccato originali orta est; ergo in statu naturae integræ non fuisset, nam si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio negationis. Agimus enim de causa adæquata. Sic enim recte inferimus secundum fidem, in statu innocentiae fuisse potestatem nunquam moriendi, quia mors per peccatum introducta est, ad Roman. quinto. Antecedens autem habetur ex Concilio Arausico. cap. ultimo, vbi dicitur, per peccatum fuisse ita attenuatum, & inclinatum liberum arbitrium, ut neque diligere Deum, sicut oportet, neque propter Deum operari possit. Maxime vero id docet Augustinus lib. de Perfect. iust. c. 4. respons. 9. & lib. de Corrupt. & grat. cap. 10. vbi ait, facile fuisse homini in illo statu perseuerare sine peccato, & cap. 11. dicit, non indiguisse illo adiutorio, quo indiget, qui nunc clamat, *Quis me liberabit a corpore mortis huius*, & cap. 13. dicit amissam quodammodo fuisse libertatem non peccandi, quæ tunc erat, Et ideo, ait, maioribus donis remansit adiuvanda infirmitas. Et libr. de Bono perseuer. cap. 7. clare constituit differentiam, quia tunc posset non peccare per liberum arbitrium, quod nunc non potest & lib. de Natura. & grat. cap. 50. & 55. & lib. 14. de Ciuitate cap. 11. & lib. 1. Hypognoftic. in eodem sensu dicit, amissam esse per peccatum Adæ possibilitatem non peccandi. Similem doctrinam habent Prosper ad 5. obiect. Vincent. & in lib. Sentent. regul. 152. Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 12. & 13. & Bernard. libr. de Grat. & liber. arbit. Quæ quidem omnia licet varijs modis ab alijs authoribus explicentur, re vera non possunt habere alium legitimum, & accommodatum sensum. Quia libertas ad non peccandum in quocunque actu per se spectato, vel in quocunque determinato momento non est amissa per peccatum, nec necessitas opposita est contra dicta per illud; ergo oportet intelligi de necessitate respectu totius legis, & de impotentia ad vitandum omnia peccata contra illam, vel vincendas similes tentationes absque gratia; ergo erat illa potestas ante peccatum in libero arbitrio saltem respectu legis naturalis.

8.
a. Probatio.

Ratione probatur tam assertio, quam hæc doctrina Patrum, quia in natura integra non deficiebat principium per se necessarium, ac sufficiens ad seruandam totam legem naturæ, & deinde non erant impedimenta, quæ notabiliter difficilem redderent illam obseruantiam absque peccato pro diuturno tempore; ergo erat simpliciter possibilis per vires liberi arbitrii. Consequentia profecto per se nota videtur, quia quod per se, & ex proprijs principijs est possibile, & ex impedimentis, aut hostibus extrinsecis non fit nimis difficile, aut graue, facile potest, non solum

fieri, sed etiam durare, & longo tempore frequentari talis autem erat in illo statu obseruantia mandatorum naturalium, & victoria tentationum, seu peccatorum contra illa, ut in antecedente sumptum est. Ergo de illatione dubitari non potest. Maior item euident est, quia tota lex naturæ obseruatur per actus naturalis ordinis, quorum principium per se sufficiens ex parte intellectus, est naturale lumen rationis, quod in illo statu erat perfectum, & ex parte voluntatis est naturalis facultas, & libertas eius; ergo ex hac parte non erat defectus. Minor autem probatur, quia in primis, neque ex parte fomitis, neque ex corruptione corporis esset tunc infirmitas illa, quæ nunc ingerit maximam difficultatem honeste operandi. Deinde ex parte intellectus non esset propria ignorantia, nam hæc etiam est pena peccati. Et quamuis esse posset aliqua inconsideratio actualis, liberum tamen, & facile esset homini non consentire, vel operari sine plena aduertentia, quia non moueretur cum animi perturbatione, neque haberet motus inuoluntarios trahentes ad obiectum malum non satis consideratum; ergo nihil erat intrinsecum, quod magnam ingereret difficultatem. Extrinseca vero suggestio demonis, si persisteret in sola materia naturali, non posset magnam difficultatem inferre, cum non posset perturbare appetitum, vel phantasiam absque voluntatis consensu, neque etiam considerationem intellectus impedire, si homo vellet attendere, prout facile posset. Multo minus posset demon hominem potius decipere ante culpam, ut in Proleg. 4. dictum est. Ac denique tantum posset tunc demon hominem per suggestionem tentare, non vero passionem aliquam excitare, aut aliam internam difficultatem ingerere.

Dicit vero aliquis, quod licet ex obiectis sensibilibus non possent tunc esse tentationes, vel difficultates graues bene operandi, nihilominus ex obiectis spiritualibus esse posset grauissima tentatio superbia, quæ sola superaret omnes, quæ nunc sunt. Ita enim dixit Ioannes Vincent. in refectione de Gratia Christi. q. 6. & ex hoc principio deduxit, durante statu innocentiae, plures fuisse homines damnandos, quam saluandos; ergo eadem ratione inferri potest, non potuisse homines in eo statu omnes similes tentationes vincere per liberum arbitrium sine auxilio gratiae. Sed in primis non recte id colligitur ex perfectione hominis in illo statu. Alias posset etiam inferri, plures fuisse Angelos reprobos, quam saluos, quia maior superbia occasio erat in Angelis, quam in hominibus integris. Deinde sententia illa est aperte contra D. Thomam. 1. p. q. 95. art. 4. ad argumenta, vbi absolute dicit, fuisse in illo statu multo facilius vincere quamcunque tentationem, quam in hoc. Præterea non semper maior excellentia infert maiorem superbiam tentationem, si lumen sit maius, & affectus sit pacatus, ut fuisset in integritate naturæ. Optimumque exemplum habemus in B. Virgine. Denique persistendo in obiectis mere naturalibus, non apparet, unde insurgeret tunc maior superbia tentatio, quam nunc patimur; imo neque equalis, quia licet bona naturalia tunc essent maiora, etiam author illorum melius cognosceretur, & facilius sine vlla perturbatione consideraretur. Hæc ergo tentatio non multum impediret tunc possibilitatem non peccandi contra legem naturalem.

Aliter alij respondent, ad priorem rationem, recte quidem probare non fuisse futuram in natura integra necessitatem antecedentem peccandi interdum ex defectu principij sufficientis, etiam pensatis omnibus impedimentis; nihilominus tamē fuisse futuram necessitatem aliquam consequentem in aliqua occasione, in qua vidit Deus, hominem non fuisse vsurum sua possibilitate. Veruntamen hæc responsio satis impugnata est ex dictis in capitulis præcedentibus. Nam illa necessitas tantum consequens non excludit absolutam potestatem, de qua disputamus. Et

Et præterea gratis asseritur debuisse huiusmodi necessitatem interuenire in omnibus hominibus illius status, vt respondendo ad tertium argumentum iterum dicam. Denique quamuis Adam fuerit tentatus in ea occasione, in qua Deus præsciuit illum consensurum, non ideo dici potest illum non valuisse resistere, siue per libertatem solam, siue per gratiam sufficienter adiuuantem. Ergo similiter licet in homine creato in integra natura sola sine alia gratia, vel cognitione supernaturali, Deus præsciret peccaturum fuisse in tali occasione per liberum arbitrium, non inde inferitur, non potuisse resistere; imo potius sequitur, potuisse saltem physice: & quia de multis etiam potuit Deus præscire non fuisse peccaturum in simili occasione, recte etiam colligitur, omnes potuisse etiam moraliter sine vlla propria gratia adiuuante omnia peccata legi naturali contraria vitare.

Argumenta vero in contrarium facilem habent solutionem. Nam testimonia, quæ in primo asseruntur, tractant de adiutorio necessario ad perseuerandum in gratia, quod nos fatemur, etiam in illo statu verum gratiæ adiutorium esse debuisse, quale autem futurum esset, seu sufficeret, suo loco dicemus. Hic vero agimus de sola obseruantia præceptorum naturalium, de qua est longe dissimilis ratio. Nam perseuerantia in gratia non fit sine aliquo effectu supernaturali, ad quem est necessaria gratia, sola autem obseruatio legis naturalis, & carentia culpæ contrariæ non includit effectum supernaturalem, & ideo propriam gratiam non requirit. Si autem sermo esset de influxu Dei mouentis, seu concurrentis, & de beneficijs Dei ex generali ordine prouenientibus: sic verum est, etiam in statu integræ naturæ perseuerantiam in quocumque bono, & victoriam cuiuscumque mali Deo vt principali auctori esse tribuendam, vt sæpe dictum est.

Ad secundum de tentatione Adam, eiusque victoria, in primis dico, præceptum impositum Adæ, licet materialiter (vt sic dicam) & ex parte rei præceptæ fuerit de actione quadam, seu omissione naturali, seu corporali, nihilominus formaliter fuisse supernaturale, quatenus pendebat ex fide, & obedientia debita Deo vt gubernanti naturam supernaturalem modo, & ex hac parte non poterat seruari sine gratia. Deinde tentatio illa non fuit primo, & per se de solo cibi prohibiti, sed de appetitu similitudinis diuinæ in scientia boni, & mali; imo etiam inuoluebat, tentationem circa fidem debitam verbis Dei, & eius comminationi, ideoque mirum non est quod ad vincendam illam tentationem fuerit necessaria gratia. Neque illud pertinet ad rem, de qua tractamus, quia tentatio illa ad superiorem ordinem gratiæ, quem deo non per illam euertere conatus est, pertinuit. Accessit, quod Patres ibi citati de perseuerantia in gratia loquuntur, seu ad retinendam iustitiam, vt Augustinus loquitur: & similiter loquuntur de perfecta victoria, & ad vitam æternam fructuosa. Vt patet ex verbis Augustini d. c. 27. lib. 14. de Ciuit. *Adam sicerat institutus, vt si de adiutorio Dei fideret, bonus homo malum angelum vinceret.* Et infra, *Meritum bonum habens in adiuta voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate peruersa, quia, & ipsum considerare de adiutorio Dei, non posset sine adiutorio Dei.*

Ad tertium concedimus potuisse hominem in natura integra habere cogitationem inclinantem ad peccatum contra legem naturalem, prouenientem, vel ex suggestionem dæmonis, vel alterius hominis, vel ex aliquo obiecto externo excitante illam. Veruntamen talis cogitatio, quatenus esset de se in tentia, & fortis, posset facile per bonum vsum libertatis repellii, vel ad considerationem meliorem intellectum applicando, vel per voluntatem obiectum prauum sic præsentatum respiciendo, quia ante aliquem prauum voluntatis consensum non poterat passio, vel concupiscentia inordinata insurgere, quæ illi voluntatis liberæ vsum difficilem, ne dum impossibili-

Pars I.

sem redderet. Nec refert, quod talis cogitatio anteuertere posset vsum libertatis etiam in illo statu, quia anteuertere sine passione appetitus, & ideo semper maneret integra facultas voluntatis ad sustinendum actum, & applicandum intellectum ad saniores cogitationem, & ita semper maneret integra potestas vitandi similia peccata.

Veruntamen hoc non obstante concedimus, potuisse hominem in illo statu, & occasione consentire malæ cogitationi pro sua libertate. Hinc vero non sequitur fuisse gratiam necessariam in eo statu ad tale peccatum vitandum, non solum semel, sed etiam semper in vna, & eadem persona, quia ille affectus erat contingens, & fortasse in paucioribus, quantum erat ex parte causarum, ideoque facile potuisset in vna, & eadem persona, vel etiam in multis nunquam euenire: quia semper non solum physica, sed etiam moralis integra perseverabat. Probabile autem est, in magna hominum multitudine nunquam fuisse defuturum aliquem, qui a tali bono deficeret, & ita respectu totius multitudinis hominum probabile etiam est, fuisse necessarium speciale gratiæ, & prouidentię adiutorium, vt ex magna hominum multitudine nullus naturalem legem vnquam violaret. Et hoc ad summum illa ratio suadet, estque valde consentaneum mutabilitati humane libertatis suæ commissæ etiam cum illa integritate, quæ non excluderat contingentiam, ad quam veluti necessitate quadam illa varietas in affectibus sequi solet.

CAPVT XXVI.

Virum homo lapsus possit omnia præcepta naturalia diu seruare, vitando omnia peccata, & tentationes omnes illis contrarias sine speciali auxilio gratiæ.

SERMO est de peccatis mortalibus vitandis, nam de venialibus res est certissima etiam cum ordinario auxilio gratiæ non posse omnia simul vitari, vt quæstio, in libris sequentibus dicemus. Præterea tractatur quæstio præcipue de adiutorio actuali Dei, quoniam illud est, quod proxime dat vires ad operandum, an vero habitualis etiam gratia necessaria sit, in fine capituli dicemus. Aliqui ergo ex Scholasticis antiquis dixerunt, posse liberum arbitrium vitare sine gratia omnia peccata contra legem naturæ, etiam collectiue sumpta. Ita loquuntur Durand. in 1. d. 28. q. 3. & 4. & Gabr. q. 1. & Scotus q. vnica, quos aliqui interpretantur de gratia habituali, ita vt non excludant necessitatem auxilij actualis. Veruntamen frustra ita exeusantur, quia licet indistincte de gratia loquantur, & principaliter de habituali quæstionem proponere videantur, nihilominus in discursu necessitatem omnis gratiæ excludunt, & soli naturali libertati post deliberationem intellectus hunc effectum tribuunt. Vt patet ex discursu Scot. contra sententiam D. Tho. & ex Gabriele, qui non solum dicit, gratiam non esse necessariam, sed etiam sufficere naturales vires: & idem sentit Durandus. Rationes etiam, quibus hi authores vtuntur, eo tendunt, vt non fit maior gratia ad collectionem necessariam, quam ad singulos actus, vt maxime in Scoto videre licet: constat autem, eos non postulare gratiam actualem ad singulos actus. Eandem sententiam tenet Almaynus tract. 1. Moral. c. 16. Nam licet indistincte tractet de actibus bonis, in vltimis verbis loquitur de omnibus, & Scotum sequitur, Abulen. etiam in q. 178. in cap. 19. Matth. dum non maiorem gratiam requirit ad collectionem, quam ad singulos actus, in hanc sententiam inclinat, quamuis, vt dixi, ambigue de gratia loquatur. Sicut etiam D. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. & 3. vbi hanc sententiam probasse videtur.

Solent ad hanc sententiam suadendam quædam Scripturæ testimonia induci, quæ parum momenti prout loca habent suadeant.

Dd 3

Ratio.

3.
Quo pacto
sibi contra-
ria obiectio
occurrant.4.
Vera senten-
tia negans.5.
Probatur
x. Pauli testi-
monio.

habent. Vnum est illud ad Rom. 2. *Naturaliter ea, quæ legi sunt, faciunt.* Sed iam supra dixi, Paulum non dicere, facere omnia, sed indehinite, seu confuse, satisque vera erit propositio, si aliqua faciant. Aliud testimonium est illud. 1. ad Corinth. 10. *Fidelis Deus, &c.* Sed hoc potius probat, dari nobis adiutorium gratiæ, ut possumus. Aliud est illud Deut. 30. *Mandatum, quod præcipio tibi, non supra te est.* Sed quia ibi est sermo de præcepto dilectionis, dicam de illo commodius in c. 29. Præter hæc testimonia afferuntur rationes sumptæ ex possibilitate mandatorum naturalium, & ex libertate arbitrij, & præcipue vrgetur illa ratio cap. 18. insinuata, quia ex discursu per singulos actus, & occasiones, in quibus vitari potest peccatum, concluditur tota collectio, quæ omnia in superioribus tacta, & soluta sunt, & in capite sequenti dicendo de homine in puris naturalibus aliquid addemus.

Quod si contra sententiam hanc obijciantur Conciliorum decreta damnantium Pelagium, eo quod diceret, posse hominem sola libertate absque auxilio gratiæ totam legem seruare, & sine peccato diu vivere. Responderi potest primo loqui Patres de tota lege, quæ ad vitam æternam consequendam necessario seruanda est. Hæc autem lex non solum moralia præcepta legis naturæ, sed et fidei, spei, charitatis, & penitentis includit, & totam illam sic intellectam dicebat Pelagius, posse absque gratia seruari, & omnia peccata, ac tentationes omnes contra illam vitari, seu superari posse. Hoc ergo est, quod damnat Concilia, & Patres. Non vero, quod sola lex naturalis, quantum ad moralia secundum se spectata, possit absque gratia seruari. Secundo, & consequenter responderi potest, Pelagium asseruisse, non solum posse liberum arbitrium sua virtute vincere omnes tentationes quoad vitandum longum tempore peccatum, sed etiam quoad consequendum fructum vitæ æternæ, & hoc etiam modo posse totam legem naturæ seruare non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum, id est, meritorie, & ex charitate, & hoc etiam est, quod Patres, & Concilia damnant. Dicit autem Scholastici expresse distinguunt obseruationem quoad substantiam tantum, vel etiam quoad modum, & priorem tantum tribuunt libero arbitrio, & ita reijciunt errorem Pelagij: eorum ergo sententia prædictis definitionibus non damnatur, nec comprehenditur.

Nihilominus vera sententia est hominem lapsum, resistere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, atque adeo necessariam esse illi gratiam ad obseruanda omnia præcepta legis naturæ, etiam quoad substantiam eorum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 4. & 8. & q. 14. de Verit. art. 12. Caietan. Conrad. & alij scribentes in 1. 2. vbi supr. Magist. in 2. d. 26. 27. & 28. vbi frequentius Theologi, Bonau. Egidi. Richard. Greg. & Capreol. Henricus, quod lib. 5. q. 20. & quod lib. 6. q. 11. Soto 1. de Natur. & grat. cap. 22. Veg. q. 13. de Iustificat. & lib. 12. in Trid. c. 21. & 22. & omnes moderni, qui contra Lutheranos scribunt.

Probatur primo ex Paulo, nam vbi docet necessitatem gratiæ ad vincenda peccata, & seruandam legem, sepe mentionem facit legis naturalis, & difficultatem, & impossibilitatem seruandi illam magna ex parte constituit in lege fomitis, & concupiscentiæ, quæ certe præceptis moralibus, & naturalibus resistit. Hoc videre licet in epist. ad Rom. præsertim à c. 3. vnde c. 7. ait, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi menti meæ.* Per legem mentis plane intelligens legem naturalem. Vnde quod addit. *Et captiuum me ducentem in legem peccati,* etiam intelligitur de peccato legi naturali contrario, nam lex peccati, quæ est fomus, ad hoc proxime inclinatur. Act tandem exclamat. *Quis me liberabit &c.* Et respondet. *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.* Præterea cap. 8. subiungit, *Quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem.*

Nam hæc infirmitas carnis obseruantiam legis naturalis proxime impedit, & ob hanc causam solet Paulus dicere, legem fuisse occasionem peccati. Imo. 1. ad Corinth. 15. ait. *Virtus vero peccati lex,* & subiungit. *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum,* attribuens gratiæ victoriæ concupiscentiæ. Et in eodem sensu dicit. 2. ad Cor. 3. *Littera occidit, spiritus autem viuificat,* per litteram legem intelligens, per spiritum gratiam, vt late exponit Aug. toto lib. de Spirit. & liter.

Vnde c. 14. & sequentibus optime declarat, prædictas sententias Pauli intelligi non solum de lege veteri, sed etiam de lege naturali, docens, ad quamlibet eorum implendam esse impotens liberum arbitrium post lapsum, auxilio gratiæ delicturum. Primo, quia sæpe reducit Paulus impotentiam illam ad legem, *Non concupisces,* prout generaliter includit omnem concupiscentiam irrationalem, & hoc modo attribuit gratiæ Christi victoriæ concupiscentiæ. Secundo quia quod Paulus dixit ad Gal. 2. *Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est,* non minus concludit, si ad eas, *Si ex lege naturali iustitia;* ergo gratis Christus mortuus est, quam si de lege veteri illud intelligas. Tertio, quia Paulus in epist. ad Rom. non solum Iudeis, sed etiam gentibus ostendere voluit gratiam Christi esse necessariam, & ideo vtroque conuincit, quod suam legem obseruare non valuerint, sed peccatis, & concupiscentijs corruptissimi fuerint, ergo necesse est, vt sub lege non solum scriptam, sed etiam naturalem comprehenderit, quoties dicit legem non iustificare, vel hominem per se non sufficere ad implendam legem. Eandemque doctrinam habet August. epist. 86. q. 2. & lib. de Natur. & grat. c. 2. & sequentibus, & lib. de Grat. Christi c. 8. & de Grat. & lib. arb. cap. 4. & sæpe alias, & expresse Hieronymus epist. ad Ctesiphonem parum à medio.

Hinc etiam efficaciter probatur nostra sententia testimonijs Conciliorum, & Patrum, quæ supra c. 12. generaliter adducta sunt ad probandum, victoriæ tentationum esse ex gratia. In illis enim (vt ibi etiam diximus) saltem docent Concilia non posse liberum arbitrium hominis lapsi inter tot peccandi occasiones, quot in hac vita occurrunt, se immunem à peccato seruare, etiam in his, quæ ad legem naturæ spectant. Tum quia ad hæc maxime inclinatur concupiscentia, & infirmitas ex peccato relicta, ex qua huius auxilij necessitatem colligunt, vt capite præcedenti allegaui. Tum etiam quia loquuntur eodē sensu, quo Paulus, vt ex verbis eorum intelligi potest. Nam Concilium Palæstinum, in vndecimo articulo cogit Pelagium fateri, victoriæ tentationum ex adiutorio Dei provenire, vt supra relatū est ex August. epist. 106. loquitur autem illud Concilium de victoriā quoad vitandum peccatum, vt constat ex alijs gestis ab Augustino relatis in proprio lib. art. 21. à nobis relato supra lib. 6. cap. 20. & ex Conc. Mileuit. cap. 3. vbi docet, gratiam esse necessariam ad non peccandum. Verum est, hæc Concilia non dicere expresse esse necessariam ad non peccandum contra legem naturalem, nihilominus tamen multum fauent huic sententiæ. Tum quia non loquuntur de solis fidelibus, sed etiam de infidelibus, qui ordinarie non peccant, nisi contra legem naturalem, & in illis maxime locum habent prædictæ definitiones. Tum etiam quia fundantur sæpe illa Concilia non in hoc, quod peccata aliqua sunt contra legem supernaturalem, sed in lapsu naturæ humanæ, & in infirmitate, quam inde contraxit ad non peccandum, & ad resistendum demoni, etiam in his rebus, & materijs, quæ sunt contra legem naturalem, & concupiscentiæ sensibili conformes. Et hoc modo confirmat eandem veritatem Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. & 13. & Hieronym. Dialog. 3. contra Pelagian. Aug. epist. 143. & lib. de Grat. & lib. arbit. c. 11. & sequen. vsque ad 16. & optime Prosper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 23. alijs 9. in fine, & Fulg. lib. de Incarnat. & grat. cap. 16.

Atque

Atque ex his satis impugnata, & explosa est prior equalio in fauorem prioris sententiae. Nam ostensum est, licet interdum Patres loquantur de lege tota, vt includit præceptum fidei, & charitatis, nihilominus etiam loqui saepe de illa parte illius legis, quæ pertinet ad solam legem naturalem; imo interdum non de illa integra, sed etiam de particulari præcepto eius, vt de castitate, fortitudine, & similibus. Et simili modo redarguitur ex dictis posterior equalio, quia Paulus, Pontifices, Concilia, & Patres citati non solum loquuntur de obseruatione legis per bonos actus, in quibus locum habere possent interpretatio de bonis actibus pietatis, vel habentibus modum consentaneum fini supernaturali, sed loquuntur etiam de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, vt ostendimus, & specialiter sumitur ex epistola Concilij Carthaginen. ad Innocent. & ex rescripto Innocentij, & Concilio Mileuit. cap. 3. & ex locis Hieronymi, & Augustini, & aliorum Patrum, requirunt enim gratiam ad seruandam legem naturæ, ita vt sufficiat ad non peccandum contra eandem legem naturalem: ad hoc autem sufficiens actus naturales, quibus fiat substantia præcepti, vel omittatur, quod lex vetat.

Confirmari præterea potest hæc veritas ex communi consensu fidelium, quem in suis orationibus declarant, à Deo petendo, ne peccatis, vel tentationibus etiam contra legem naturalem consentiant, vt patet ex oratione Dominica, quam Cyprianus, & alij ita exponunt: ergo omnes sentiunt, se indigere auxilio gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, & vincendas tentationes illi contrarias. Quo argumento vtuntur Augustinus, Prosper, Fulgent, Hieronymus, & Africani Patres, & Pontifices in locis, & epistolis saepe citatis. Habetque argumentum hoc peculiarem vim in presenti puncto, tum quia ex oratione recte colligitur necessitas: ergo oportet, vt hæc gratia sit necessaria sicut ad integram obseruationem præceptorum, vel vt dici solet, ad totam collectionem actuum, quando ad singulos necessaria non est. Vnde supra dicebamus, ideo in singulis esse orandum, quia saltem in singulis est periculum, & incertum est, ubi erit necessitas; ergo signum est, saltem ad totam collectionem omnino esse gratiam necessariam. Tum etiam quia non solum gratia, sed etiam oratio necessaria est, & in præcepto, vt possumus sine peccato perseuerare; ergo signum est, per illam postulari gratiam necessariam ad talem effectum, sicut supra de grauib. tentationibus argumentabamur. Quod si quis obijciat, hanc rationem non habere locum in infidelibus, cum orare non valeant, quando infideles sunt. Dicendum est, imo hac ratione probari, eos in illo statu non posse implere totam legem naturalem, quia nec orare possunt, sicut oportet, ad obtinendum auxilium, quo legem impleant. Neque hoc est inconueniens, quia ex parte Dei paratum habent auxilium, & illis non deest libertas in singulis actibus, qua possint legem implere.

Tandem ratio propria huius necessitatis est, quæ de tentationibus grauib. data est. Nam ex illa resolutione sequitur hæc, quam nunc tradimus, quia tentationes graues contra præcepta legis naturæ non possunt homini mortali in hac vita deesse longo tempore, nisi peculiari Dei auxilio protegatur: sed non potest homo sine gratia, vel vnam grauem tentationem ita vincere, vt peccatum sola libertate euitet: ergo multo minus poterit totam legem naturalem diu sine peccato seruare. Veruntamen licet hæc ratio plane conuincat, supposita conditione generali presentis vite, quæ est, inter graues tentationes versari, nihilominus non est adæquata. Nam licet in longo tempore non occurreret vlla tentatio tam grauis, quæ per liberum arbitrium vinci non posset; nihilominus inter ordinarias tentationes occurrentes militans homo per solum liberum arbitrium, & rationem na-

turalem sine auxilio gratiæ non posset diu omnes illas vincere, quin saepe peccaret, & ita nec posset totam legem naturalem illo tempore seruare, nec omnia peccata contra illam vitare, vt notauimus cap. 18. Et ratio est, quia licet tunc non esset in singulis peccatis vitandis absoluta impossibilitas moralis, esset nihilominus non parua difficultas, in his maximè, in quibus tentatio saltem mediocris urget: & inde insurgeret impossibilitas simpliciter, licet moralis, in perseuerantia, & vniiformitate operandi longo tempore cum eadem integritate cauendi malitiam, & operandi honestatem. Vnde ratio facta de vnaquaque graui tentatione cum proportionem, & maiori vi potest hic applicari. Quia multitudo, & varietas occasionum, & tentationum mediocrium, quæ longo tempore occurrunt, magis augeat difficultatem constanter operandi honeste, & sine lapsu toto illo tempore, quam vnus, & eiusdem tentationis acerbitas continua per aliquot mediocre tempus eandem difficultatem ingerat, quia illa diuturna perseuerantia, & circumspectio in tanta rebus in difficultum varietate magis repugnat immutabilitati, & infirmitati liberi arbitrij effrenata concupiscentia coniuncti. Ergo si victoria vnus tentationis grauis superat moraliter vires liberi arbitrij, magis illas superat diuturna illa innocentia inter tot tentationes, etiam mediocres, de qua ratione dicemus iterum capite sequenti.

Dices. Ergo saltem ille homo, qui nec mediocres tentationes contra legem naturalem multo tempore pateretur, posset sola potestate liberi arbitrij peccata omnia contra legem naturæ vitare, eamque integre seruare. Respondeo, data hypothefi, & loquendo de solis peccatis mortalibus, posse sine incommodo consequens admitti, quia causa adæquata illius impotentia est, quod præcepta legis naturæ non implentur, nec peccata contra illam vitantur sine bello, & pugna contra tentationes præsertim internæ concupiscentiæ, vel superbiæ, quas demon sua industria augeat: ergo cessante hac causa, nihil mirum est, quod cesset actus. Illa tamen hypothefis supponit singularem gratiæ protectionem, sine qua impossibile est homini mortali, & ratione videnti sine tentationibus viuere, & ita illa obseruatio legis naturæ, & peccatorum fuga non esset sine gratiæ Dei protectione, quantum donum perseuerantiæ etiam includit. Dixi autem, loquendo de peccatis mortalibus, quia licet nulla esset tentatio grauius, vel mediocriter inducens ad peccatum mortale, etiam inter leues tentationes contra præcepta, non posset homo suis viribus diu abstinere à venialibus negligentijs, & defectibus, qui sunt veluti connaturales homini mortali. Et respectu talium peccatorum nunquam deesse possunt graues, imo & grauius tentationes, vt in libro sequenti latius dicturi sumus. Et ita nihil superest respondendum ad fundamenta contrariæ sententiæ, præter ea, quæ capite sequenti addemus.

Solet autem interrogari, quam sit certa hæc assertio. In quo omnes Theologi, præsertim moderni, docent, esse certam, & indubitatam, quia contrarium multum accedit ad errorem Pelagij. Difficultas autem est, an simpliciter sit de fide, aliqui enim affirmant propter testimonia Pauli, & Conciliorum, quæ adduximus. Ita sentit Medina ad art. 4. & 8. Diui Thomæ supra citatos, quem nonnulli moderni imitantur. At vero Soto dicto cap. 21. non putat esse de fide, quia testimonia adducta habent aliquam interpretationem non omnino improbabilem, & sequitur Torrens. libro 2. Confessionis Augustinianæ capite 3. Et indicat etiam Valent. 2. tom. disput. 8. quæstione 1. puncto 5. §. 2. quia solum vt opinionem Theologicam illam tradit. Et mihi etiam videtur, non esse simpliciter de fide, quia non inuenio expressam, & specificam Ecclesiæ definitionem huius dogmatis, sub his terminis propofici, scilicet de obseruatione omnium præceptorum legis naturæ solum quoad vitanda peccata

Negantes
posse cum
Dei gratia
vitari pecca-
ta ubi refu-
tando.

illis contraria. Definitiones autem generales supra adductæ habent euasiones supra etiam positæ, quæ licet sufficienter refellantur, non tamen ita euidenter, vt certum de fide sit, hoc particulare dogma sub illa generali definitione contineri. Ideoque satis est, dicere, doctrinam hanc esse conclusionem Theologice adeo certam, vt contraria non solum iam temeraria sit, sed etiam errori proxima. Supererat hoc loco cum Lutheranis disputandum, an homo lapsus possit cum Dei gratia seruare præcepta moralia, nulum graue peccatum contra illa committendo. Sed in hoc nulla est controuersia inter catholicos, nam fides docet, non solum possibile, sed etiam facile esse vitare omnia hæc peccata per auxilium diuinæ gratiæ, & iuxta mensuram eius seruare præcepta: contra hæreticos vero contrarium sentientes videri possunt Bellarmin. lib. 4. de iustificat. à ca. 10. vsque ad finem, & Valent. 2. tom. disp. 8. q. 1. punct. 5. §. 3. & Stapleton. de iustificat. libr. 6. de Perfect. iustitiæ, & in sequenti bus aliqua de hoc puncto dicemus, de dono perseuerantiæ disputando in lib. 10.

CAPVT XXVII.

Vtrum ad seruandam legem naturalem, & vitanda omnia peccata illi contraria longo tempore sit necessaria habitualis gratia, vel fides, aut sufficiat auxilium actuale, & quale illud esse oporteat.

1. **I**N hoc puncto supponimus necessariam esse gratiam actuale auxilij, vel motionis diuinæ per internam aliquam inspirationem, & illuminationem, ita vt sine hoc auxilio, nec gratia ipsa habitualis sufficiat. Probat. primo, quia de hac gratia maxime loquuntur Concilia, & Sancti in præsentia materia, vt supra ostensum est, & in testimonijs allegatis videre licet. Secundo, quia et in homine iustificato ultra habituales gratiam requiritur speciale auxilium diuinæ motionis & protectionis, vt homo custodiat integre totam legem naturæ non solum quoad modum supernaturalem, seu meriti, sed etiam quoad vitandum omnem lapsum, vt aperte tradit Cælestinus in epist. ad Gallos cap. 6. dicens, *Hominem etiam baptis- matis gratia renouatum idoneum non esse ad superandas diaboli insidias, & superandas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum Dei adiutorium perseuerantiam bonæ conuersationis acceperit.* Idem sumitur ex Concilio Tridentino dicto cap. 11. & 13. & infra tractando de dono perseuerantiæ dicitur, ergo à fortiori requiritur actuale auxilium ad prædictum effectum in quolibet homine non iustificato. Tercio quia quæ homines inducunt ad peccandum contra legem naturæ, actu mouent, & impellunt, vel suadent, quia sine his non est propria tentatio, quæ actu fiat, quia non nisi per huiusmodi actus animæ inferunt. Ergo è contrario soli habitus non satis iuuant ad vincendam tentationem sine actuali motione, & influxu diuinæ gratiæ.

2. **E**t hinc obiter inferitur, gratiam necessariam ad hunc effectum, non posse esse solam habituales, quia hæc non dat vires, nec per se inclinat ad actus naturales. Dices. Sariat animam, ergo hoc satis est, vt der vires bene operandi. Respondeo, formaliter sanat animam in ordine ad Deum tollendo culpam, non tamen sanat læsionem inductam per fomitem, & effrenatam concupiscentiam, & ita non tollit per se proxime infirmitatem bene, & constanter operandi, sed indiget auxilio actuali. Secundo inferitur, hanc gratiam necessariam ad hunc effectum non posse consistere in sola cogitatione honesta per ordinarias causas, & obiecta naturalia excitata, quæ tantum consequenter fit congrua per habitudinem ad futurum consensum, quem liberum arbitrium suis viribus

præstabit. Quia, vt ostendi, illa non est gratia interna inspirationis, & illuminationis; imo nec est propria gratia, aut beneficium, quod rationem legis, & doctrinæ naturaliter debet, & comparata excedat. Item quia omnes rationes factæ in superioribus capitibus hic procedunt, quia illo modo nec infirmitas naturæ agnoscitur, nec Pelagio contradicatur, quia non ponitur necessitas peccandi, quæ ex peccato originali manet, & sit antecedens in ipsa causa defectibili, & infirma, sed ad summum ponitur necessitas consequens in præsentia Dei, quæ etiam in natura integra esse potuisset.

His ergo positis, primum dubium est, vtum gratia habitualis sit etiam necessaria ad prædictum effectum. In quo prima sententia est affirmans. Videturque esse D. Thomæ 1. 2. q. 109. art. 4. & 8. requirit enim gratiam habituales sanantem naturam, vt homo possit omnia præcepta implere, & omnia peccata vitare. Tenet Vega q. 13. de iustificat. ubi etiam addit, non sufficere auxilium supernaturalis ordinis, si gratia sanctificans, & charitas desit. Et hanc sententiam nunc frequentius sequuntur Theologi. Videturque sumi ex Augustino de Spirit. & liter. cap. 14. & sequentibus, ubi ex professo probat, fidem, quæ per dilectionem operatur, esse necessariam ad seruanda omnia præcepta decalogi, & sine hac gratia etiam legem decalogi esse literam occidentem; at fides, quæ per charitatem operatur, est fides viuæ per charitatem, quæ non est sine gratia sanctificante; ergo hanc gratiam vult esse necessariam ad seruandum decalogum. Et idem sentit libr. 1. de Grat. Christ. cap. 8. ubi ait ad legem implendam necessariam esse gratiam, & iustitiam, quæ, Deo donante, diligendo teneatur. Et de Corrept. & grat. cap. 2. similiter requirit charitatem. Et in epist. 95. cum alijs Episcopis scribit, ad non peccandum non satis esse liberum arbitrium, nisi iuuetur per gratiam, quam dixerat, non esse legem, sed gratiam, quæ iustificatur ab iniquitate, & quæ saluamur ab infirmitate. Multaque alia de illa gratia dicit, quæ non, nisi in gratiam sanctificantem conueniunt.

Præterea hunc modum loquendi Augustini imitantur Concilia, nam Patres Carthagenf. epist. 90. Per gratiam, qua Christiani sumus, dicunt, liberum arbitrium à concupiscentiarum dominatione liberari. Concilium etiam Mileuit. cap. 3. dicit, gratiam Dei in qua iustificamur, dari non solum in remissionem peccatorum, sed etiam in adiutorium, vt non committantur, & in canone 4. explicat modum, quo adiuuat, præstando nimirum, vt quod faciendum mouerimus, etiam facere diligamus, & addit inferius, *Vt ad faciendam charitatem, scientia non possit insulare.* Vbi satis declarat, gratiam illam esse iustificantem, quia charitatem includit. Et cap. 5. definit, gratiam iustificationis esse ad hunc effectum simpliciter necessariam. Concilium etiam Arausic. cap. 13. dicit, arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non posse reparari.

Ex quibus verbis, cæterisque testimonijs hæc sumitur ratio, quia infirmus, nisi prius sanitatem recuperet, non potest firmiter, & constanter ambulare; ergo nec liberum arbitrium per peccatum infirmatum potest constanter bene operari, seruando totam legem, & vincendo concupiscentias, & tentationes omnes; omniaque peccata contraria vitando, nisi prius sanetur, non sanatur autem, nisi per gratiam sanctificantem, vt dixit Concilium Arausic. ergo nec potest illa omnia perficere sine tali gratia. Secunda ratio fit, quia vitatur D. Thomas, nam homo carens gratia sanctificante est in peccato mortali; ergo non habet cor suum firmatum in Deo tãquam in ultimo fine; ergo non potest constanter bene vt creaturis, nec conuenienter ordinare omnes actiones suas, ita vt in illis non sæpe cadat, & ad creaturã potius, quam ad Deum, tanquam ad vltimum finem conuertatur. Quia finem vltimum regulari debent actus humani, vt boni

vt boni sint, qui autem ab illo fine est auersus, nō potest bene, & constanter illa regula vti, & ideo necesse est, vt sepe deficiat, faciendo actus illi fini contrarios. Et hoc confirmat illud Gregorij Homil. II. in Euangel. Peccatum, quod per penitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit. Et author Imperfecti in Matth. Homil. 37. Si semel (ait) peccantes obligauerimus nos operibus diaboli, iam nostra virtute euadere non possumus, sed sicut nauis fracta gubernaculo illuc ducitur, vbi tempestas voluerit sic & homo diuine gratie auxilio perditus per peccatum agit, quod non vult (id est velle debet) sed quod diabolus vult.

Tertia ratio esse potest, quia qui implet totam legem naturalem, iustus est apud Deum; ergo gratiam sanctificantem habet: ergo est contrario qui hanc gratiam non habet, non seruat legem totam naturalem, ac subinde hæc gratia est necessaria ad non peccandum diu contra illam legem. Antecedens sumitur ex illo Pauli ad Romanos secundo, Factores legis iustificabuntur, quod exponens Augustinus de Spirit. & liter. cap. 26. dicit, non esse ita intelligendum, tanquam per opera, non per gratiam iustificentur, sed ita intelligendum esse, factores legis iustificabuntur, vt sciamus, aliter eos non esse factores legis, nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed vt factores legis iustificatio precedat. Loquitur autem aperte de lege naturali: & potest declarari, quia si in Decalogo considerentur præcepta primæ tabulæ, includunt dilectionem Dei super omnia, quæ non est sine gratia sanctificante: si vero spectentur præcepta secundæ tabulæ, includunt amorem proximi, iuxta illud Roman. 13. Non adulterabis, non homicidium facies, &c. In hoc insinuat, diliges proximum tuum sicut te ipsum. Hæc autem dilectio sine vera charitate perfecte haberi non potest, quia vtridem dicitur, Qui diligit proximum, legem impleuit, & dilectio proximi malum non operatur.

Nihilominus multi Scholastici docuerunt ad solius legis naturalis obseruationem quoad omnia eius præcepta quoad substantiam, & ad vitandum longo tempore peccatum contra illam vincendo omnes tentationes occurrentes, nō esse necessariam gratiam sanctificantem, sed sufficere diuinum auxilium. Ita sentit Richard. 2. d. 28. art. 1. quæst. 3. vbi hanc gratiam vocat gratiam datam, distinguitque illam tam à generali concursu, quam à gratia gratum faciente. Non tamen satis explicat, an loquatur diuine tantum de præceptis legis naturæ, vel etiam collectiue, vtrumque vero insinuat. Et idem sentit Bonavent. ibi art. 1. q. 3. & art. 2. q. 2. Marfil. in 2. q. 18. art. 2. per varias conclusiones, in quibus confuse de præceptis naturalibus, & supernaturalibus loquitur. Item Abulen. in capit. 19. Matth. q. 178. & 179. qui in hoc excedit, quod per gratiam gratis datam nihil aliud, quam motionem Dei per generalem concursum, & ordinariam providentiam videtur intelligere. Illum tamen moderni aliqui Theologi imitantur.

Fundamentum generale huius sententiæ esse potest, quia gratia habitualis per se non dat vires necessarias ad efficiendos actus, quibus lex naturalis seruatur, & consequenter nec ad vitanda peccata vincendo tentationes; ergo nec est ad hunc effectum simpliciter necessaria. Antecedens declaratur, quia gratia habitualis, vel est in essentia animæ, & illa nō est operatiua, sicut vt proximum principium, & virtus operandi, & ita per se non dat vires; vel sunt alij habitus infusi fidei, charitatis, & isti licet dent vim ad efficiendos actus supernaturales, tamen ad eliciendos actus naturales non sunt necessarij, lex autem naturalis tota actibus naturalibus sufficenter impletur; ergo neq. illi habitus gratiæ sunt necessarij ad prædictos effectus. Ergo nullo modo est necessaria gratia habitualis ad prædictos effectus. Probatur consequentia, quia non dantur alij habitus gratiæ, per se loquendo. Quamuis enim habitus acquiriti possint per accedens infundi, & sic vocari gratia habitualis, tamen neque illi sunt necessarij, neque ita ordinarie infunduntur, ne-

que pertinent ad habitualement gratiam, de qua est sermo, quæ omnia per se notissima sunt. Neque etiam habitus solent requiri, nisi propter suos actus, neque hic possunt alio titulo postulari, cum de necessitate gratiæ ad bene operandum tractemus. Et confirmatur, quia de facto Deus confert hoc adiutorium per actuales motiones, quæ non iuuantur per se ab habitibus, & dari possunt à Deo, etiam illis, qui non habent habitus gratiæ, quid enim repugnat? ergo per illas motiones gratuitas potest homo peccator carens gratia, seruare diu omnia præcepta legis naturæ sine nouo peccato, & sine acceptione gratiæ habitualis, quia potest nullo supernaturalis actus efficere, si ne quibus gratia habitualis, vel remissio peccati non comparatur, vt postea videbimus.

Accedit quod testimonia in contrarium adducta non omnino cogunt. Primo quia aliud est loqui de gratia, sine qua homo non saluatur, aliud de gratia, sine qua non impletur lex naturalis: nam licet prior includat posteriorem, quia nemo saluatur, nisi per gratiam, iuuatur ad vitanda peccata, tamen & conuerso non est necesse, vt qui iuuatur ad legem solam naturalem seruandam, saluetur. Patres autem cum explicant, se loqui de gratia iustificante, loquuntur de priori gratia, sine qua homo non saluatur, non tamen dicunt, illam esse necessariam ad implendam solam legem naturæ, non sufficit enim ad salutem, legem naturalem seruare, nisi seruetur etiam lex fidei, & charitatis. Vnde cum Augustinus loquitur de præceptis Decalogi, ibi includit amorem charitatis Dei super omnia. Vnde secundo dici possunt multa intelligi de obseruatione præceptorum perfecta, & ex dilectione Dei, sic enim loquitur Augustinus in prioribus locis, & Concilia Carthagin. & Mileuit. Araucianum vero solum dicit, non reparari liberum arbitrium lapsum absque gratia baptisimi, quod verum esset, etiam si absque illa gratia ei daretur, vt totam legem naturalem seruaret, quia hoc, vt dixi, ad absolutam reparationem liberi arbitrij non satis est. Denique etiam si loquantur de obseruatione legis naturalis quoad substantiam, & vitando culpam; sub gratia iustificationis includunt non solum habitus, sed etiam motiones gratiæ, & omnes inspirationes, & illuminationes, quæ ad iustitiam coram Deo obtinendam, seruandam, vel promouendam nobis conferuntur. Hæc autem motiones non solum dantur hominibus iustis, sed iniustis, & peccatoribus, & ideo per illas solas potest homo iuari ad non peccandum longo tempore, etiam si habitus gratiæ non habeat, & nihilominus dicitur iuari per gratiam iustificationis, quia ad illam pertinent dicta auxilia, etiam si per se sola hominem non sanctificent. Et tunc etiam dicitur hic effectus fieri per gratiam sanantem, non quoad ablationem culpæ iam commissæ, sed quoad reficiendas aliquo modo vires liberi arbitrij, quæ licet non sit sanitas perfecta, est inchoata, & via ad consummatam, ideoque sub gratia sanante comprehenditur.

Et confirmantur hæc omnia, primo quia non aliter loquuntur Concilia de victoria omnium tentationum, seu peccatorum committendorum, quam de graui tentatione superanda, sed dici non potest ad graui tentationem superandam esse necessariam habitualement gratiam, & Concilia sufficienter explicantur de motione actuali gratiæ, vt supra c. 18. ostensum est; ergo idem est dicendum de peccatis longo tempore contra legem naturæ. Confirmatur secundo, quia alias homo in puris naturalibus non posset seruare præcepta omnia naturalia longo tempore, quia per vires naturæ non posset, & gratiam sanctificantem nō haberet. Consequens autem est falsum, vt supponimus, & infra dicitur; ergo necesse est, per motiones diuinas posse hominem in eo statu perficere hunc effectum: idem ergo nunc est dicendum.

Propter

11.
Tertia sententia
asseritur.

Propter quas duas rationes dixerunt aliqui, non solum non esse necessariam gratiam habitualement ad hunc effectum, verum etiam nec interna auxilia proprie supernaturalia in sua entitate, quæ ad actus fidei, spei, & charitatis dantur, esse necessaria, sed sufficere motiones ordinis naturalis datas modo præternaturali, id est, ultra vires naturales tam ipsius hominis, quam omnium causarum naturalium, quæ illum tunc possent ad seruanda naturalia præcepta excitare, sicut de graui tentatione in eodem cap. 18. dicebamus. Est enim eadem ratio, quia hic effectus non requirit principia supernaturalia, quæ per se, ac physice efficiant actus necessarios ad seruandam legem naturæ, sed solum requirit, vt moraliter moueant, & fortiter, & vt mentem illuminent, ac suauem reddant operationem virtutis; hæc autem omnia per dictas motiones extraordinarias sufficienter fieri possunt. Et confirmatur hoc, quia in homine infideli potest Deus hunc facere effectum, & tamen in illo locum non habent motiones supernaturalis ordinis, quæ à fide incipiunt, vt supra vidimus; ergo fieri potest sufficienter per extraordinarias motiones ordinis naturalis.

12.
Nota pro
distingui-

In hoc puncto distinguendum est, aliud esse loqui ex natura rei, aliud ex lege Dei. Natura spectanda est iuxta qualitatem, & conditionem propriam illius affectus, & internam deordinationem hominis lapsi, & improprietatem ac insufficientiam, quam ex se habet ad perficiendum suis viribus talem effectum, nam illud adiutorium infimi ordinis, quod fuerit sufficiens ad supplendam illam imbecillitatem liberi arbitrij, dicitur ex natura rei sufficiens. Deus autem sua voluntate potuit statuere non facere illum effectum per tale auxilium, quod infimum vocare possumus, sed per aliud perfectius. Item potuit statuere non dare hoc adiutorium, nisi habenti hunc, vel illum statum, aut gratiæ, & iustitiæ, aut fidei, aut aliquid simile, & quidquid hoc modo fuerit necessariū, dicitur tale non ex se, sed ex lege Dei.

13.
Assertio 1.

Dico ergo primo. Si res hæc ex natura rei, & internis principijs consideretur, nec gratia habitualis, nec fides, nec motio supernaturalis in substantia est necessaria ad hunc effectum, sed sufficit gratia motionis diuinæ, quæ licet sit ordinis naturalis, supernaturaliter conferretur. Hanc assertionem mihi probant ferè omnes rationes factæ pro secunda sententia, & præferim duæ confirmationes vltimæ in num. 10. cum alia, quam in fine numeri 11. tradidimus, quod infidelibus posset hæc gratia præstari, illud enim verum est de potentia absoluta, & de intrinseca necessitate diuini auxilij, sola indigentia talis causæ, & naturalis effectus spectata, quidquid sit de potentia ordinata, iuxta legem à Deo statutam. Dices. Ergo ex natura rei sufficeret etiam sola cogitatio congrua ad prædictum effectum. Respondeo, negando sequelam, quia, vt supra dixi, si cogitatio dicatur congrua merè consequenter ex cooperatione, seu adfensione liberi arbitrij ad cogitationem merè naturalem, & comparatam per ordinarium cursum causarum naturalium cum solo naturali influxu Dei, talis cogitatio nec est gratiæ beneficium, multoque minus est gratiæ auxilium. Vnde impossibile est, dari talem cogitationem, quæ de se, & sine alio adiutorio Dei sit congrua ad seruanda omnia præcepta naturalia longo tempore sine peccato. Aliàs reuera talis effectus fieret solis viribus liberi arbitrij, nam ipsum solum est, quod reddit talem cogitationem congruam. Item si talis cogitatio, seu potius cogitationum multitudo in quibusdam est congrua, quia consentiunt illi, in alijs, qui non consentiunt, erit sufficiens; ergo illi per se habent sufficientes vires ad illum effectum, quod est contra Concilia, quæ non solum requirunt gratiam, vt fiat talis effectus, sed etiam vt fieri possit, & vt homo ad id sufficiat. Si autem cogitatio hæc, vt sit congrua ante adfensionem liberi arbitrij, requirit aliquam specialem

Obiectio de
cogitatione
congrua ex
cluditur.

motionem, tunc, etiam si non sit congrua, esse poterit gratia sufficiens ad illum effectum, nam congruitas, per se loquendo, non addit sufficientiam, seu vires operandi, sed efficientiam actualem; ergo cogitatio congrua priori modo spectata non est sufficiens; imo nec esse potest, posteriori autem modo sumpta non est necessaria, & quando est congrua, non habet ex congruitate vim sanctificandi, & sanandi liberum arbitrium, sed potius, quia est fortior motio, quam per naturam esse possit, & ideo semper quantum est ex parte Dei, est accommodata ad illum effectum, & si arbitrium cooperari velit, erit etiam congrua.

Dico secundo. Quauis non repugnet, hanc gratiam sufficientem ad vitanda diu omnia peccata contra legem naturæ dari infidelibus, nihilominus valde probabile est, ex lege Dei non dari nisi solis credentibus, seu fidelibus. Prior pars nota est ex præcedenti assertionem, & ex confirmationibus, quibus illam suamus. Et quia nulla implicatio contradictionis in hoc ostendi potest, quia nulla est connexio per se, & ex natura rei necessaria inter illud genus auxilij, & fidem. Quia omnis illatio mentis, quæ per illud auxilium conferretur, est inferior fide, fieri enim potest per motiua honesta, & cogitationes à malo retrahentes, fortiores quidem, & frequentiores, quam per naturales vires, vel causas fieri possent, non tamen in assensu fidei fundatas. Et ex parte affectus dari similiter posset hoc adiutorium per affectiones, & voluptates, vel terrores proportionatas dictæ illuminationi absque superiori fide; ergo absolute non repugnat adiutorium hoc dari infidelibus.

Nihilominus probatur altera pars, quia gratia, quam Scriptura, & Patres docent necessariam esse ad vitanda peccata, & resistendum tentationibus contra legem naturæ, est gratia fundata in fide; ergo requirit fidem: ergo saltem ex lege Dei non datur, nisi fidelibus. Consequentia sunt per se evidentes. Antecedens patet ex discursu Pauli in epistol. ad Romanos, nam vt ostendat fidei necessitatem, declarat prius, omnes gentes, & Iudæos plenos peccatis fuisse, quia illi sua naturali sapientia, & libertate de lege sua consili, concupiscentias vincere non valuerunt, & inde concludit fidei necessitatem ad vitanda peccata contra legem naturæ. Vnde in cap. tertio subinfert. *Vbi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum non sed per legem fidei, id est, ait Augustinus de Spirit. & liter. cap. 13. Quod operum lex minando increpat, hoc fidei lex credendo imperat. Et infra. Lege operum dicit Deus, fac quod iubeo, lege fidei dicitur Deo, da quod iubes. Denique fides gratiam includit, quia ea ipsa, quæ non poterant implere per legem, per fidem impleta sunt, vt ait idem Augustinus lib. Proposit. in epist. ad Romanos in 19. ergo gratia, per quam seruanda est lex naturalis, est gratia fidei, seu fundata in fide, aut per fidem impetrata. Et de hac loquitur Paulus ad Romanos 7. dicens, *Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum.* Quæ autem sit hæc gratia declarat statim cap. 8. dicens, *Lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberavit me à lege peccati, & mortis. Lex autem spiritus vitæ eadem est, quæ lex fidei, quæ per internam virtutem spiritus concupiscentias vincit.* Vnde etiam dixit idem Paulus ad Galat. 3. *Concluse Scriptura omnia sub peccato, vt promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus.* Sub promissione enim non tantum intelligenda est æterna hæreditas, vel perfecta sanctitas, sed etiam fortitudo, & virtus ad vincenda peccata, & ideo ipsemet Christus Dominus dixit Ioann. 15. *Si quis in me non manserit (vtique per fidem) mittetur foras, sicut palmes, & arefcet, peccata vtique multiplicando.**

Deinde assertionem hanc confirmant Patres Africani in epistolis sæpe citatis, nam in 90. dicunt, per gratiam illam, quæ Christiani efficiuntur, vere liberari liberum arbitrium, & concupiscentijs obediat. Gratia autem prima, quæ Christiani efficiuntur, & fundamentum Christianæ iustitiæ, est fides, & non obedire concu-

14.
Assertio
1.
Ostenditur
prior pars.

15.
Possunt
conferri
tunc.

16.
Probatur.

concupiscentijs, est legem naturæ seruare; ergo auxilium necessarium ad legem naturæ sine peccato seruandam supponit fidem, & in ea fundatur. Idemque probant alia testimonia, quæ supra in prima opinione adduximus. Tandem idem indicant Patres, quando dicunt, veram gratiam auxiliantem ad sanctè viuendum, & canenda peccata incipere à vocatione ad fidem, vt tradit Concilium Arausic. ca. 4. & vlt. Augustinus epistol. 105. & sæpe alias. Prosper contra Collator. cap. 22. 26. & 29. Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 16. & 17.

17. His testimonijs addi possunt optimæ congruentiæ, propter quas expedire potuit, Deum hanc legem statuere. Primo quia decreuit Deus, vt gratia, quæ dat vires ad liberandum arbitrium à seruitute concupiscentiæ, non daretur hominibus nisi propter Christi merita; ergo non debuit etiam dari, nisi mediâ fide Christi explicita, vel implicita; ergo non datur nisi fidelibus ex lege ordinaria. Secunda quia ad manifestationem gratiæ Dei, & ad superbiam hominum reprimendam, oportuit, vt agnoscerent, sine fide, & gratia Christi non posse legem siue naturalem, siue scriptam seruare, nec diu à peccato abstinere, quam rationem indicat sæpe Paulus in locis citatis. Tercia quia motiua fidei sunt fortiora ad continentium hominem à peccatis, siue timore terreatur, siue amore inducatur, & ideo de lege ordinaria motione, & auxilia, quibus ad illum effectum iuuatur, sunt in fide fundata, vnde est illud Petri, *Cui resiste fortis in fide*. Quarta quia licet auxilium bene operandi, & cauendi peccata, ex gratia futurum sit, tamen Deus sua lege statuit, vt hæc gratia per orationes impetraretur, & nõ daretur, saltem abundanter, & plene ad vitanda peccata mortalia, nisi petentibus, congruenter; at vero oratio impetrans non fit, nisi ex fide; ergo eadem lege Dei cautum est, vt tale auxilium non nisi credentibus detur.

18. Dico tertio. Probabilius etiam est, ex lege Dei non dari auxilium hoc proxime sufficiens ad vitanda omnia peccata longo tempore, nisi hominibus iustificatis; atq; hoc modo gratiam habitualement esse necessariam ad vitanda diu peccata contra legem naturalem, non vt proximum auxilium ad id necessarium, sed vt principale fundamentum, & ratio obtinendi tale auxilium. Sic explicatam amplectimur primam sententiam. Quæ licet non sit tam certa, sicut præcedens assertio, est nihilominus longe probabilior, eamque valde persuadent testimonia in illius confirmationem adducta. Quibus non fit satis responsionibus adductis in num. 9. quia licet vni, vel alteri loco positalique earum adaptari, non tamen omnibus simul sumptis. Nam sæpe requirunt charitatem Dei veram, & infusam, non solum vt perfectè, & cum fructu homo seruet legem naturæ, sed etiam vt simpliciter eam seruet, ita vt contra illam non peccet. Vnde Augustin. libr. de Catechizand. rudib. cap. vlt. dicit, *Non implere legem, nisi qui Dominum acceperit Spiritum Sanctum Patri & Filio equalem*. Accipitur autem Spiritus Sanctus per gratiam habitualement, & per infusionem charitatis; ergo ex sententia Augustini, vt homo impleat legem, necessarius est internus habitator Spiritus Sanctus, qui hominem iustum in suis actionibus regat. Verum est tamen, Augustinum in hoc vltimo loco, & de Spirit. & Liter. cap. 26. & sæpe alias tractare de totale lege prout includit perfectum Dei amorem, & proximi: quo modo clarum est, non posse totam legem sine gratia habituali impleri. Quia nemo diligit Deum super omnia, ita vt impleat charitatis præceptum, quin habeat gratiam habitualement, quia in principio, seu in prima infusione sequitur ad illam dilectionem tanquam ad vltimam dispositionem, postea vero, vt homo diu seruet omnia præcepta, necesse est, vt talis observatio ab Spiritu Sancto inhabitante procedat. Vnde in rigore non satis probatur assertio ex illo loco, & similibus, quia non agimus de

observatione totius legis, vt includit præcepta fidei, & charitatis, sed præcisè de lege naturali.

Instant vero aliqui, quia etiam lex naturalis præcipit suo modo diligere Deum super omnia, quod sine gratia impleri non potest; ergo hoc satis est, vt gratia sit necessaria ad implendam totam legem naturæ. Sed neque hæc ratio sufficiens est, quia etiam incertum est, an ad hanc dilectionem sit necessaria, quod mox disputabimus. Secundo quia licet demus, requiri gratiam, eadem ratione dicetur, sufficere gratiam auxilij sine gratia sanctificante. Tertio, & maxime, quia illud præceptum cum sit affirmatiuum non obligat pro semper, imo potest transigi longum tempus, pro quo non obliget; ergo pro illo tempore sine gratia poterit obseruari lex naturalis, non eliciendo in toto illo tempore dilectionem Dei super omnia, neque aliquid contra illam peccando. Hoc ergo erit satis, vt dicatur homo posse implere totam legem naturalem longo tempore sine gratia, quantum necesse est ad vitanda omnia peccata longo tempore, quod solum in præsentī tractamus. Hic enim non inquirimus, an omnes, & singuli actus legis naturalis possint fieri sine gratia, neq; an omnes actus, quos lex naturalis præcipit, possint fieri sine gratia, nam hoc esset confundere quæstionem de necessitate gratiæ ad dilectionem Dei naturalem, vel alios actus difficiles, cum quæstione de necessitate gratiæ ad non peccandum longo tempore contra legem naturalem: qd fieri non debet. Nam si in illo sensu tractetur quæstio, vt includatur in ea dilectio Dei, & supponatur haberi non posse sine gratia, non solum erit verum, hominem non posse diu seruare totam legem naturæ sine gratia, verum etiam nec breuissimo tempore, quia in illo non potest iuxta illam sententiam dilectionem Dei habere sine gratia. Non debet ergo misceri quæstio de dilectione Dei, sed quidquid de illa sit, probandum est, non posse hominem diu esse constantem in obseruatione legis naturalis, vtiq; exequendo præcepta omnia affirmatiua, quæ pro illo tempore obligauerint, & quod caput est, non violando præcepta eius negatiua, in quo Paulus, & ex illo Augustinus, & alij Patres difficultatem huius obseruantis posuerunt, reduciendo illa præcepta ad illud generale, *nō concupisces*.

Aliter ergo ex illis locis colligimus assertionem, nimirum, quia licet hæc obseruatio legis nature, cauendo diu illa peccata, non includat formaliter actum charitatis Dei, ita vt necessarium sit per proprium, & formalem actum elicatum Deum super omnia diligere intra illud tempus, nihilominus protectio, & auxilium Dei necessarium ad illam obseruationem legis naturalis non datur nisi illi, in quo Spiritus Sanctus per gratiam inhabitat. Hoc autem præcipue credimus, quia Patres in locis citatis ita sentiunt; si omnia loca, vt dixi, simul sumantur, & inter se conferantur. Et similiter id insinuat Scriptura in locis allegatis, & ostendit experientia, quia nemo etiam fidelis in peccato mortali iacens, diu ab alijs peccatis abstinet, vel contra omnes concupiscentias fortiter dimicat. Cum autem hoc non fuerit necessarium ex natura rei, solum possumus huius diuinæ dispositionis congruentis rationes reddere. Prima est, quia hæc protectio Spiritus Sancti, qua homo custoditur, vt concupiscentias vincat, & non peccet longo tempore, est infusio beneficii, quo sunt indigni etiam fideles, qui in statu peccati mortalis permanent, & alioqui est paternalis prouidentia quasi conaturalis gratiæ Dei, quæ homines filios Dei constituit: ergo illis solis promissa est, & solis illis datur iuxta illud Pauli ad Romanos octauo. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei*. Dicuntur agi Spiritu Dei, non solum, qui iustificantur, sed etiam qui ita reguntur ab ipso, vt peccata omnia vitare possint. Vnde verba illa Christi supra allegata, *Si quis in me non manserit, mittetur foras, & arefcet*. Non tantum intelliguntur de ijs, qui per infidelitatem à Christo separantur, sed etiam de illis, qui dilectionem

19. *Alia quorundam probatio pro assertionem triplicem leges.*

Enodatis quæst.

20. *Legitima probatio ex diuina dispositione formalis actum elicatum Deum super omnia diligere intra illud tempus, nihilominus protectio, & auxilium Dei necessarium ad illam obseruationem legis naturalis non datur nisi illi, in quo Spiritus Sanctus per gratiam inhabitat.*

Congruentia diuina dispositionis.

ctionem eius deserunt, & per fidem vitam in ipso nō manent, nam illo etiam mittuntur, & arescunt non tantum in fine, cum desperanter separabuntur, si in illo statu perseverent, sed etiam statim, ac per peccatum separantur à Christo, quia extra protectionem singularem eius fiunt, & in dies magis, ac magis arescunt, si in eo statu perseverent.

21. Altera congruentia est, quam insinuat D. Tho. quia is, qui nec actu, nec habitu diligit Deum, est de se valde indispositus, ut à concupiscentijs, & alijs occasionibus peccandi diu absteineat, & ideo nisi penitentiam agat, non se disponit ad recipiendum auxilium, quo à Spiritu Sancto contra tentationes carnis, & demonis protegatur. Quæ ratio elucidatur optime verbis Pauli ad Rom. 8. *Qui secundum carnem sunt, quæ carnis sunt, sapiunt, qui vero secundum spiritum, quæ sunt spiritus, sentiunt.* Vnde infra concludit. *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Omnes autem qui carent Dei gratia in carne sunt, iuxta eiusdem Pauli sententiam, qui adiungit. *Pos autem in carne non estis, si tamen spiritus Dei habitet in vobis.* Declarari præterea potest in hunc modum: nam ut quis possit diu à peccatis mortalibus cauere, necesse est (moraliter loquendo) ut habeat firmiter propositum, nunquam peccandi mortaliter, nam qui non est hoc generali proposito munitus, & in singulis occasionibus privatis motibus, & rationibus ducitur, vix potest in singulis prævalere, nedum contra omnia, quæ varia, & multiplicia sunt, constants esse, & eleganter describit Cyprian. lib. de Moralitat. non longe à principio. Oportet ergo habere cor firmatum per propositum contra omne peccatum, quod sine gratia non fit, ideoque illud habere non potest, qui in aliquo peccato iacet; ergo ob eandem pravam dispositionem non datur ei specialis protectio Spiritus Sancti, quæ concupiscentijs omnibus resistat, & non peccet contra totam legem naturalem. Sicque procedit dictum Gregorij. *Peccatum, quod per penitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.*

22. Ex his ergo colligitur, ad huiusmodi effectum necessariam esse fidem, & charitatem, saltem habituales, & ultra habitus gratiæ necessarium esse actuale auxilium Dei regentis, & protegentis iustum. Declarandum vero superest, an necessarium sit, ut hoc auxilium actuale sit supernaturalis ordinis, vel sufficiat ordinis naturalis. Aliqui existimant, necessario requiri auxilium supernaturalis ordinis, ac proinde in substantia sua supernaturale. Nam ex secunda assertionem id colligi videtur: quia requiritur auxilium fidei, seu ex fide, hoc autem auxilium supernaturale est; sicut & fides est supernaturalis: ergo etiam auxilium necessarium ad servanda præcepta legis naturæ est auxilium supernaturale. Idem argumentum sumitur ex eo, quod Patres requirunt gratiam iustificantem, quæ vox, ut extenditur ad auxilia actualia non significat, nisi motiones illas, quæ ad actus iustitiæ supernaturalis excitant, & adiuvant.

23. Veruntamen observare oportet, aliud esse loqui de principio proxime adiuante ad observationem præcepti naturalis, aut resistendum tentationi illi contrariæ: aliud vero esse loqui de via, seu ratione obtinendi tale auxilium. Ratio ergo facta solum probat, hoc posteriori modo requiri gratiam, vel auxilium gratiæ ordinis supernaturalis, quia obtinendum est mediante fide impetrante, & ratione filiationis diuinæ, quam gratia habitualis confert. Hinc autem non sequitur auxilium ipsum, quod immediate datur ad illum effectum, necessario habiturum esse supernaturalitatem eiusdem ordinis. Nam multa per fidem impetramus, quæ ordinis naturalis sunt, ut sanitatem, scientiam, & multa etiam beneficia iustis conferuntur, quia iusti sunt, quæ similiter naturalia sunt, iuxta illud, non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem. Maxime vero impetrantur hæc, vel ratione prioris gratiæ donantur, quando ad finem eiusdem gratiæ utilia sunt, vel esse possunt,

& ad illum finem ordinantur. Sic ergo potest impetrari per fidem auxilium, quod & sit gratia, quia gratis datur, & aliquo modo supernaturale, quatenus est effectus fidei, & orationis, & nihilominus sit naturalis ordinis, quia ad effectum, propter quem datur, ut proximum principium, non est magis necessarium. Nam si singuli actus, propter quos datur, considerentur, motio naturalis ad illos sufficit, ut supra probatum est; si vero attendatur collectio, & multitudo similium actuum, ad illam multiplicatio, & collectio similium motionum, & auxiliorum propter eandem rationem satis erit. Et si per fidem, vel gratiam sanctificantem obtineantur, habebunt omnia, quæ Concilia requirunt, nam & sunt auxilia ex fide, & ad gratiam iustificationis pertinent, quatenus non peccare contra legem naturæ magna pars est iustitiæ; ergo talia auxilia sufficiunt, nec habemus fundamentum, propter quod amplius requiramus.

Dico ergo ut hæc observatio legis naturalis, & victoria tentationum contra illam, fiat cum aliquo fructu, vel merito conferente aliquo modo ad vitam æternam, necessarium esse auxilium supernaturalis ordinis, saltem quoad modum, seu circumstantiam aliquam operationis. Quod non solum est verum de longo tempore, sed etiam de brevi; imo non solum de collectione actuum, sed etiam de singulis, quia in singulis reperitur illa proprietas, seu conditio, propter quam tale auxilium est necessarium, ut in tractatu de merito late dicitur. At vero si auxilium solum inducat ad observandam legem naturalem, quoad substantiam, & ad cauendam culpam contrariam, constat ex dictis, ex natura rei sufficere auxilium ordinis naturalis datum ultra ordinem, & virtutum causarum naturalium. Vnde non video, cur non possit tale auxilium per fidem impetrari, & interdum habere suum effectum in homine iusto, poterit ergo etiam ex lege sufficere. Verisimile autem est, regulariter hoc fieri per auxilia superioris ordinis, tum quia sunt magis proportionata ipsi gratiæ, & fidei, tum quia sunt efficaciora, & magis fructuosa. Vel certe quia hæc auxilia ad totam collectionem non dantur, nisi adiuuando ad singulos actus, verisimile est, totum hoc adiutorium nunc ex his, nunc ex illis constari. Nam fidelis iustus interdum implet naturale præceptum, vel vincit contrariam tentationem ex consideratione tantum honestatis naturalis, & affectione illi proportionata, & tunc verisimile est iuvare solis auxilijs naturalis ordinis: aliquando vero & sæpius iustus resistit tentationibus, sumendo scutum fidei, seu fortis factus in fide, & motus altioribus, & æternis motibus, & nunc recipit auxilia diuini ordinis. Dat ergo Deus hæc auxilia, vel prout vult, vel prout prævidet magis expedire illi, quam à peccatis præferre vult. Quæ doctrina consentanea est Augustino: nam in libris contra Pelagium præcipue loqui videtur de auxilijs supernaturalibus in substantia, in alijs vero locis non semel alia commemorat, quæ licet in se naturalia sint, à Deo occultis suis modis procurantur, quorum exempla videri possunt libr. 9. Confession. cap. 8. 9. & 10.

Sed oriuntur ex dictis difficultates, quibus satisfacere necesse est. Prima est, quia ex dictis sequitur, non solum ad omnes tentationes vincendas, sed etiam ad singulas graues necessariam esse fidem: & quod alia subtilius est, gratiam iustificantem: consequens non autem diff. est credibile: ergo. Sequela probatur, quia eisdem modis loquuntur Patres, & eandem gratiam requirunt ad tentationes graues sine lapsu tolerandas, & superandas, quam postulant ad viuendum diu sine peccato: imo vix de his loquuntur separatim, sed promiscue tanquam de vno dogmate, seu tanquam de eadem necessitate: ergo si propter illa testimonia requirimus fidem, & sanctitatem personæ ad cumulum tentationum, idem de graui quacunque tentatione sentire debemus. Minor autem probatur, quia sequitur,

tur, infideles ac peccatores non posse lege ordinaria vincere tentationes graues, nisi vel illi ad fidem veniant, vel hi ad penitentiam, & remissionem peccatorum disponantur: vtrumq; autem est creditu difficilissimum, quia non est verisimile negare Deum auxilium tam frequenter necessarium omnibus his hominibus. Imo nonnulla leguntur exempla, ex quibus contrarium intelligimus, nam de quodam infideli Polemone, refert Augustinus epist. 130. fuisse sermone Xenocratis à dominatu luxuriæ liberatum, Quod (ait Augustinus) non humano operi tribuerim, sed diuino. Vbi licet expresse non asserat, illud factum esse à Deo speciali munere gratiæ, nihil tamen prohibet fieri potuisse, vt Deus per sermonem Xenocratis excitauerit peculiari modo mentem Polemonis, vt à vicio illo emendaretur. Et libr. de Patient. cap. 27. dicit esse donum Dei, quando hæreticus pro veritate aliqua fidei mortem sustinet. Quod multo certius est de fidei peccatore, qui rapitur ad martyrium priusquam habeat tempus considerandi suum statum, aut se ad iustitiam disponendi.

Secunda, & similis difficultas est, quia sequitur, infideles carere auxilio sufficienti ad non peccandum longo tempore, & consequenter esse illis simpliciter impossibile seruare omnia præcepta: & nihilominus propter eorum transgressionem damnari, quod durum est. Idemque sequitur de fidei peccatore, qui longo tempore iacet in peccato. Vnde sequitur aliud incommodum, scilicet, teneri eum qui peccat, statim agere penitentiam de peccato commisso, alioqui peccatum nouum committeret, quia se exponit periculo noui peccati. Tertia est, quia videtur in hoc aliqua differentia constituenda inter peccatorem fidelem, & infidelem; nam infidelis non habet principium impetrandi à Deo auxilia, & ideo mirum non est, si illi careat, fidelis autem etiam si sit in peccato, habet principium illa impetrandi, quia ad hoc sufficit fides mortua, ergo licet infidelis careat his auxilijs, peccator fidelis, si velit, poterit illis non carere. Vltima difficultas est, quomodo hæc doctrina in statu puræ naturæ locum habere potuisset, cum tamen eadem videatur esse ratio de homine in illo statu, quæ de homine lapsio.

Ad has difficultates dicendum in primis est de infidelibus nullum esse inconueniens, quod careant omnibus proprijs auxilijs præuenientis, & adiuantis gratiæ in ordine ad bene moraliter operandum, & vincendas tentationes non solum quoad omnium collectionem longo tempore, sed etiam quoad singulas graues. Tum quia his gratijs indigni sunt, tum etiam quia in istis primam gratiæ iniciu est per vocationem ad fidem, & donec huic vocationi respondeant, non recipiunt specialia auxilia ad vitanda alia peccata, vel ad bene operandum. Neque hinc sequitur aliquod absurdum, quia nihilominus illi sunt liberi, & absolute possunt tentationi non consentire, saltem potentia physica, & morali pro singulis actibus, vel momentis, & ideo peccat in particulari actu, licet respectu collectionis, seu perseuerantiæ necessitate quadam etiam morali peccent. Quauis autem hoc regulariter ita sit, nihilominus probabile est, & pie credi potest, Deum interdum iuuare specialiter infidelem ad aliquam grauem tentationem vincendam, quia hoc est consentaneum misericordiæ Dei, & nullo sufficienti testimonio ostenditur lex illa adeo immutabilis, vt non liceat credere, interdum Deum præter illa operari ex altissimo consilio providentiæ, vel prædestinationis suæ. Quoties enim id fecerit Deus, vel erit in ordine ad salutem ipsius infidelis, si est ex electis, vt illa via minus sit indispositus ad fidem, & tunc illa gratia ad vocationem ad fidem quodam modo pertinet. Vel erit propter aliquod commune bonum Ecclesiæ, vt in exemplo de hæretico, quem Deus iuuat, vt pro veritate fidei moriatur, credibile est, id facere Deum propter honorem ipsius fidei, vel

Pars I.

propter fidelium salutem, vt tali exemplo confortentur. Sicut etiam dixit Augustinus libr. de Gratia Christi cap. 24. Deum speciali auxilio conuertisse voluntatem Assueri in fauorem Hester, & filiorum Israel, illud ergo auxilium datum est infideli Regi in gratiam fidelium.

Addo vero hoc non esse extendendum ad auxilium, quo longo tempore vitantur peccata, & vincuntur tentationes contrariæ legi naturali, nam hoc donum nemini credo communicari ante fidem, & in hoc constituo differentiam inter auxilium ad singulas graues tentationes vincendas, vel ad omnes superandas, & non peccandum longo tempore, quod prius interdum datur sine fide, posterius vero nunquam. Et ita quoad hanc partem ad primum dubium respondeo negando sequelam. Et quamuis hæc differentia non tradatur expresse à Patribus, non tamen negatur: imo in illis habet fundamentum. Quia ad vincendas concupiscentias simpliciter, ita vt in peccatum mortale hominem non pertrahant, requirunt expresse, & frequentius auxilium ex fide, de grauib; autem tentationibus nunquam hoc in particulari dicunt. Paulus etiam sæpe docet, infideles semper esse oneratos peccatis, quod autem nunquam iuuentur ad vnam grauem tentationem vincendam nõ dicit. Habet etiam illud discrimen fundamentum in ipsa re, quia longe excellentius donum est diuturna vita innocens à peccato, quam victoria vnus vel alterius tentationis grauis: & infidelis ipse multo est indignior priori dono, magisque indispositus ad illud recipiendum, & vix potest expedire ad fidei honorem, vel commune bonum, vt sine fide communicetur alicui vitæ innocentia, & ita non est vtriusque doni eadem ratio.

At vero de fidei existente in peccato longè aliter censeo quoad multa, nam in primis multo frequentius, & facilius potest habere auxilium necessarium ad vincendam grauem tentationem in particulari, quam infidelis, propter illam rationem, quod per fidem, & rationem potest impetrare tale auxilium, etiam si ad remissionem peccati non se disponat. Et ideo dixi in tomo quarto, de Pœnit. disputatione decima quinta, section. 6. in homine existente in statu peccati raro esse necessarium medium ad vincendam tentationem grauem, contritionem elicere, & se proxime disponere ad iustitiam, quia impetrando auxilia actualia, potest per illa vinci tentatio, nisi tam extraordinaria sint, vt propria iustorum esse censeantur, qualia possunt existimari, quæ ad martyrium constanter subeundum requiruntur.

Deinde potest fidelis, etiam si gratia, & charitate careat, aliquo tempore vitare omnia peccata contra legem naturalem; imo & contra supernaturalia præcepta per auxilium diuinum actuale sine infusione habituum, dummodo pro eo tempore specialis obligatio diligendi Deum super omnia, aut habendi contritionem non occurrat. Hoc mihi etiam probant rationes in secunda assertionem adductæ, probant enim aliquid amplius posse fidelem, etiam si peccator sit, quam infidelem, in hoc negotio resistendi tentationibus tam carnis, quam demonis, nam fides de se est quasi proximum principium huius resistentiæ, iuxta illud Petri, Cui resisteret fortis in fide, & illud Pauli, In omnibus sumentes scutum fidei. Ergo aliquo maiori tempore potest fidelis peccator sine nouo peccato perseuerare, si recte velit, sicut facile potest, fide sua vti, tum considerando altiores rationes ad non peccandum, & contra legem naturalem, quas infidelis non assequitur, tum orando, & petendo auxilium, per fidem, & per Christum, quod infidelis facere non potest. Quocirca licet hoc tempus, pro quo fidelis peccator potest totam legem seruare per auxilium gratiæ, absolute spectatum breue, aut mediocriter dici possit, comparatione vero facta ad infidelem, est multo longius: è contrario vero comparatione facta ad fidelem iustum est breue tempus.

Ec

Atque

31.
Et adhuc
magis iustus,
quam im-
pudicis.

Atque ad eundem modum intelligenda est tertia assertio posita. Nam in ea vterius considerandum est, hominem etiam iustificatum simpliciter, & absolute non posse perseverare diu sine peccato cum solis ordinarijs auxilijs gratiæ, ita ut illa moraliter satis sint ad perseverandum cum effectu, nisi Deus maiora subministraret, quæ non negat iusto facienti, quin se est per generalia gratiæ auxilia, ut infra videbimus. Et nihilominus per illa ordinaria auxilia aliquo tempore potest totam legem sine lapsu servare, quod quidem tempus in se quidem, & comparatum ad totam vitam, seu ad tempus illud, pro quo sunt necessaria specialiora auxilia, breue est, & modicum, & nihilominus comparatum ad tempus, pro quo fidelis existens in statu peccati sine nouo peccato conservari potest, longum est, quia vberiora sunt auxilia ordinaria fidei viux, quam mortuæ, ut per se notum est.

32.
Respondetur
iam speciali-
ter ad i. dif-
ficultatem
innum 25.

Et per hæc satis responsum est ad tres priores difficultates. Nam ad primam iam ostensum est, non esse eandem omnino rationem de resistentia vnius grauis tentationis, quæ est de perseverantia diuturna sine peccato, ideoque licet fateamur communi lege non dari infidelibus gratiam necessariam ad vincendas singulas tentationes graues, nihilominus vel ex pura misericordia Dei circa particularem personam, vel ex alijs vniuersalis providentiæ rationibus interdum illi credamus dari simile auxilium sufficiens, vel efficacax ad resistendum alicui tentationi. Ad secundam etiam, quoad eam partem, quæ ad infideles pertinet, iam ostensum est, quomodo non obstant defectu talis auxilij peccent interdum succumbendo tentationi. Tum quia in eo actu, & momento, quo id faciunt, sufficienti libertate physica, & morali id faciunt. Tum etiam quia si vellent ad fidem disponi, possent, quia paratum à Deo habent auxilium. Quæ posterior ratio in eis, qui habent aliquam fidei notitiam, & vocationem, locum habet, ad eos vero qui habent ignorantiam inuincibilem fidei recte accommodari non potest, prior ergo ratio sufficit.

33.
Et quoad 2.

Ad alteram vero partem de fidelibus peccatoribus dico, posse aliquo tempore mediocri per auxilia gratiæ sine peccato conservari: & ideo non tenentur statim, ac semel peccant poenitentiam agere peccati commissi, ne se exponant morali periculo aliud committendi. Nam tale periculum non statim instat, neque certo sciri potest, quando incipit esse necessaria ad non peccandum; imo in particulari actu, & tempore fere semper potest præsumi, non esse tale periculum morale ex illo capite, & ideo nunquam propter illum titulum obligat præceptum poenitentiae, nisi aliqui grauisima tentatio simul urgeat, ut in dicta disput. 17. de Poenit. sect. 5. dixi. Et eadem ratione non potest fidelis fieri certus, quod sit in statu gratiæ, eo quod aliquo tempore conscientiam peccati mortalis non habuerit. Tum quia illud tempus, in quo potest homo fidelis extra statum gratiæ conservari sine nouo peccato mortali, non est certum, ac definitum, nec fortasse in omnibus hominibus est æquale, nam pro diuersitate statuum, & multitudine, vel paucitate occasionum, vel tentationum occurrentium potest hoc tempus esse longius in vno homine, quam in alio. Tum etiam quia nunquam homo est satis certus, quod in toto aliquo tempore non peccauerit mortaliter, saltem per consensum, vel culpabilem negligentiam, semper enim occurrunt dubia, vel scrupuli, quæ sufficienti, ut homo de sua gratia non sit certus, ut in sequentibus ex professo dicemus. Quod vero spectat ad tertiam difficultatem iam explicatum est discrimen inter fideles, & infideles, quod in illo considerabatur. Quarta vero declarationem longiorem postulat, quam in sequenti capite trademus.

Ad 3. & 4.
difficulta-
tem, quid?

Utrum homo in puris naturalibus conditus posset innocentiam diu conservare, non peccando mortaliter per vires rationis, & liberi arbitrij, sine speciali Dei adiutorio?

Ratio dubitandi posita est in capite superiori, quia Rex resolutione præcedenti sequitur, hominem etiam creatum in puris naturalibus, & suis viribus commensuratum non posse diu vitare peccatum contra legem naturæ, consequens est falsum; ergo. Sequela probatur ex alio principio posito in Proleg. 4. quod homo lapsus non habet nunc maiorem defectum virium liberi arbitrij, quam haberet in pura natura; ergo si hæc vires nunc non sufficiunt ad vitandum peccatum dicto modo, neque in pura natura sufficerent. Falsitas autem consequens probatur. Primo, quia aliis in illo statu naturæ esset homini simpliciter impossibile, servare legem naturæ, quia sine gratia non posset, & gratiam non haberet: consequens autem videtur contra illud dogma à Hieronymo, & Augustino traditum, & Concilio Tridentino sess. 6. ca. 11. confirmatum, Deus impossibilia non iubet.

Responderi potest argumentum recte probare, obseruantiam vniuersi quæ præcepti sigillatim sumpti esse possibile, saltem in singulis indiuiduis occasionibus, nihilominus tamen seruare totam collectionem fuisse absolute impossibile in illo statu. Sed contra; nam sicut est alienum à diuina providentia vno præcepto mandare rem impossibilem, ita etiam videtur contra eandem prudentem providentiam imponere homini tot præcepta, ut impossibile simpliciter ei sit, illa omnia implere, & non providere modum, quo implere possit, quia non solum quælibet lex, sed etiam onus legum debet esse portabile. Et confirmatur, quia repugnat auctori naturæ ordinare aliquid ad finem naturalem, & non dare potestatem ad consequendum illum; si autem homo purus non posset ita seruare legem naturalem, quin aliquando grauius peccaret non posset naturalem beatitudinem assequi, damnandus enim esset iuxta legem iustitiæ diuinæ propter tale peccatum: esset ergo miserabilior cunctis creaturis, nam reliquæ omnes possunt ad illos fines propter quos creantur, peruenire.

Præterea augetur difficultas illo vulgari argumento, quod si talis homo haberet libertatem, & vires ad seruandam singula præcepta, procedendo ab vna in aliam occasione, seruando præceptum, & vitando peccatum, posset etiam totam collectionem exequi. Quia collectio nec tota simul occurrir, nec simul seruatur, sed successiue, faciendo vnum actum post alium, & posterior, seu secundus, & tertius actus optime fieri potest, non obstantibus præcedentibus; imo potest ab illis iuari ratione consuetudinis, & licet nouæ difficultates possint occurrere, nunquam reddunt actum in particulari impossibilem; ergo nec collectio tota impossibilis est. Confirmatur hoc, quia in puris naturalibus non essent tam graues difficultates, & tentationes in singulis actibus, sicut nunc sunt. Tum quia non esset natura corrupta per peccatum, & ideo non esset adeo infirmata, tum maxime quia tunc non essent tentationes demonis, quæ nunc reddunt obseruationem legis naturalis difficiliorem in singulis, & in omnibus sine gratia Dei impossibilem.

Nihilominus dicendum est in primis, hominem in illo statu per solas vires naturales rationis, & libertatis, secluso omni peculiari adiutorio Dei, non potuisse diu seruare totam naturalem legem absque graui lapsu. Hæc assertio sequitur ex doctrina data, nam in libro præcedenti dictum est, non esse infirmiora hominem lapsum quoad vires intrinsecas facultatum natura-

naturalium, & quoad repugnantiam, & disidium earum inter se, quam esset homo in pura natura, & hic dictum est, ex hac infirmitate provenire, vt non possit homo lapsus seruare diu omnia præcepta naturalia sine lapsu; ergo eadem impotentia esset in homine puro. Potest autem duplex differentia inter hos status considerari, ratione quarum videri potest, maiorem esse impotentiam hominis lapsi, quam puri.

Differentia inter hominem lapsum, & purum naturalem, quæ non obstat assertioni.
Prima est ex parte difficultatis, quæ provenit ab extrinseco ex tentatione demonis, quia hæc non videretur futura in pura natura, quia, vt supra dicebam, videtur præternaturalis, vel certe si in eo statu Deus permitteret extrinsecas tentationes, eadem ratione ex vi suæ providentiæ conferre deberet adiutorium etiam extrinsecum, & proportionatum vtiq; per bonorum Angelorum protectionem, quæ fieret hominipotens ad resistendum, & pugnandum cum extrinseco inimico. Ad hoc verò respondemus, etiam si hoc tantum concedatur, nihilominus ex vi intrinsecæ repugnantie corporis, & appetitus, & ex defectu naturalis cognitionis, & alijs imperfectioribus quali inseparabilibus ab humana conditione, & societate, sequi prædictam impotentiam, etiam si extrinseca impugnatio desisset, quauis hinc multum augeatur. Sicut enim in naturalibus ex compositione ex contrariis sequitur corruptibilitas, cui naturaliter resisti non potest, ita in moralibus ex compositione contrariorum affectuum sequitur infirmitas moralis, cui resistere humano modo impossibile est.

5. Nunciamus ad istam difficultatem.
Alia differentia est, quod nunc homo lapsus est verè, & proprie in inimicitia Dei, & indignus omni extraordinario adiutorio eius, & ideo de se est impotens omni modo, id est, tam ab intrinseco, quam ab extrinseco ad seruandam totam legem; at vero homo purus non esset inimicus, neque indignus positivè (vt sic dicam) sed tantum non dignus peculiari aliquaratione, vel merito. Veruntamen etiam ex hac doctrina non excluditur impotentia extrinseca, sed ad summum infertur potuisse tunc hominem sine impedimento habere adiutorium Dei, quod est probabile, vt iam dicam. Aduerto autem circa hanc differentiam, aliud esse loqui de cognitione honestæ necessarii, & sufficiente ad operandum cum effectu aliquem actum honestum morale. Aliud vero esse loqui de peculiari favore, & adiutorio ad seruandam totam legem naturæ; nam prior cognitio provenire potest ex ordinario cursu naturalium causarum, & ideo per originale peccatum non contraxit homo debitu carenti illa cogitatione, quia non amisit ea, quæ omnino naturalia sunt; illa autem providentia est omnino naturalis, sicut quod Sol oriatur super bonos, & malos. Nec refert, quod talis cogitatio interdu congrua sit, nam eadem ratio est de illa, si per eundem cursum naturalium causarum provenit: quia illa efficacia, seu congruitas in effectu, est ex bono vsu liberi arbitrij, quem Deus non impedit propter præcedentem culpā. Igitur quoad huiusmodi cogitationem non procedit differentia posita inter hominem lapsum, & purum, procedit ergo quoad peculiare adiutorium necessarium ad cōtinuam obseruationem præceptorum: nam illud includit aliquas motiones interiores, quæ licet quoad substantiam naturales esse possent, per ordinarias causas non fierent, nisi Deus peculiari modo de illis provideret. Igitur quoad hoc adiutorium verum est, in homine lapsu peculiarem indignitatem huiusmodi gratiæ, quæ in homine puro non esset, inueniri.

6. Difficultas posita ab aliquo lib. 4. de ciuit. di. 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.
Tertiam differentiam inter vtrunque statum constituit quidam modernus scriptor, vt in Proleg. 4. allegati docens absolute non esse æquales vires internas ad operandum bonum etiam naturale, & vitandum malum contrarium in homine lapsu, & puro, sed maiores futuras fuisse in homine puro. Quo fundamento posito, ruit discursus à nobis factus, & conuenter dicere quis potest, hominem in puris naturalibus posse solis viribus liberi arbitrij seruare diu totam legem naturæ absque peccato, & vincere omnes tentationes, quæ naturaliter occurrere possent, etiam grauissimas. Probatur sequela, quia in primis hæc assertio non est formaliter contra omnia Concilia & Patres, quia de homine lapsu loquitur, & ideo definitiones eorum extendi non debent, nec possunt ad hominem in meliori statu constitutum, in quo non haberet infirmam, nec vulneratam naturam. Deinde si semel admittimus, hominem in puris naturalibus habiturum maiores vires, profecto non est, vnde illas metiri possumus, aut limitare, vt ad alios effectus sint maiores, non vero ad effectum seruandi totā legem naturalem absq; peccato; ergo consequenter loquendo, potest optime etiā hæc differentia constitui inter vtrunque statum. Tandem confirmatur ad Corfirm. ad hominem, quia idem author ait, hominem in puris naturalibus potuisse diligere Deum super omnia viribus liberi arbitrij, licet in natura lapsa non possit: ergo eadem ratione posset perseverare sine peccato longo tempore in vno statu, licet non possit in alio.

Id obediunt.
At nihilominus idem author nunquam ausus est simpliciter concedere, posse hominem in puris naturalibus seruare diu omnia præcepta naturalia sine peccato viribus solius liberi arbitrij, sed in prioribus disputationibus, quas indicaui, punctum hoc præmittit, in disputat. vero 54. in quadam solut. ad 2. solum ait, quod in puris naturalibus. posset homo seruare breui aliquo tempore omnia mandata naturalia, sicut posset diligere Deū super omnia pro eodem tempore. Vnde sentit in natura lapsa nec pro breui tempore posse hominem seruare omnia mandata naturalia, quod profecto absolute falsum est, & præter mentem omnem Theologorum, qui de homine lapsu solum controuertant, an longo tempore possit omnia præcepta seruare, supponentes breui tempore posse, & id esse extra controuersiam constitutum. Si ergo homo in puris naturalibus maiores habet vires, plus etiam in hoc genere poterit, ac subinde non tantum breui tempore, sed etiam longo posset omnia præcepta seruare.

7. Et tamen idem author peccato viribus solius liberi arbitrij, sed in prioribus disputationibus, quas indicaui, punctum hoc præmittit, in disputat. vero 54. in quadam solut. ad 2. solum ait, quod in puris naturalibus. posset homo seruare breui aliquo tempore omnia mandata naturalia, sicut posset diligere Deū super omnia pro eodem tempore.
Video dici posse in ea sententia, quod nos supra de fidelis, & infidelis peccatore dicebamus, breue, & longum tempus dici posse & absolute, & cōparate, & ita in statu puræ, & lapsæ naturæ solum breui tempore posse hominem suis viribus seruare omnia præcepta, tamen comparatè multo minori, seu breuiori tempore id posse nunc hominem in lapsa natura, quam in pura natura, & cōuerso in pura natura posse vitare omnia peccata longo tempore, comparatione facta ad hominem lapsum, licet in se tempus illud breue esset, & absolute, & comparatione ad eundem hominem aliquo modo à Deo adiutum. Veruntamen licet supposito illo discrimine, hæc subterfugia probabiliter excogitari possint; nihilominus qui discrimen illud confingit, vel admittit, nullam rationem reddere potest, cur homo purus sit potentior lapsu, in tanto gradu, vel quoad talem, aut talem effectum logi temporis intra ordinem naturalium effectuum persistendo. Quapropter solidior, & omnino vera doctrina est, Solida doctrina intrinsece non esse potentior hominem in vno statu, quam in alio. Atq; ita conclusionem positam niti à paritate rationis in doctrina Conciliorum, & Patrum, & firma ratione de repugnantiā cōcupiscentiæ, & corporis imbecillitate, quæ in statu puræ naturæ æquales essent. Atq; ita in hoc puncto docent Soto 1. de Natur. & Grat. c. 4. & Medin. 1. 2. q. 109. ar. 2. dub. penul. & alij.

8. Subterfugia præcluduntur.
Propter obiectiones vero in principio factas verisimiliter censo, pertinuisse ad indigentiam illius statum, si Deus in illo hominem constitueret, vt sua liberali providentia illi conferret aliqua auxilia in substantia quidem naturalia, in modo autē ultra communem causarum naturalium cursum collata, quibus posset homo, si vellet, totam legem naturalem diu seruare, omniaque peccata illi contraria vitare. Quod

9. Assertio 2. difficultatis in his intropositis non habet conc.
Ee 2 quidem

Pro ea flat Medina. Ad ista diffinitates eadem in bono sensu suadent.

10. Accedunt etiam suadentia.

quidem non esset auxilium gratiæ, prout nunc datur, id est, nec in substantia, nec ex parte finis, quia non transgredere finem, & honesta motiva naturalia, esset tamen speciale beneficium in ordine providentiæ naturalis. Ab hac assertionem non dissentit Medina supra. Quia sensus non est, naturam humanam habituram fuisse integritatem in illo statu, quod Medina impugnat, & merito, sicut nos in proleg. 4. fecimus, sed sensus est: daturum fuisse Deum aliquas motiones providentiæ suæ, quibus illam hominis naturalem imbecillitatem iuaret. Et sic suadent assertionem rationes in principio factæ.

Item est valde consentanea diuinæ sapientiæ, & providentiæ. Quia ad authorem naturæ pertinet, ita suis creaturis providere, ut finem suum assequi possint, & licet illud adiutorium in rigore esset ultra curriculum naturæ debitum, non esset ultra providentiam consentaneam, cum magnificentia, & providentiæ Dei; tum excellentiæ humanæ naturæ puræ, ac præcisè spectatæ. Sic enim homo in puris naturalibus maiorem dependentiam in omnibus actionibus suis à Deo recognoscere. Item posset ab illo petere, & suo modo orare excitationem bonarum cogitationum, & affectuum, præcipue in necessarijs occasionibus, & temporibus opportunis, sicut petere posset pluuias, & alia bona temporalia. Item quia consentaneum est, ut Deus unicuique naturæ provideat iuxta modum suum, & ut rationalium creaturarum maiorem curam habeat, etiam intra ordinem providentiæ naturalis, quam brutorum. Item hoc modo homines haberent, unde magis timerent, & amarent Deum, si crederent, non solum illis providere per causas secundas, conservando ordinem earum, quem semel constituit, sed etiam aliquando vel eas aliter applicando per se, vel per Angelos, vel immediate internas hominum species frequentius, & efficacius excitando. Denique ad excellentiam naturæ humanæ pertinet, ut Deus immediate creet animam, ubi virtus ipsius naturæ defuit, & uniuerso provideat Deus mouendo aquam sursum ad replendum vacuum? cur ergo idem Deus ut author naturæ non præberet homini indigenti, hoc altius providentiæ genus, præbendo illi adiutorium prout expedire censeret. Unde illud adiutorium non esset tam propria gratia, sicut nunc est simile auxilium datum homini lapsi. Nam hoc auxilium prout nunc datur fidelibus, etiam peccatoribus, ordinariè est supernaturale, vel saltem per media supernaturalia obtinetur, nimirum, fidem, & orationem, ex illa, ut dictum est. In statu autem puræ naturæ tale auxilium solum daretur per inspirationes, cogitationes, affectionesque honestas liberaliori modo immixtas, utique ultra communem curriculum externarum causarum.

11. Respondetur tacita interrogationi de discrimine auxilij infidelium, & status naturæ puræ.

Quod si nunc consideretur tale auxilium respectu infidelium, iam dictum est, nunquam eis dari. Verum tamen licet daretur, haberet in eis maiorem rationem gratiæ, quia ratione peccati originalis indigni sunt, etiam illa gratia; in statu autem purorum naturalium ex parte hominis non esset illa indignitas, seu demeritum talis beneficii, quod nunc est ratione culpæ originalis, & ideo quidquid nunc datur ultra generalem concursum, peculiarem rationem gratiæ habet. Secundo quia tunc non daretur illud adiutorium in ordine ad supernaturalem finem, sed tantum propter beatitudinem naturalem, nunc autem omne auxilium speciale datur propter supernaturalem finem. Tertio fieri potuit, ut in illo statu adiutorium illud non omne gratis daretur, sed iuxta hominis dispositionem, & cooperationem, nam ratio præmij, & meriti, ut sumitur ex D. Thom. 1. 2. quæst. 21. etiam in ordine providentiæ naturalis locum habet, sicut culpa, & supplicium. Deinde esset aliqua proportio inter naturale opus honestum, & hoc naturale adiutorium, & ideo verisimile est, quod Deus non daret illud, nisi hominibus bene utentibus prioribus occasionibus

bene operandi, quas ipse naturalium causarum cursus offerret. Quod tamen nunc locum non habet, sed prima auxilia omnino gratis dantur, quia vel supernaturalia sunt, & naturalia opera non habent cum illis proportionem in ratione meriti, vel dispositionis, ut infra dicitur. Vel si auxilia sint ordinis naturalis, opera ipsa moralia hominis lapsi, & infidelis deficiunt à propria ratione meriti propter personam indignitatem, quod non haberent opera hominis in pura natura, priusquam peccaret, ut notavit Medina loco allegato.

Atque ex his facilis est responsio ad priores rationes dubitandi. Ad primam enim recte ibi dictum est, quodcunque præceptum naturale per se possibile, quod satis est, ut eius transgressio ad peccatum imputetur. Quæ est expressa responsio Hieronymi tractantis de homine lapsi in dicto Dialog. 1. contra Pelagian. Est autem quoad hoc eadem ratio de homine puro. Unde quod Augustinus dixit libr. de Correptione & Grat. c. 11. Si adiutorium quoposset permanere, si vellet, vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset quia non talis natura facta erat, ut sine diuino adiutorio posset permanere si vellet, non utique sua culpa cecidisset. Hoc (inquam) intelligendum esse existimo de adiutorio ad vitandum illud speciale peccatum, in quod lapsi fuerunt, si enim non haberent adiutorium, quod illud vitare possent, si vellet, non libere peccassent, ac proinde nec peccassent. Non est autem eadem ratio de adiutorio, sine quo non potest homo vitare peccatum longo tempore, etiam si vellet, vel desideret, quia licet homini in principio denegaretur tale adiutorium, nihilominus maneret liber in singulis actibus, & potens aliquo modo sufficienti ad vitandum vnumquemque lapsum, ideoque illi imputaretur. Verum tamen quia non procedente ex parte hominis culpa, illa esset nimis dura, & insuavis providentiæ Dei, ideo primum hominem à se creatum per donum iustitiæ originalis adiuvit, & dedit illi absolutam potestatem ad seruandam naturalem legem quocunque tempore, & verisimile est, si creasset hominem sine illo dono in pura natura, adiutorium fuisse illum alio ad non peccandum contra legem naturæ, & ut id simpliciter posset longo tempore.

Unde ad replicam de multitudine præceptorum dicendum est, illud onus non esse ab extrinseco superadditum naturæ humanæ, sed esse veluti proprietatem consequentem naturam, quam Deus impedire non debuit. Oritur autem à natura hominis secundum eam partem, quæ spiritalis est, respectu cuius secundum se considerata facile esset omnia illa præcepta seruare, tamen quia illa spiritalis pars corruptibili corpori coniungitur, inde nascitur difficultas in ea lege seruanda. Quapropter sicut mirabilis est compositio ex rebus adeo distantibus, & quasi contrarijs, ita mirandum non est, quod in ea natura sint multa præcepta naturalia cum interna difficultate ad illa obseruanda: quæ nisi per maius adiutorium authoris naturæ, quam sit solus concursus vniuersalis, seruari non posset. Idemque fere est de consequutione beatitudinis naturalis, de qua procedebat prima confirmatio, ad quam per secundam assertionem responsum est.

Ad ultimam verò confirmationem, quæ procedere potest contra utramque assertionem, aliqui respondent, deficiente illo peculiari adiutorio Dei, necessarium esse, ut homo perueniat interdum ad occasiones certas, in quibus non possit legem naturæ seruare sola arbitrij libertate. Sed licet hoc verum sit quando interueniunt determinatæ temptationes graues, tamen quando illæ deficiunt, id non est necessarium, & nihilominus etiam tunc esset adiutorium necessarium ad seruandam totam legem naturæ longo tempore, & sine lapsu graui. Et ideo responderi potest primo negando consequentiam: est enim à diuina, seu determinata designatione singulorum ad confusam collectionem, quæ non est formalis, nec bona, ut cum Hieronymo

Ad i. ratio nem in a. u.

13. Ad replicam in nom. 1.

Ad i. confirm. in nom. 1.

14. Ad i. idem in nom. 3.

nymo in Dialogis contra Pelagian. supra exemplis monstratum est. Et ratio etiam est supra tacta, quia impossibilitas, quæ reperitur in tota collectione, est diuerse rationis a possibilitate, quæ in singulis actibus, vel momentis determinate sumptis reperitur. Et ideo non sunt contrariæ, neque ab vna ad alteram est bona illatio. Nam potentia vitandi singula peccata, prouenit ex naturali indifferentia liberi arbitrij, quæ non tollitur ab obiecto creato cum quibuscunque determinatis circumstantijs per rationem applicato: impotentia vero respectu collectionis prouenit ex impedimentis occurrentibus, & inconstantia naturali, ac mutabilitate liberi arbitrij. Et hinc fit, vt licet vnaqueque occasio seruandi præceptum, & possibilis, & facilis appareat, nihilominus in illarum continuatione, & frequentia est peculiaris difficultas, quæ naturaliter superari non potest, & hæc omittitur, & non consideratur in argumento, & ideo collectio non recte fit.

15. Neque obstat, quod vnus actus bonus, quo præceptum impletur, vel vitatur peccatum, de se inducat dispositionem ad alium similem, cum quia in ipsis tentationibus, & occasionibus est varietas, ideoque sæpe dispositio relicta ex vno actu non iuuat in alia occasione occurrente. Tum etiam quia multo maior est difficultas, quæ ex mole corporis, & fatigatione sensuum est, & naturali quodam radio persistendi in eodem modo operandi nascitur. Tum denique quia illa dispositio, quæ per vnum, vel alterum actum inducitur, debilissima est, & parum iuuat, & ipsamet infirmitas, & fragilitas humana, si gratia destituitur, non finit illam dispositionem crescere, nam statim per plures actus perdit, quod per vnum acquisierat, vt de acquisitione virtutum paulo inferius dicemus. Aliter etiam posset in forma responderi, negando antecedens cum proportionem sumptum, cum enim dicitur, post primum actum vitandi peccatum, potest homo facere secundum, & post secundum tertium, & sic deinceps; licet hoc antecedens sit verum de potentia physica, & morali præcise spectata in ordine ad vnumquemque actum determinatè, non tamen simpliciter est verum respectu potentie moralis consideratæ in ordine ad totam illam actuum successionem. Secundum quam potentiam totum id, quod in antecedenti sumitur, non potest simpliciter fieri, quia in aliquo necessario deficiet, licet non possit designari aliquis definitus actus, vel determinatum tempus, pro quo illa necessitas reperiatur. Et ita quod mente cogitatur, proponiturque vt constanter faciendum, per successionem vnus post aliud, non potest in re executioni mandari cum illa vniformitate, nisi flexibile arbitrium, & tot hostibus circumseptum adiutorio gratiæ confortetur. Tertia confirmatio solum ostendit difficilius adhuc nunc abstinere à peccatis sine gratia, quam fieri in pura natura: non tamen ostendit illud tunc fuisse moraliter possibile.

C A P V T XXIX.

Vtrum homo lapsus possit elicere solis viribus liberi arbitrij sine auxilio gratiæ aliquem actum collectionis Dei, saltem vt author est, & finis naturalis.

1. **D**iximus de bonis actibus, quibus ex accidenti aliqua difficultas adiungitur, nunc dicendum sequitur de nonnullis, qui præter dicta impedimenta, ex obiecto grauem aliquam difficultatem habent. Inter quos primum locum tenet amor Dei, propter excellentiam obiecti, & ideo de illo specialiter mouentur quæstiones D. Tho. dicta q. 109. art. 3. & ceteri Theologi in 2. d. 28. Vt autem clarius procedamus, oportet supponere communem distinctionem de Deo vt prima causa naturalis est, & finis vltimus connaturalis

Pars I.

homini, vt in pura sua natura spectato. Vel vt est author supernaturalis, & gratiæ, ac obiectum beatitudinis supernaturalis. Nam priori modo cõsetur Deus bonum naturale hominis, ac proinde per se loquendo naturaliter diligibilis, posteriori autem modo spectatur Deus vt bonum excedens hominis naturam, ac proinde illi supernaturale. In præsentibus ergo non tractamus de amore Dei, vt est supernaturale bonum hominis, nam de hoc dicturi sumus in libro sequenti, nunc autem supponimus, illum amorem non pertinere ad ordinem naturæ, ideoque non posse fieri sine auxilio gratiæ, saltem si perfectus sit, an vero aliquis imperfectus eiusdem materialis obiecti sine viribus gratiæ haberi possit, ibi disputabitur, hic ergo solum de Deo, vt authore naturæ, eiusque amore tractamus.

Deinde prætermittenda est distinctio huius amoris Dei, nam generatim loquendo potest esse aut perfectus, aut imperfectus, sub qua verborum generalitate multæ distinctiones huius amoris comprehenduntur. Quia in hoc amore multæ perfectiones spectari possunt, & ob carentiam cuiuscunque illarum potest dici amor imperfectus, quia imperfectum dicitur ex quocunque defectu, ideoque potest hic amor multipliciter esse imperfectus. Prima igitur perfectio huius amoris est, vt sit beneuolentiæ, quo amore amatur Deus propter se ipsum, id est, vult homo Deo aliquod bonum, solum vt ei bene sit, vel vt Deo placeat, aut in eius gloriam reducat. Ab hac autem perfectione deficit amor concupiscentiæ, quo diligit homo Deum sibi, vt ipse homo bene sit, de qua diuisione dicemus statim plura, & alia cap. seq. Deinde amor vt sit perfectus debet esse absolutus, vt explicatur hac voce *volo obedire Deo*, vel gloriam eius querere; imperfectus autem erit, si solum in actu conditionato consistat, qui explicatur verbo *vellem*. Altera perfectio amoris est, si non solum sit absolutus, sed etiam super omnia appetitiuè, vt aiunt, id est, vt per amorem ita voluntas feratur in rem amatam, vt propter nullam aliam velit ab ea dimoueri. Vnde è cõuerso amor Dei, qui non attingit hunc gradum, dicitur simpliciter imperfectus. De hac partitione dicemus in cap. 35. vbi etiam de perfectione intentionis, & imperfectione remissionis: item de perfectione constantis amoris, qui etiam efficax dici solet, & de imperfectione inconstantis, seu inefficacis amoris aliquid attingemus. Denique ad perfectionem amoris, & maxime Dei pertinet, vt sit simpliciter bonus moraliter: nam si aliquam moralem malitiam habeat adiunctam, non solum imperfectus erit, sed etiam vix nomen amoris Dei merebitur. Quapropter cum in præsentibus capite de amore Dei loquamur, abstrahendo ab alijs perfectionibus, vel imperfectionibus, quo ad hanc vltimam non abstrahimus, sed loquimur de amore Dei omnino puro, & honesto; nam si aliquis est amor Dei impurus, & malus, ille non solum non fit per auxilium gratiæ, sed potius non magis est à Deo, quam cetera peccata. Talis autem erit, si quis velit honorare Deum, vt ab eo auxilium, & fauorem ad suas concupiscentias explendas, vel vindictam de inimico sumendam obtineat, de quo prauo amore recte intelligitur quod Augustinus dixit libr. Octuaginta trium quæstionum q. 30. peruersum esse, vt rebus, quibus fruendum est.

His positis fuit quorundam sententia, nullum amorem Dei siue perfectum, siue imperfectum, siue naturalem, siue supernaturalem posse haberi sine auxilio gratiæ. In qua sententia cum exaggeratione asserenda excessit Baius in opere de Charitate, ex quo in assertionibus supra Proleg. 6. c. 2. relatis, & à Pontificibus damnatis notatur 34. in qua refellitur distinctio duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur vt author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur vt beatorum est, quam distinctionem dicit esse vanam, & commentitiam, & ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimonijs excogitatam.

Ee 3 Etia

2. notatio duplicis amoris perfecti, & imperfecti, & ceteri usque explicitio.

3. sententia negans. In ea astruenda quantum progreditur suæ sententiæ.

Ecce in 36. dicitur, amorem naturalem (utique Dei) qui ex viribus naturæ exoritur, & sola Philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum iniuria Crucis Christi defendi à nonnullis Doctoribus. Ac denique in 38. generaliter sic inquit, *Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosus est cupiditas, quæ mundum diligitur, quæ à loanne perhibetur, aut laudabilis illa charitas, quæ per Spiritum Sanctum in corda diffusa, Deus diligitur.* Si ergo præter charitatem Dei nullum studiosum amorem ille author agnoscebat, consequenter etiam respectu ipsius Dei nullum admittebat amorem, præter charitatem, quæ non viribus liberi arbitrii, sed per solam infusionem Spiritus Sancti sit.

4.
Eiusdem
sententiæ in
Cynosurum
spectata
fundamentum
ex Script.

Fundamentum huius sententiæ in generali sumitur primo ex Scriptura, in quo non fit mentio alterius amoris Dei, nisi charitatis, quæ dicitur esse ex Deo 1. Ioan. 4. & à Deo Patre, ad Ephes. 6. & per Spiritum Sanctum diffundi ad Roman. 5. & ad Galat. 5. inter fructus Spiritus nameratur. Neque in diuina Scriptura reperitur alia dilectio Dei commendata, nisi quæ est charitas. Vnde sub hac voce comprehenditur quæcunque dilectio Dei, siue ut finis naturalis, siue ut supernaturalis. Et ideo impletio præceptorum moralium, quæ est proprius effectus dilectionis Dei, etiam ut est author naturæ tribuitur charitati 1. ad Corint. 13. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* At nulla charitas siue perfecta, siue imperfecta haberi potest sine auxilio gratiæ, quia simpliciter in Scriptura tribuitur Spiritui Sancto. Vnde sicut fides siue inchoata, siue imperfecta non est ex viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ, quia simpliciter dicitur esse donum Dei, ita maiori ratione de charitate, seu dilectione dicendum est.

5.
2. fundam.
ex Concil.
Arausico ex
August.
tract. 102. in
Ioann.

Ex August.
lib. 17. de Ci-
uit. c. 4.

Secundo adduci possunt Concilia præsertim Arausicanum canon. 25. dicens, *Prorsus donum Dei est, diligere Deum*, ubi particula *prorsus*, excludit omnem distinctionem dilectionis Dei, nam quæcunque illa sit, Dei donum esse dicitur, & subiungit rationem, quia Spiritus Patris, & Filij infundit charitatem cordibus nostris. Quæ ratio confirmat quod dicebamus, omnem Dei dilectionem esse aliquam charitatem. Et non parum iuuat, quod idem Concilium ait canon. 11. *Nemo quidquam Domino recte vouerit, nisi ab illo acceperit.* Si enim recte vouere Deo sine eius auxilio nemo potest, multo minus poterit recte amare Deum. Fauet etiam Concilium Mileuit. c. 4. dicens, *Vtrumque donum Dei est, & scire quid facere debeamus, & diligere ut faciamus.* Et Concilium Trident. sess. 6. ca. 7. etiam initium dilectionis Dei inspirationi Spiritus Sancti tribuit.

6.
3. fundam.
ex August.
doctrinam.

Præterea varijs modis ostendi potest, hanc esse Augustini sententiam, nam in primis canones citati Concilij Arausicani sumpti sunt ex Augustino, ut notatum est. Deinde in multis locis supra citatis cap. 9. significat, quod Baius dicebat, omnem affectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum, seu vitiosam cupiditatem. Vnde lib. 14. de Ciuit. cap. 9. dicit, omnes bonos motus, & rectos affectus amoris proximi de sancta charitate venire, ergo multo magis sentit, quemcunque affectum erga Deum ex charitate provenire, ac proinde non nisi ex gratiæ auxilio haberi posse. Hinc etiam libro 4. contra Iulian. capit. 3. *Amor*, inquit, *Dei quo peruenitur ad Deum, non est nisi à Deo.* Et statim explicat, se loqui de amore creatoris. Quid est autem creator, nisi author naturæ. Et similiter sermon. 15. de Verb. Apost. dixit. *Deus non amatur, nisi de Deo.* Item lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 17. dicit, etiam paruam charitatem esse ex auxilio gratiæ, & capit. 18. docet, charitatem, seu dilectionem, quæ præcipitur illo præcepto, *Diligas Dominum Deum tuum, &c.* esse ex dono Dei: illo autem præcepto, cum naturale sit, non tantum præcipitur dilectio Dei authoris supernaturalis, sed etiam authoris naturæ. Vnde ait, *præcepto admonitum esse liberum arbitrium, ut quereretur Dei donum, & subiungit, Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneatur, nisi prius acciperet, aliquid dilectionis, ut addi sibi*

quereret, unde quod iubebatur, impleveret. Quibus verbis aperte docet, etiam imperfectam dilectionem, quæ ad perfectam tenditur, esse donum Dei. Ac denique epistol. 107. habet illam celebrem sententiæ, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Vbi non dicit ad diligendum super omnia, vel ad diligendum hoc, vel illo modo, aut titulo, sed simpliciter ad diligendum Deum. Dicit autem, amissum esse liberum arbitrium ad diligendum, utique suis viribus, nam cum gratia liberi sumus ad diligendum Deum.

Ratio etiam pro hac sententiâ addi potest, quia nullus actus pietatis fieri potest sine auxilio gratiæ, ut supra ostensum est, sed omnis dilectio Dei est actus pietatis erga Deum, nam est quidam Dei cultus, teste Augustino epistola 29. ad Hieronymum. Item quia vnit animam Deo, ergo non potest haberi sine dono gratiæ. Et confirmatur, quia omnis dilectio Dei quantumuis imperfecta, est dispositio ad perfectionem, & consequenter vel proximè, vel remote est dispositio iustitiæ: ergo non potest haberi viribus naturæ, iuxta ea, quæ contra Semipelagianos libro sexto dicemus. Quibus tandem addi potest, quod Augustinus, Prosper, & Fulgentius quoties admittunt aliquod bonum opus, quod possit fieri ab homine lapsò sine gratiâ, semper id explicant de operibus, quæ versantur circa bona temporalia huius vitæ, & illos etiam imitatur D. Thomas dicta quæ 109. artic. 2. In quo plane significant, in operibus pertinentibus ad Deum, & præsertim in amore ipsius, liberum arbitrium per se nihil posse.

Præter hæc fundamenta, quæ generalia sunt, possunt alia specialiora cogitari iuxta varios modos, quibus hæc sententiâ defendi potest, quos oportet distinguere, & eorum fundamenta expendere, ut de eis deinceps sententiâ iudicium ferre possimus. Primus modus asserendi hanc sententiâ est, quia nullus dari potest actus amoris Dei, qui sit in substantia sua, vel simpliciter naturalis. Et hoc modo videtur tenuisse hanc sententiâ Michael Baius, qui propterea distinctionem illam amoris Dei in naturalem, & supernaturalem tam acriter reiecit. Quid vero in hanc sententiâ Baium impulerit, non satis scio, quia opera eius legere non potui, & ex his, quæ in dictis assertionibus referuntur, solum coniectare possum, illum fuisse quibusdam testimonijs Augustini male intellectis hallucinatum, de quibus, & in sequentibus capitulis dicemus. Vnde vix aliquod huius sententiæ probabile fundamentum inuenio, potest tamen utique suaderi in hunc modum, quia omnis amor Dei est aut concupiscentiæ, aut beneuolentiæ: prior licet naturalis esse possit, non tamen bonus, & honestus, ac proinde non est amor Dei, de quo tractamus: posterior vero est semper supernaturalis, ut aliqui volunt: ergo nullus superest amor Dei honestus, qui naturalis sit. Sed hoc etiam fundamentum parui momenti est, nam utraque pars minoris est falsa.

De amore enim concupiscentiæ, licet Durandus in 1. dist. 1. quæst. 2. & in 3. d. 26. quæst. 2. & d. 29. q. 2. num. 6. senserit, non posse habere Deum pro immediato obiecto, si rectus, & honestus sit, quia per talem actum amaretur Deus propter creaturam, scilicet, propter ipsum hominem amantem, quod inordinatum est. Nihilominus vera, & communis sententiâ Theologorum est, posse Deum honeste amari amore concupiscentiæ, quod aperte supponit D. Thomas 2. 2. tra. 2. quæstio 17. art. 8. & probat egregie Caietanus ibi art. 5. quia Deus ipse est summum bonum nostrum, quod solum potest nos beatos reddere: unde etiam est denominarius diurnus, seu summum præmium nostrorum meritum, & merces nostra magnanimis: amor autem, quo nobis amamus verum bonum nostrum, de se rectus est, & honestus; hic autem est amor concupiscentiæ: ergo hic amor etiam de Deo ex genere suo honestus est. Et confirmatur, quia spes ad amorem

7.
fundam.
ex ratione.

Confirmat.

8.
primus modus.

9.
Regula.

Communi
di. citam con-
piscentiæ, quod aperte
supponit D. Thomas 2. 2. tra. 2. quæstio 17. art. 8. & probat egregie Caietanus ibi art. 5. quia Deus ipse est summum bonum nostrum, quod solum potest nos beatos reddere: unde etiam est denominarius diurnus, seu summum præmium nostrorum meritum, & merces nostra magnanimis: amor autem, quo nobis amamus verum bonum nostrum, de se rectus est, & honestus; hic autem est amor concupiscentiæ: ergo hic amor etiam de Deo ex genere suo honestus est. Et confirmatur, quia spes ad amorem

10. *Rejicitur amplius idē speciale modum mulier. pluit.*
 amorem concupiscentiæ pertinet, vt D. Thomas sapra affirmat, & sumitur ex Augustino in Enchirid. cap. 8. dicente, *Spes non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, & ad eum pertinet, quicquid spem gerere perhibetur.* Ergo quidquid honeste speratur, honeste etiam amatur amore concupiscentiæ: nam talis amor est fundamentum spei. *Quoniam sperat* (vt D. Thomas ait) *aliquid sibi obtinere intendit*: ergo etiam illud sibi amat. Speramus autem Deum ipsum studiosè, & per virtutem Theologicam; ergo etiam sancte illum nobis amamus. Neque in hoc est aliqua inordinatio, quia quando Deum nobis amamus, non amamus illum propter nos, tanquam propter finem, sed potius amamus illum, vt vltimum finem nostrum, & nos ipsos amamus, vt in illo simus beati, seu vt illo tanquam vltimo fine perfruamur, & ita non vt in Deo, sed fruimur, vt latius in materia de Spectandis est. Ex hoc ergo capite non repugnat amor Dei esse naturalem, si aliunde Deus spectetur, vt bonum naturale, seu proportionatum naturæ humanæ secundum se, nam sic erit etiam obiectum proportionatum naturalis amoris concupiscentiæ, quem omnes alij Theologi admittunt. De amore autem benevolentiae Dei, quod ex suo genere naturalis esse possit, in cap. sequenti ostendemus.

11. *Rejicitur amplius idē speciale modum mulier. pluit.*
 Est ergo illa sententia ita explicata omni probabilis fundamento destituta, ideoq; falsa est, & incredibilis. Primo quia distinctio illa duplicis amoris Dei naturalis, & supernaturalis, communis est omnium Theologorum, vt videbimus, & Pontifices damnantes 34. propositionē Baij illi distinctioni contrariam, illam distinctionē tuerentur saltem a censura Baij, qua reprobata, distinctio satis manet autoritate omnium Theologorum comprobata. Præterquam quod per se bona statim apparet, si termini intelligantur. Nam Deus ratione naturali cognoscitur, vt summum hominis bonum, sine quo non solum non potest homo bene esse, verum etiam nec esse; ergo cognoscitur vt bonum proportionatum naturæ humanæ; ergo vt naturaliter amabile saltem ipsi homini, nam vt Arist. dixit, amabile bonum, vnicuique autem proprium; Deus autem ita est commune omnium bonum, vt sit etiam proprium, & speciale hominis, etiam secundum puram naturam spectati; ergo aliquis amor Dei potest esse homini naturalis, quia si obiectum est eiusdem ordinis cum potentia, non est, cur non etiam actus esse possit. Deinde si intellectu potest esse actus naturalis cognitionis Dei, cur non poterit etiam esse naturalis affectus? Atque ita D. Thom. 2. 2. q. 71. art. 2. ad 3. dixit, amorem, & cognitionem Dei, vt relucet in speculo creaturarum, esse naturales quoad substantiam.

Atque hæc omnia de amore recto, & honesto procedunt, ac vera sunt. Primo quia altera propositio Baij, quod omnis amor creaturæ rationalis vel est charitas, vel vitiosa concupiscentia, si intelligatur de charitate infusa, incredibilis est, & intolerabilis; quia amor parentum mere naturalis, non est vitiosa cupiditas, neque etiam amicitia humana recta ratione moderata, & similes affectus, etiam si non sint ex charitate, vitiosi non sunt. Secundo quia ille amor est consentaneus propensioni naturali voluntatis perfectissimæ in suo genere, quæ vocari solet amor metaphoricus, quem omnes in voluntate supponunt, tanquam naturalem, quia natura sua ita est ad eum propensa, vt extra illum quiescere non possit, iuxta illud Augustini lib. 1. Confess. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perueniamus ad te.* Ergo amor elicetus ex vi huius propensionis per se, & ex genere suo honestus est. Dari ergo potest aliquis actus amoris Dei naturalis, & honestus, sicut etiam potest dari actus & cultus Dei honestus, & naturalis, est enim eadem ratio. Ergo ex hac parte non repugnat, aliquem honestum amorem Dei solis liberi arbitrij viribus fieri posse.

12. *Se idem specialem modum proponit, Exploditur.*
 Alius modus defendendi illam sententiam esse potest ex illo principio, quod nullum bonum voluntatis fieri potest sine præuia cogitatione congrua, quæ ad auxilium gratiæ pertineat: ergo multo minus amor Dei, qualiscunque sit, dummodo sit rectus, & honestus fieri poterit sine cogitatione congrua gratiæ data, quia ille amor, etiā si imperfectus sit, est quoddam bonum opus voluntatis, & ex suo obiecto, & genere excellentius, quam sint boni actus virtutum moralium. Sed hic modus explicandi hanc sententiam, & fundamentum eius facile refellitur ex dictis supra de eodem principio generali. Fatemur enim, talem amorem nunquam esse posse sine cogitatione congrua. Veruntamen cogitatio illa naturalis est, & per solas vires naturalis luminis intellectus ex creaturis cum communi concursu Dei, & causarum secundarum comparari potest, vt in capite primo, & secundo huius libri ostensum est, & in sequenti etiam capite in puncto difficiliore ostenditur. Quod autem illa cogitatio sit congrua, ex bono vsu liberratis habetur, etiam si Deus nihil speciale addat illi cogitationi præter id, quod ex principijs naturalibus cum generali concursu habet; ergo talis cogitatio non pertinet ad proprium auxilium gratiæ, & ita in hoc actu amoris procedunt omnes rationes, quas de bono actu morali adduximus.

13. *3. Modus.*
 Tertio modo potest hæc sententia intelligi, & fundari; quia licet aliquis amor Dei ordinis naturalis sit, & ideo, quantum est ex se, naturalibus viribus fieri possit, si natura humana esset integra, nihilominus in natura lapsa fieri non potest absque auxilio gratiæ propter concupiscentiam, & alia impedimenta, quæ ex peccato contraximus. Et certè si testimonia Augustini aliquid huic sententiæ fauerent, hæc explicatio, & ratio, ac modus fundandi illam sententiam magis esset illi consentanea, vt patet ex illa sententia, in qua dicit, per peccatum primi parentis amissam esse libertatem ad amandum Deum. Nihilominus tamen fundamentum hoc licet quoad amorem Dei perfectum, & super omnia (de quo forte Augustinus loquitur) magnam habeat probabilitatem, vt capite 31. videbimus, tamen loquendo absolute de amore Dei quocunque, parum est verisimile, nihilque profecto vrget. Tum quia repugnantia concupiscentiæ, & alia impedimenta orta ex peccato, non in omnibus temporibus, & actibus nos infestant, vt supra de boni operatione in genere dicebamus. Tum etiam quia aliquis potest esse amor Dei tam facilis, & suavis cognoscenti ipsum, vt fere sine vlla extrinseca difficultate fieri possit, vt est simplex complacentia, qua quis amat Deo felicitatem eius, vel amor concupiscentiæ, qua volo Deum esse, vt sicut me creauit, me conferuet, & omnia mihi commoda per causas secundas efficiat in hosenim, & similes actus nulla fere difficultas ex lapsa natura redundat. Cum ergo naturales sint, & cogitatio ad illos præuia, & necessaria sit etiam naturalis, & a causis extrinsecis, & naturalibus excitari possit, cur non poterit aliquis ex dictis actibus per vires arbitrij sine speciali auxilio gratiæ fieri?

14. *1. sententia affirmatiua communis.*
 Quia ergo prædicta opinio rationis caret fundamento, & autoritates, quæ in eius fauorem adducuntur, neque in ea generalitate loquuntur, nec in dicto sensu intelligendæ sunt. Ideo est communis Theologorum opinio, posse hominē lapsū aliquē amorem Dei auctoris naturæ saltem imperfectum naturaliter, & viribus liberi arbitrij facere. Ita tenet D. Vnde probat Tho. q. 109. art. 3. & reliqui Theologi, quos in duobus tur primo. capitibus sequentibus referemus, & mihi videtur vera sententia, & sufficienter probata discursu facto à sufficienti partium enumeratione. Vltius vero persuaderi potest ex illo Pauli ad Rom. 1. vbi de gentibus ait, *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit, vtique per creaturas, vt omnes exponunt*

ponunt, & subdit inferius, esse inexcusabiles, quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt. Supponit ergo, potuisse, per illam cognitionem aliquo modo glorificare Deum, quia si non potuissent, profecto excusabiles essent. Et quamuis Paulus non dicat, potuisse sine auxilio gratiæ, tamen cum loquatur de gentibus infidelibus, & eos conuincere velit, quod grauiter peccauerint, male utendo naturali cognitione Dei, profecto illam cum libertate arbitrij sufficientem esse supponit, ut excusari non possint. Et idem indicauit Actor. 14. ubi cum dixisset, Deum in præteritis generationibus dimisisse gentes ingredi vias suas, subiungit, Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, beneficiens de celo, dāns pluuias, & tempora, &c. Nam licet hoc testimonium non sit satis ad salutem, est tamen satis, ut homines non possint excusari, & ut ipsis, & non Deo imputetur, si perierint nationes, quas Deus fecit, ut dicitur Sapient. 12. ut late prosequitur Prosper in lib. 1. de Conuersione gentium cap. 5. & 6. & in epist. ad Rufin. circa medium. Quamuis ergo illa cognitio neque ad salutem, neque ad initium salutis sufficiat, satis est, ut homo per aliquem affectum salutem imperfectum ad Deum assurgere possit, & ad aliquam glorificationem Dei, & gratiarum actionem, propter beneficia recepta, quæ gratiarum actio sine aliqua dilectione benefactoris non existit.

14.
Probat. 3. Patribus.

Potestque hoc confirmari ex Basilio in regulis fuis disputatis in responsione ad interrogationem secundam, dicente, Simulatq; constituit homo, insita ei naturalis etiam quedam rationis est via, que in se ipsa amandi necessitudinis initia continet. Et infra: In ipso, ait, ortus nostri initio vim quandam nascimur, per quam nostra sponte ad ipsum diligendum impellimur. Vbi licet de appetitu innato loqui videatur, tamen inde colligitur, etiam aliquis elicitus saltem imperfectus, & plane omnia, que longo discursu ibi prosequitur, de amore elicitio procedunt. Quod etiam dixit Greg. Homil. 27. in Euangel. Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur nature, aliud, quod præceptis Dominici ex charitate debetur obedientie, Hoc, inquam, æque potest ad Deum accommodari, nam amor proximi, teste Gregorio, etiam honestus potest esse naturalis, nam si non esset honestus, illi sacra eloquia contradicerent; ergo etiam amor Dei potest esse naturalis, nam sicut proximus amari potest ex affectu cognationis, ita Deus potest diligeri ex naturali vinculo, & coniunctione (ut sic dicam) quam cum illo habemus per naturalem emanationem, & dependentiam ab ipso. De illo autem amore proximi sentit Gregorius posse haberi sine influxu gratiæ, nam de illis, qui sic proximum diligunt, subiungit, illa sublimis dilectionis premia non assequuntur, quia dilectionem suam non spiritaliter, sed carnaliter impendunt. Cur ergo aliquis amor Dei non poterit etiam haberi per vires liberi arbitrij, cum Deus cognosci possit ut maius, & magis necessarium bonum, & in se pulchrius, & nobis commodius, & alioqui possit esse talis amor, cui affectus concupiscentiæ non resistant, ut explicatum est?

15.
Probat. 4. ratione a priori.

Denique ratio a priori est eadem, quam de bono naturali actu supra fecimus. Nam Deus sicut sub aliqua ratione veri est obiectum naturale intellectus, ita sub aliqua ratione boni, est obiectum voluntatis humanæ, & illa ratio potest in Deo naturaliter cognosci, quia non solum cognoscimus naturaliter Deum esse, sed etiam esse benefactorem nostrum: ergo etiam aliquis amor Dei est homini naturalis. Deinde talis amor est bonus ex obiecto, ut per se constet, & ex fine, quia quo Deus magis ut finis diligitur, eo melius diligitur, neque aliqua alia circumstantia mala illi ex necessitate adiungitur: ergo potest homo, per se loquendo, suis viribus naturalibus aliquem actum huiusmodi amoris erga Deum elicere, nisi aliunde

impediatur, quod valde accidentarium est. Vnde hæc ratio primo, ac euidentius cōcludit de homine in statu innocentie, seu integre nature. Deinde habet magnam vim in statu puræ nature, quia non est verisimile tam miseram, & imbecilem esse humanā naturam in sua pura conditione spectata, ut nullo modo posset suis viribus authorem suum diligere. Denique procedit etiam in homine lapso, tum quia in viribus comparatur homini in pura natura condito; tum etiam quia (ut supra dicebam) impedimenta, quæ hunc amorem reddant difficilem, neque in omni amore, neque in omni tempore occurrunt: ergo.

Ad testimonia Scripturæ in primis responderi potest Scripturæ semper postulare ab homine dilectionem Dei ex charitate, per quam vocem proprie significatur dilectio supernaturalis, & infusa ut tradit D. Thom. 1. 2. q. 26. art. 3. & magis explicat. 2. 2. q. 3. art. 1. quia charitas significat dilectionem, & amicitiam non quamcunque, sed excellentem, & fundatam in singulari communicatione diuinæ beatitudinis. Quia ergo diuina Scriptura per dilectionem Dei promouere intendit homines ad illam beatitudinem, ideo de dilectione charitatis semper loquitur. Et quamuis non semper illa voce utatur, sed etiam nomine amoris, aut dilectionis Dei, aut proximi, nihilominus quedam loca ex alijs explicando, satis intelligitur hic sensus eius seu quod veluti per antonomasiam loquatur de dilectione, quæ per se confert, & necessaria est ad vitam æternam. Et ideo prædicta testimonia parum ad præsentem questionem spectant.

Eadem fere responsio locum habet in Concilijs, & Augustino, loquuntur enim absque dubio de amore infuso, qui est charitas. Tum quia supra ostendimus, cum loquuntur de bona operatione, seu voluntate, loqui de illa, quæ per se conducit ad vitam æternam: ergo multo magis cum loquuntur de amore Dei, loquuntur de amore per se conferente ad vitam gratiæ, & æternæ beatitudinis, ad quam naturalis amor etiam Dei, nihil confert, sed amor superioris ordinis. Tum etiam, quia ipsa Concilia addiderunt illam particulam, Sicut oportet, ad iustificationem, ut patet ex Concilio Araucano, & Tridentino locis citatis: addendo autem illam particulam potius significant, aliquem inferiorem amorem Dei sine auxilio gratiæ fieri posse. Addo etiam Concilium Tridentinum dicta sess. 6. c. 6. addidisse ex parte obiecti illam particulam, illumque, (id est Deum) tanquam omnis iustitiæ fontem diligere incipiunt, per quam particulam limitat dilectionem ad eam, quæ ad Deum ut authorem gratiæ, & supernaturalis iustitiæ se extendit. Tum denique quia in cap. 5. late ostensum est, Augustinum in locis allegatis loqui de vera charitate infusa. Vbi etiam explicauimus, quo sensu intelligat affectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum: loquitur enim non de affectu ad Deum, sed generatim, & intelligit, vel esse vitiosum, id est mutilum, non semper, sed frequentius, vel esse vitiosum, id est, inutilem, & infructuosum, ut ibi latius declarauimus.

Vnde quod allegatur ex lib. 14. de Ciuitat. Omnes bonos motus esse ex charitate, plane intelligitur de bonis motibus conferentibus ad vitam æternam. In ment. in 6. loco autem contra Iulianum ipsemet declarat, sermonem esse de amore Dei, quo peruenitur ad Deum. Nec refert, quod de Deo creatore loquatur, nam Deus etiam ut creator diligitur charitate infusa, ut nunc tanquam clarum suppono. Et eodem modo loquitur in dicto sermon. 15. de Verbis Apost. de amore charitatis: nam Patribus familiare est, nomine dilectionis Dei simpliciter prolato perfectam dilectionem charitatis significare, sicut Bonauent. libr. de Diligendo Deo scripsit, & idem August. in lib. de disciplina Christian. cap. 5. cum interrogasset, Quid est charitas? absolute respondit, dilectio. Vnde de eadem propria charitate loquendo verissimum est, quod ait Augustinus in alio loco de gratia, & libero arbitrio, non solum magnam,

Cap. XXX. Vtr. homo in aliquo statu possit diligere Deum autorem, &c. 333

magnam, sed etiam parvam, seu imperfectam charitatem esse ex speciali infusione Spiritus Sancti. De dilectione autem illa, qua Deus præcipitur diligere ex toto corde, infra dicitur. Tandem de eadem dilectione charitatis intelligenda est celebris illa sententia Augustini, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, intelligitur enim ad diligendum sicut oportet. Ad hoc autem amilimus, non solum facilitatem, sed etiam potestatem, quia & charitatem habitualement perdidimus, quæ dat potestatem sic amandi & indigni facti sumus omni auxilio, quo valeat illa potestas suppleri. Gratia autem Salvatoris restituit nobis illam potestatem, & ita etiam restituit libertatem respectu talis amoris. Quod si quis velit, sententiam illam etiam ad amorem naturalem Dei extendere, non in quolibet, sed ad summum in amore super omnia permitti potest, quo autem sensu id intelligi debeat infra dicitur.

19. Ad rationes etiam ex eadem doctrina facili est responsum, nullus enim amor Dei naturalis etiam in illo ordine perfectissimus, est meritorius gratiæ, nec propria dispositio ad illam, nec vnice animam Deo, sicut oportet, & ideo non computatur inter illa opera pietatis, quæ ad propriam religionem, & iustitiam infusam spectant, de quibus est sermo cum dicitur, nullum opus pietatis fieri posse sine auxilio gratiæ. Nam si loquamur de pietate prout significat quemlibet cultum Dei, vel parentum honorem, sic constat, aliqua opera pietatis esse naturalia, & per discursum rationis fieri posse. Quod vero ultimo loco addebatur ex Patribus, qui dum concedunt aliqua bona opera libero arbitrio, id declarant de operibus moralibus ad hanc temporalem vitam pertinentibus. Hoc, inquam, facile habet responsum, quia id non faciunt ad limitandam sententiam, sed ut exempla adhibeant in rebus, aut facilioribus, aut etiam frequentioribus. Accedit, quod homo gratia destitutus, si aliquod boni operatur erga Deum, id ordinarie facit intuitu aliquis boni huius vitæ.

C A P V T XXX.

Vtrum homo in aliquo statu possit diligere Deum autorem nature amore benevolentia per liberum arbitrium sine auxilio gratia?

1. In hoc capite tractanda est sententia Patris Vazq. 1. 2. disp. 195. c. 2. ita distinguens amorem concupiscentiæ, & benevolentia Dei, ut priorem dicat semper esse naturalem, posteriorem vero semper supernaturalem in substantia sua, id est, qui suapte natura superioris ordinis principium, & habitum per se infusum postulet. Vtramque autem harum partium intelligit, siue amor versetur circa Deum, ut finem naturalem, siue ut supernaturalem. Quod ergo attinet ad priorem partem libenter illam admittimus quoad amorem concupiscentia Dei, ut est finis naturalis, illam enim omnes Theologi supponunt, & probant ea, quæ capite præcedenti dicta sunt, & à fortiori illam confirmabunt, quæ in præsentem dicemus. Quod vero spectat ad amorem concupiscentia Dei, ut est finis supernaturalis, illa sententia valde difficilis nobis est, dicemus autem de illa in libro sequenti, quia ad illam spectat. E converso autem in posteriori parte de amore benevolentia facile admittimus, si talis amor sit de Deo sine supernaturali, esse ordinis supernaturalis in sua substantia, & principio, id vero etiam hic omittimus, quia ad librum sequentem pertinet.

2. Solum ergo hic tractamus de amore benevolentia Dei, ut est author, & finis naturalis. De illo dictus author affirmat, esse in substantia sua supernaturalem, ita ut neque homini in vilo statu, neque Angelo possit

esse naturalis, nec per principia naturalia elici possit. Cuius sententia meminit D. Th. quodlib. 2. art. 3. præfertim ad 3. Videturque fuisse opinio Alex. Alenf. in 2. p. q. 30. membr. 1. §. 2. in solutionibus priorum argumentorum, maxime ad 1. & ult. Citatur etiam pro hac sententia Albert. 2. p. tract. 4. q. 14. membr. 4. art. 2. Sed hoc opus Alberti non habeo, nec videre potui. Citatur etiam Altfio. lib. 2. summ. tract. 1. c. 4. Sed ibi contrarium docet, licet in c. 6. male id explicet, ut infra dicam. Item adducitur Scotus, sed ille potius vix cognoscit amoris Dei in se supernaturalem, ut infra ostendam. Præterea ex Moderis allegatur Bannez 2. 2. q. 23. art. 1. Sed ille dicit amorem Dei naturalem non sufficere ad amicitiam cum Deo, non tamen negat esse benevolentiam. Refertur etiam Bell. lib. 6. de Grat. & lib. arbit. Sed ille de solo amore super omnia differt. Denique citatur Alphonsus Viues. Philippi. 2. cont. Lutherum, quem videre non potui.

Pro hac sententia in primis sumitur argumentum negatiuum ex Scriptura, & Patribus, quia vbiq; commendant, & laudant maxime amorem Dei propter se ipsum, & illum absolute dicunt, esse amorem charitatis Dei, nunquam vero distinguunt inter Deum dilectum, ut finem naturalem, vel supernaturalem. Specialiter vero Augustinus in id Psal. 53. *Voluntarie sacrificabo tibi*, ait amorem gratuitum ad Deum esse, quo propter se, & non propter aliud diligitur, ergo talis amor non potest esse naturalis. Nam ibidem dixerat, amari Deum ex charitate, idem esse, quod *Gratuito amari*. Deinde adduntur rationes. Prima est, quia amor benevolentia est amor amicitia, amicitia autem cum Deo est charitas, nec potest esse naturalis inter hominem, & Deum, ut cum Aristotele sentit D. Thomas. 2. 2. q. 23. art. 1. vbi omnes interpretes idem docent: ergo neq; benevolentia ad Deum potest esse naturalis, ac subinde, nec sine gratia Christi potest haberi. Secunda ratio est, quia talis benevolentia est supra inclinationem nature, quia natura inclinatur ad bonum, ut sibi coniungens, unde est illud Aristotelis lib. 8. Ethicor. ad Nicomach. c. 2. *amabile bonum, unicuique autem proprium*, & inde etiam appetibilia ad alterum dicuntur oriri ex appetibilibus ad se ex 9. Ethic. c. 8. ergo amare Deum propter se in eo consistendo, quod est benevolentia proprium, non ex natura, sed ex gratia oriri potest.

Tertia, & præcipua ratio est, quia amor benevolentia ad Deum tantum vnus esse potest, sed certum est, quendam amorem benevolentia ad Deum, esse supernaturalem, & charitatis, quæ sine Spiritu Sancto haberi non potest, ergo nullus superest amor benevolentia Dei mere naturalis. Consequencia quidem euidenter est, supposita minori, quæ nunc supponitur. Maior ergo probatur, quia tunc amatur ex benevolentia Deus, quando propter suam intrinsecam bonitatem amatur, illam ei volendo, & alia propter illam, ergo hæc bonitas Dei est, quæ amori benevolentia speciem tribuit. At illa Dei bonitas vnica est, ergo tantum esse potest vnus species illius amoris, quia actus sumit speciem ab obiecto formali, quod in voluntate est motuum volendi, seu bonitas, propter quam res amatur. Nec refert, quod talis bonitas possit cognosci diuersis modis, quia cognitio diuersa, si applicat eandem rationem amandi, non variat speciem amoris, quia solum est conditio, sine qua non. Sicut fides & visio clara non variat speciem charitatis, sed est eadem in via, & in patria.

Quarta ratio sumitur ab incommodis, vnum est, quia sequeretur, hominem existentem in statu peccati mortalis, posse ex benevolentia diligere Deum, quod absurdum videtur; nam talis amor est amicitia, vel ad illam pertinet. Vnde tolleret peccatum, quod est inimicitia ad Deum, & cum amicitia esse non potest. Augeturque difficultas per aliud incommodum, quia si amor benevolentia Dei posset esse naturalis, etiam amor super omnia esse posset natura-

3. Probatum est auctoritate negatiua.

Accedit ratio 1.

Ratio 2.

4. Ratio 3.

5. Ratio 4.

naturalis: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia diligere Deum super omnia; nihil aliud est, quam diligere illum propter suam bonitatem; præcise quatenus est suprema bonitas excedens omnem aliam; hoc autem habet amor Dei eo ipso, quod est pura benevolentia ipsius; ergo. Vnde sequitur tertium inconueniens, quia talis amor esset proxima dispositio ad gratiam, & iustitiam, quia nulla potest esse propinquior, quam sit amor Dei super omnia, vel per se spectatus, vel adiuncto dolore de peccatis ex eodem amore, qui facile posset eisdem naturæ virtutibus concipi, si amor illenaturalis esset.

6.
Sententia
affirm &
communis
assertio 1.

Nihilominus assero, dari posse in hominibus aliquem amorem benevolentia Dei naturalem in substantia sua, seu in ordine suo. Hæc est sententia D. Thomæ in dicto quodlibet. & in præsentia materia q. 109. art. 3. & idem docuit de Angelis in i. p. q. 60. art. 5. in corpore, & ad 3. Et illam ex professo docuit Alenf. 2. p. q. 90. membr. 1. art. 1. in solut. argum. tractans de statu primi hominis ante peccatum. Vbi videtur priorem sententiam retractasse. Eandem docet expressè de Angelis Alber. de quatuor coæquiu. p. 1. q. 5. art. 17. Ac denique est communis Theologorum, quos in capite sequenti referam. Nam etiam illi, qui dicunt, amorem super omnia esse ultra vires naturales hominis lapsi, non negant in vniuersum omnem amorem benevolentia esse naturalem. Item omnes admittunt distinctionem illam duplicis amoris Dei, naturalis, & infusi, ut cadit in amorem benevolentia; vt ex ibidem dicendis patebit. Ideoque existimo in eodem sensu Baium illam distinctionem negasse, ac proinde non parum fauere nostræ sententiæ Pontifices in Bulla sæpe allegata. Ex Scriptura vero, Concilijs, & Patribus non potest hæc sententia probari, quia illi indistincte loquuntur de amore Dei, & directe solum docent, non posse haberi, sicut oportet, sine auxilio gratiæ, vt vidimus. Quid autem dicendum sit de amore Dei, qui non attingit gradum illum, vel modum per illam particulam, *Sicut oportet*, explicatum, & qualis possit ille amor esse, non definiunt, sed disputationi Theologorum relinquunt.

7.
Ratione probatur
asser-
tio.

Probatur ergo ratione assertio, quia vel hic amor excedit ordinem naturæ ex eo precise, quod benevolentia est, vel quia Dei est, neutrum dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem; quia amicitia inter homines honesta naturalis est, quam cognouerunt, & commendarunt omnes Philosophi; hæc autem amicitia includit amorem benevolentia; nam qui amat alterum in suum proprium commodum, tantum deficit à virtute, & perfectione amicitia; quantum ab amore concupiscentia trahitur, vt dixit D. Thom. 1. 2. q. 26. art. 4. ad 3. Imo Aristot. 8. Ethicorum cap. 3. & 4. dixit, solam benevolentia amicitiam esse per se, ac simpliciter amicitiam, alias vero esse per accidens, & secundum quid. Hæc autem amicitia maxime est consentanea naturæ rationali ex inclinatione, ac dictamine eius, ac proinde est simpliciter naturalis; ergo & amor benevolentia, quo nectitur, naturalis est. Confirmatur experientia, nam mater amat filium amore benevolentia, quamuis nullum commodum ab illo expectet: ergo benevolentia, vt sic, neque est contra, neque supra inclinationem naturæ. Imo ait D. Thomas pertinere ad rectitudinem naturæ, quia non esset bene instituta, nisi hanc inclinationem haberet. Et declarari potest, quia natura humana socialis est, & ad suam conseruationem humana societas etiam in naturalibus recte subsistere, si omnes se ipsos tantum amarent propter se: ergo inclinatio ad amandos alios ex benevolentia, est naturalis. Denique etiam in rebus inanimatis est quædam participatio huius inclinationis, sicut est in sole ad illuminandum, & bruta etiam illam participant. Vnde recte notauit D. Thomas in illo quodlibeto, ad 1. licet inclinatio ad recipiendum sit naturalis, per-

Confirmatio.

tineatque ad amorem concupiscentia, nihilominus inclinatio ad agendum, licet ad amorem benevolentia pertineat, non minus naturalem esse, ergo præcise ex illa ratione generali non est hic amor supra inclinationem naturæ.

Quod autem ex tali obiecto, seu termino benevolentia, nimirum, quod sit, Dei, non habeat benevolentia esse supra inclinationem naturæ, probat D. Thomas ex eo, quod Deus est bonum vniuersale, & quasi commune, seu quasi bonum totius, vnde sicut pars naturaliter inclinatur ad bonum totius propter ipsum, interdum etiam cum nocumento proprio, ita voluntas naturaliter inclinatur ad Deum propter se ipsum tanquam vniuersale bonum, de qua ratione latius in capite sequenti. Nunc aliter probari potest, quia diuina bonitas cognosci potest naturali lumine tanquam summa in ordine naturæ: & propter se amabilis: ergo ratio ipsa naturalis dictat, esse honestum amare Deum propter se, id est, velle illi bonum, solum vt ei bene sit, quod est amare ex benevolentia: ergo hic amor est ordinis naturalis, & voluntas quantum est ex se, potest ex naturali virtute, & propensione illum elicere, quia hæc propensio libera voluntatis est veluti adæquata rationi, seu dictamini naturali.

Vnde contraria sententiæ Authores non poterunt vim huius rationis effugere, nisi negando hoc dictamen, *author naturæ est propter se diligendus*, esse possibile ex mera ratione naturali. Sed hoc incredibile est, & si expugnatum, nulla ratione ab aduersarijs ostenditur. Deinde euidentius est, Deum esse summum bonum: ergo euidentius est, esse honestum, & rationi consentaneum, & complacere de bonis eius intrinsecis, vellet, vel gaudere, quod illa habeat, & optare illi bona extrinseca honoris, & laudis, non alia ratione, nisi quia illorum dignissimus agnoscitur: ergo isti affectus de se maxime naturales sunt, cum tamen ad amorem benevolentia pertineant, vt per se notum est. Et declaratur amplius, quia creatura rationalis cognoscit naturaliter, Deum authorem suum esse dignum hoc amore; nam de homine studioso, & bono cognoscit esse amabilem hoc benevolentia amore: ergo eadem rationalis creatura iudicat naturaliter, creatorem ita esse à se diligendum per benevolentiam, quia neque in hoc inuenit repugnantiam, neque aliquid discrepans: imo maxime consentaneum rectæ rationi: ergo affectus benevolentia consentaneus huic iudicio ex suo genere, & obiecto naturalis est, potestque per illud iudicium, quantum in ipso est, sufficienter excitari. Idemque argumentum potest de Angelis fieri, de quibus incredibile est non posse virtute naturali hoc agnoscere, & amare: & tamen dicti authores eodem modo coguntur loqui de Angelis, quo de hominibus, quia Angelus etiam est capax charitatis, & amicitia supernaturalis ad Deum, ex quo principio inferunt, benevolentiam ad Deum non cadere sub dictamen rationis naturalis, nec sub facultate naturali voluntatis.

Denique confirmatur, quia ratio naturalis dictat, colendum esse Deum, & gratias illi esse agendas, vt supra ex Paulo dicebamus, & videtur esse consensus Theologorum omnium: nam prima tria præcepta Decalogi moralia, & naturalia sunt, quatenus circa Deum authorem naturæ versari possunt, alijs idololatriæ non esset contra præceptum naturale. Si ergo cultus Dei est de se ordinis naturalis, quia est ex dictamine rationis naturalis, à fortiori dicendum idem est de amore benevolentia Dei. Probatur consequentia, quia verus cultus nititur in excellentia, & dignitate personæ secundum se spectatæ sine ordine ad bonum colentis, per se loquendo, & ita in hoc æquiparatur amori benevolentia, & vt recte fiat, in illo fundatur. Maxime vero gratiarum actio, vel gratitudo videtur intime includere benevolentia amorem. Nam licet amare aliquem propter respectum ad futura

8.
Deinde effe-
dendo talis
benevolentia
est erga Deum
non esse vi-
tra inclinatio-
nem natura-
lem.

9.
Ad hoc iudi-
cium ratio-
nis, & sic expugnatum.

10.
Confirmatio
tur ratione
expugnata.

futura beneficia, sit concupiscentia, tamen amare propter beneficia iam recepta, quod est gratitudinis, ad benevolentiam pertinet. Quia in hac actione gratitudinis iam non respicitur commodum proprium, tanquam motum proximum eius, sed solum ut fundamentum quali remotum, proxime autem ad illud mouet benevolentia alteri debita illo titulo. Sicut ergo aliqua gratitudo ad Deum naturalis est, ita etiam aliqua benevolentia.

Ex hoc infero, & dico secundo, hominem in statu innocentia, seu integre nature potuisse habere hunc amorem absolute perfectum sua perfectione naturali liberum arbitrium sine speciali auxilio gratiae. In natura autem lapsa (idemque est de pura) posse illum habere pro aliquo tempore, & aliquo modo, seu in aliquo gradu imperfecto, etiam intra terminos naturalis amoris. Prior pars de homine in natura integra sumitur ex sententia communium Theologorum cum D. Th. d. q. 109. art. 3. ubi ait, hominem in statu nature integre potuisse diligere super omnia Deum, ut autorem naturae, ut capite sequenti exponemus, ubi etiam explicabo, quid sit diligere Deum super omnia; nunc satis est illis verbis explicari summam perfectionem substantialem (ut sic dicam) quam habere potest amor Dei naturalis absolute perfectus, & ideo si homo in illo statu potuit habere amorem super omnia, potuit etiam habere amorem simpliciter perfectum naturali perfectione, sicut in conclusione dixi. Sequitur denique haec assertio ex priori, suppositis, quae supra dicta sunt de statu integre nature. Nam ostensum est, hunc amorem esse ordinis naturalis, & ex motu naturali; sed ratione perfectionis naturalis non transcendit hunc ordinem naturalem; ergo etiam cum illa perfectione est de se actus naturalis, & commensuratus viribus voluntatis. Sed in statu innocentia nulla erat difficultas operandi, quidquid esset commensuratum viribus voluntatis; ergo.

Altera vero pars de homine lapsa declaratur; quia amor benevolentiae potest esse duplex, scilicet, imperfectus, & perfectus. Asseritur ergo posse hominem lapsum saltem imperfectam benevolentiam erga Deum ut autorem naturae habere sine gratiae auxilio. Probatur, quia talis actus est naturalis, & de se non excedit vires naturales voluntatis, ut ostensum est; ergo ex hac parte possibilis est. At vero in usu, seu exercitio illius non semper, & in omni occasione occurrunt impedimenta, quae illum actum reddant nimis difficilem, etiam in hoc statu naturae lapsae, quia non semper graues tentationes occurrunt, neque infirmitas moralis corporis, vel fomitis concupiscentiae semper actu mouet; ergo neque semper impedit: ergo neque ex hac parte est moraliter impossibilis talis actus sine auxilio gratiae: ergo est simpliciter possibilis. Et declaratur amplius, quia hic actus imperfectae benevolentiae non habet formalem repugnantiam cum omnibus peccatis, nec includit obseruantiam omnium praeceptorum: ergo non est cur non possit interdum fieri solis viribus liberi arbitrij. Consequentia patet ex capite sequenti, quia nulla alia difficultas inuenitur in amore super omnia. Antecedens autem patet, quia duplici modo potest esse imperfectus hic amor benevolentiae Dei, primo ex parte obiecti adaequati quasi naturalis, secundo ex modo ipsius actus. Priori modo est imperfecta illa benevolentia Dei, quae est per modum simplicis complacentiae de bonis interioris Dei: nam potest homo velle Deo bona illa, quae in se habet, & de illis complacere, & nihilominus velle in alijs rebus appetitum suum explere: ergo actus ille, nec opponitur omnibus peccatis, neque habet, unde sit semper valde difficilis: imo de se videtur suauis, & facilis. Similis est actus, quo quis vult Deo propter se ipsum honorē, & gloriam, quae per cognitionem illius veram, & religionem illi exhibetur, non tamen vult in omnibus illi obedire, quia haec duo non repugnant, & tamen illa sine dubio quadam benevolentia Dei est.

Posteriori modo est imperfectus actus benevolen-

tiae, qui licet ex parte obiecti se extendat ad omne bonum diuinum, in modo volendi est imperfectum desiderium, non absolutum decretum, sed per simplicem complacentiam, seu actum conditionatum, vel Deo placere in omnibus: hic non quidam affectus benevolentiae est, non tamen mouet efficaciter ad obseruantiam omnium praeceptorum, sed potius cum illo potest esse peccatum et actuale. In hoc ergo actu cessat illa difficultas, ac subinde non est, cur repugnet, ut sine auxilio interdum eliciatur. Quod enim Vazq. disp. 194. n. 36. obijcit, per haec verba, *Vellem, &c.* non significari actum qui in presenti habeatur, sed qui haberetur, si talis conditio impleteretur, falsum est, quia etiam illo verbo explicatur praesens affectus inefficax, & conditionata voluntas, qualis fuit in Chrillo, quando orabat, *Pater, transeat a me Calix iste*, & quando voluit latere, & non potuit, ut late ostendi primo tomo de Incarnatione, disp. 38. sect. 2. Et simile voluntatem habet piger, cum ita vult, ut nolit, propter quod de eo dicitur Prover. 13. *Vult, & non vult*. Similemque actum nolendi habet, qui praetimore proijcit merces in mare iniurus, ut dicitur, secundum quid, licet interdum fidelis negat Christum in tormentis, quem nollet negare: in illo ergo est voluntas inefficax honorandi Christum, quae illi peccato non satis opponitur. Sic igitur etiam circa Deum ut obiectum naturale potest, esse talis amor.

Superest, ut ad argumenta respondeamus, & in primis ad auctoritatem negatiuam Scripturae, Conciliorum, & Patrum, iam supra responsum est, Scripturam praecipue instruere homines ad diligendum Deum ex fide, & sicut oportet ad vitam aeternam, & ideo fere semper indifferenter loqui de charitate, & de dilectione Dei perfecta, quae est dilectio Dei ut finis supernaturalis, & ideo semper tribuit gratiam amoris Dei, & praecipue illum, qui ad benevolentiam spectat. Nunquam tamen Scriptura negat Deum, sicut potest per rationem cognosci, debere etiam diligere naturali dilectione benevolentiae: imo id interdum significat, ut ex Paulo adduxi. Eademque est responsio ad Concilia, & Patres: nam sicut supra ostendimus, cum loquuntur de bonis operibus, ordinarie loquuntur de illis, quatenus ad salutem conferunt, ita multo maiori ratione tractant de amore fructuoso, & in fide fundato, nam verus amor fundatus in sola ratione naturali, & rarus est, & per se non inferens salutem. Et hoc modo loquitur Aug. in locis allegatis. Cum enim David dicebat, *Voluntarie sacrificabo tibi*, certe de sacrificio ex vera fide, & voluntate specialiter a Deo donata loquebatur, & illud exponit Aug. de sacrificio laudis, iuxta illud Psal. 49. *Sacrificium laudis honorificabit me*. Et similiter exponit, tale sacrificium voluntarie offerri, quando gratis amatur, quod laudatur. Vnde ait, *Laudetur voluntate, amatur charitate gratuitum sit, & quod amatur, & quod laudatur*. Vbi gratuitum amorem sine dubio appellat amorem propter solam Dei bonitatem consentaneum ad verba sequentia, *Et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est*. Talem autem gratuitum amorem dicit esse amorem charitatis, non quia nullum veltigium illius amoris (ut sic dicam) possit esse in natura, sed quia ad perfectum amorem, seu laudem ex illo profectam fideles exhortabatur. Et ita etiam D. Thomas prima parte, quaestione 60. art. quinto, ad quartum, tacite exponit August. 12. de Ciuitate Dei, cap. 9. dicentem, dilectionem Dei in principio creationis etiam Angelis fuisse infusam per Spiritum Sanctum, qui datus est eis. Dicit enim loqui de dilectione perfecta Dei, ut est obiectum beatitudinis supernaturalis.

Ad primam rationem respondetur, fundari tantum in verbi aequiuocatione: nam amicitia interdum late sumitur, ut distinguitur ab amore concupiscentiae, & sic omnis amor benevolentiae potest dici amicitiae, sicut supra illos amores distinximus cum communi doctrina. Aliquando vero significat peculiare vinculum inter amicos illa, & ut sit perfecta, & simpliciter ita nominetur, ultra benevolentiam requirit

Ex secunda modo.

14. Ad i. probationem in contrarium in num. 3.

15. Ad i. rationem in eodem num. 3.

quirit plures condiciones, scilicet, quod mutua sit, & cum redamatione, quæ non lateat amicos, & ut inter eos sit conueniens proportio, & communicatio, ut Aristotel. tradit lib. 8. Ethicorum cap. 2. & sequentibus. Loquendo ergo de amicitia hoc posteriori modo, verum fortasse est, inter Deum, & hominem in puris naturalibus non potuisse veram amicitiam intercedere, quod disputatur latius in tractat. de Charitate, ad præsens enim nihil refert. In hoc ergo sensu dato antecedente, negatur consequentia; Aristoteles enim nono Ethicorum, cap. 5. dixit benevolentiam quidem esse similem amicitia, non tamen esse amicitiam, quia nimirum benevolentia potest consistere in simplici actu voluntatis sine alijs conditionibus amicitia, & ita posset esse ad Deum in homine in puris naturalibus. Vide D. Thomam. 2. 2. q. 27. artic. 2.

16.
Ad 2. ratio-
nem ibid.

Ad secundam rationem respondet D. Thomas 1. parte, quest. 60. art. 5. ad 1. & clarius 2. 2. questione 26. art. 3. ad primum, & secundum, illa axiomata præcipue procedere in bonis particularibus, non vero respectu boni vniuersalis, in quo totum bonum continetur, & à quo omne bonum particulare pendet, ut est Deus. Vnde cum dicitur, amabile bonum, vnicuique autem proprium, dupliciter id potest intelligi, primo quod semper ratio amandi aliquod bonum sit, quia est proprium, ita ut necesse sit, naturalem amorem semper reflecti, & terminari ad ipsum amantem, & hic sensus est falsus, & alienus à mente Aristotelis, cum eius doctrinæ repugnet, ut ostensum est. Secundo intelligi potest, neminem amare bonum alicui, nisi illum, cui bonum amat, tanquam quid proprium, & sibi coniunctum, & quasi vnum secum reputer, & sic verum, vnumquemque amare bonum proprium, sic enim mater amat filium, & vnusquisque amat sibi coniunctos, vel sanguine, vel consuetudine, vel similes, &c. Et sic etiam amor naturalis tendit ad Deum, qui ita est commune bonum, ut vniuscuiusque sit magis, quam proprium, propter dependentiam, quam ab ipso habemus. Aliud vero axiomata, quod amabilia ad alterum procedunt ex amabilitate ad se, alium sensum habet, nimirum, benevolentiam, quam exhibemus alijs, commensurari, & quasi habere pro regula benevolentiam ad se ipsum, nam illa bona debemus alijs velle, quæ nobis rationabiliter cupimus. Et hæc regula vera est inter personas particulares, sicut de amore ad proximum dicitur, debere vnumquemque proximum diligere, sicut se ipsum. Et in hoc sensu loquitur est Aristoteles; illa vero regula non habet locum, ut dixit D. Thomas, in Deo, qui est vniuersale bonum, nam ibi potius dilectio ipsius Dei est regula diligendi se ipsum, ut amor sit honestus, & secundum rectam rationem naturalem. Et hinc etiam est, ut possit hic amor Dei esse benevolentia; imo & super omnia intra latitudinem amoris naturalis, ut in sequenti capite dicam.

17.
Ad 3. ratio-
nem in n. 4.
respondetur
ex senten-
tia aliorum.

Tertia ratio non potest in præsentia plene, & exacte dissolui, quia in ea petitur, qualis sit differentia inter amorem Dei naturalem, & infusum, quæ pendet ab exacta cognitione vtriusque extremi, nondum autem tractauimus de amore infuso, & ideo vsq; ad librum sequentem non possumus discrimen illud perfecte declarare. Nunc solū aduertimus, Altiſiodorensis citato loco c. 6. concedere, amorē charitatis, & naturalem esse eiusdem speciei quoad substantiam, & entitatem actus, q̄ sententiā amplectuntur Scot. Durand. Gabr. & multi alij Scholastici antiqui; imo et Caiet. & Soto in locis allegandis in duobus capit. seq. Iuxta q̄ sententiā, si vera esset, facilis esset responsio ad argumentū: nam ex vnitāte obiecti formalis solū potest inferri vnitās specifica vtriusque amoris quoad substantiam actus, & nihilominus poterit seruari discrimen inter amorē infusum, & acquisitū secundū aliquem alium modū, ut dicti authores volunt. Alij vero e contrariū putant, actū naturalem, & supernaturalem posse esse in substantia sua specie diuerſos, etiam si idem habeant

obiectum formale prout ex motiū amandi sumitur, quia possunt differre ex modo tendendi, seu ex principijs proximis, à quibus præcedunt.

Hos autem modos dicendi refero, non quia mihi probentur (illos n. in lib. seq. refellam) sed ut declarē, quamuis ad fidē spectet, dari actū aliquem charitatis Dei, qui per vires liberi arbitrij fieri nō possit sine auxilio gratiæ; nihilominus ad doctrinā fidei non pertinere quomodo ille actus, vel in entitate, vel in obiecto formali distinguatur à dilectione Dei naturali. Nos autem admittimus distinguere, & in specie, ac substantia suæ entitatis, & in obiecto formali. Quod quidem in actu naturali benevolentia imperfecto cōparato ad amorē charitatis super omnia facillime intelligitur, quia simplex affectus, & voluntas conditionata specie differre potest à voluntate efficaci, & perfecta ex modo tendendi, etsi circa idē bonū versentur. Item facile intelligitur benevolentia naturalis ad Deū, quo amatur Deo aliquod bonū ordinis naturalis, ut verbi g. laus ex sola eius naturali cognitione profecta, vel q̄ hoc modo colatur, & honoretur ab hominibus, quod obiectum ut ratione naturali regulatū, naturale est, & distinctum ab obiecto charitatis infusæ; hoc ergo satis nunc est ad distinctionem huius amoris, quantum ad defensionem assertionis posse desiderari potest: nam de distinctione harum dilectionū, si vtrūq; sit super omnia, multo plura dicenda sunt in lib. seq.

Quarta ratio sumebatur ab inconvēniens. Et in primis dico, nullum esse inconvēniens, quod peccator, & infidelis, si verum Deum aliquo modo cognoscat, illū et amet aliquo affectu benevolentia imperfecto, & diminuto. Imo credimus, id esse frequentissimum, quia talis amor per se non repugnat cum statu peccati, non est n. amicitia, sed simplex quædā benevolentia, de qua recte potest intelligi illud Matth. 7. Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum celorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, &c. Deinde neq; secundum inconueniens in rigore sequitur, scilicet, q̄ amor Dei super omnia sit et naturalis: nā potest dari amor benevolentia supernaturalis, qui non sit super omnia, sed solū affectius, vel diminutus, ut sequenti capite explicabo, & latius in lib. seq. Idemq; cum proportionē verū est in amore naturali, nam ex eo, quod imperfectus actus sit possibilis per vires naturæ, non sequitur et perfectus esse possibilis. Veruntamen etiam si illatio non sit bona; nihilominus credimus, cōsequens esse verum, nimirū, dari posse actum naturalem dilectionis Dei super omnia, ut capite sequenti ostendemus. Vnde ad tertium inconueniens negatur sequela, quia propria dispositio ad gratiam est infusa dilectio charitatis, quæ est longe excellentior, non autem naturalis dilectio, quæ intra ordinē benevolentia imperfecta est, huius autem rationē in c. 26. reddemus.

CAPVT XXXI.

Utrum diligere super omnia Deum ut auctorem naturæ sit actus ita in substantia, & ordine suo supernaturalis, ut excedat vires naturales liberi arbitrij creati, & ideo sine auxilio gratiæ elici non possit?

HÆC quæstio communiter tractatur solum de amore benevolentia, habet tamen etiam locum in amore concupiscentia Dei, nam quidam, ut refert D. Th. quod lib. 1. art. 8. dixerunt, posse hominem diligere Deū plusquam seipsum, ac proinde super omnia amore concupiscentia, licet nō benevolentia, seu amicitia. Eandemq; opinionē de Angelis refert idem D. Th. 1. p. q. 60. art. 5. Prius vero tractabimus questionem de amore benevolentia, iuxta vñtatum, & distichiohem, magisq; necessarium sensum, & in fine pauca de amore concupiscentia addemus. Oportet autem aduertere non esse eandem questionem, an actus huius dilectionis naturalis sit, & an possit fieri à libero

ro arbitrio sine gratia in hoc vel illo statu: nam, vt ex superioribus capit. constat, aliqui actus sunt ordinis naturalis, qui propter difficultates occurrentes interdum a libero arbitrio fieri non possunt sine gratia, quam supra vocauimus impossibilitatem moralem, seu accidentalem: nam si actus naturalis non fit, tunc erit per se, & physice impossibilis libero arbitrio gratia destituito, & hoc est, quod in presenti inquirimus.

Prima sententia est, huiusmodi actum dilectionis esse in se omnino supernaturalem. Ita videtur sensisse illi Theologi, qui (vt D. Th. refert) dixerunt, etiam Angelū non posse viribus naturalibus diligere Deum, super omnia, etiam vt authorem naturæ, non enim alia ratione moueri poterūt, nisi, quia illum actum tantæ perfectionis esse putauerunt, vt omnem ordinem naturalium rerum excedat, & videtur D. Thom. referre voluisse Alessem in 2. p. q. 30. memb. 1. ar. 2. §. 2. præsertim ad 2. vbi & de Angelis, & de dilectione naturali super omnia loquitur, & pro eadem sententia referunt alij pro prima opinione allegati c. præcedenti, eam tamen præcipue defendit Vazquez disp. 190. per totam, & disp. 195. c. 2. & 5. Fundamentū eius est, quia non possunt distinguī duæ dilectiones benevolentie Dei super omnia, vna supernaturalis, & alia naturalis, sed est certum esse quandam dilectionem Dei super omnia supernaturalem, & per se infusam, quam charitatem appellamus; ergo nulla est dilectio Dei super omnia naturalis. Maior probatur eisdem argumentis, quibus cap. præced. probatur non dari duplicem benevolentiam Dei naturalem, & supernaturalem, sed illis iam ibi satisfactum est. Nunc verò specialiter probare oportet illud, *super omnia*, adde- re actui perfectionem excedentem ordinem, & vires naturæ, ac proinde amorem ita perfectum, quocumque modo natiur in bonitate Dei propter se ipsam, non posse esse naturalem. Probatur autem 1. ex Arist. lib. 9. Ethic. c. 8. vbi quæstionem similem proponit, vtrum oporteat seipsum amare maxime, an aliquem alium, & in summa cōcludit, amore honesto studiosum hominem se ipsum magis diligere, nam licet studiosus multa faciat in gratiam amicorum, aut patriæ, semper id facit, quia sibi honestum est, & ita illo etiam amore se ipsum maxime diligit. Et inde sumptum est illud axioma, quod amabilia ad alterum regulantur ex amabilius ad se, cui consonat illud aliud ex lib. Ethic. cap. 2. *Amabile bonum, vnicuique autem proprium*. Ex hoc ergo principio colligitur, amare Deum propter se ipsum, & super omnia, esse supranaturalem inclinationem hominis, vel Angelī, quia iuxta naturalem inclinationem mensura amoris sumitur ab ipso diligēte, vt in vnoquoque genere illud amet, quod sibi bonum est, vel honestum, vel delectabile, vel vtile; ergo impossibile est, vt naturaliter inclinetur ad amandū aliquid supra se ipsum: ergo talis amor etiam respectu Dei excedit vires cuiuscunque voluntatis creatæ, quia vires naturales appetitui, seu inclinationi naturali commensurantur.

Secunda ratio fit, quia si amor Dei super omnia naturaliter concipi posset ex cognitione bonitatis Dei, vt authoris naturæ, etiam proposita bonitate Dei, vt authoris gratiæ, posset voluntas suis viribus prodire in actum dilectionis Dei super omnia propter eandem bonitatem, & ita amor etiam perfectissimus charitatis Dei posset viribus naturæ fieri, quod est contra fidē. Probatur sequela, quia quod bonitas Dei proponitur vt excellentior, eo magis mouet ad sui amorem. Nec refert, quod Dei bonitas, vt est principium gratiæ, proponatur nobis per fidem, vt sit supernaturalis, quia si bonitas Dei ad Deum ipsum cōparetur, non est supernaturalis ipsi, sed maxime connaturalis: si autem nobiscum conferatur, quacumque ratione spectetur, etiam vt est principium naturalium rerū, infinitē superat, & excedit humanam naturam: ergo si hoc non obstante possumus diligere Deum super omnia dilectione naturali, propter bonitatem ei⁹, in-

Pars 1.

feriori modo (vt ita dicā) spectata, poterimus etiam naturali dilectione illum diligere propter eandem bonitatem excellentiori modo consideratam, quia hæc maior excellentia non retardat affectum, sed potius magis impellit.

Tertia ratio fit, quia sequitur talem actum dilectionis, vel esse sufficientem dispositionem ad gratiā, vel saltem posse esse in homine simul cū peccato mortali: vtrumque autem est inconueniens: ergo. Sequela patet, quia si talis actus est naturalis, poterit esse in homine peccatore, vel etiam in infideli, qui Deum cognoscat vt authorem naturæ, & summum bonum in illo ordine, quia quilibet actus naturalis potest fieri sine gratia, saltem habituali. Vel ergo talis homo eliciens illum actum per illum iustificatur, & sic actus ille erit vltima dispositio ad gratiam, quod dici non potest: vel non iustificatur, & sic permanebit homo simul in peccato, & diligēs Deum super omnia, quod videtur absurdum, nā amor Dei super omnia est perfecta amicitia ad ipsū, non potest ergo simul esse cum peccato, q̄ inimicum Deo hominem constituit. Vnde addi potest confirmatio, seu quarta ratio, quia sequitur, hominem etiam in statu naturæ lapsæ posse viribus solius liberi arbitrij diligere super oīa Deum vt authorem naturæ, quia ex parte actus non est repugnantia, vnde neque ex parte voluntatis est impotentia per se, id est, carentia physica facultatis, seu actiuitatis, difficultas autem accidentaria ex impedimenti extrinsecis non semper occurrit: ergo poterit homo in hoc statu interdum suis viribus elicere hunc actum, quod non videtur concedendum.

Nihilominus contraria sententia est communis Theologorum: distinguunt enim duplicem dilectionem Dei super omnia, vnam Dei, vt naturaliter cogniti, alterā Dei, vt per fidem reuelati, vel vnam Dei, vt authoris naturæ, & vltimi finis, proportionati naturæ, & aliam Dei, vt authoris gratiæ, & vltimi finis excedentis naturam, & priorem dicunt esse naturalem, posteriorem verò infusam, & supernaturalem. Ita docet D. Thomas 1. 2. quæst. 109. artic. 3. & tractando de Angelis. 1. parte, quæst. 60. artic. 5. & quodlib. 1. artic. 8. & alijs plerisque locis, & sequuntur omnes Thomistæ Conrad. Caietan. Medina, & alij dicto artic. 3. & Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 22. & ex antiquis Theologis eandem distinctionem, & doctrinam tradidit Altfiodor. lib. 2. Summ. tract. 1. cap. 4. & Alesius, vel sibi contrarius, vel se magis declarans secunda parte, quæst. 31. memb. 3. & latius quæst. 91. memb. 1. artic. 1. ad septimum, Bonauent. in 2. distin. 3. artic. 3. quæst. 1. ad 3. & Richard. ibi artic. 7. quæstione 1. in corpore, & ad 1. & dist. 28. art. 1. quæst. 1. & idem tenent Scotus in 1. dist. 17. q. 2. & in 2. dist. 28. q. 1. & communiter alij Scholastici, quos cap. sequenti referemus, quia non solum dicunt, hunc amorem esse naturalem, sed etiam elici posse sine auxilio gratiæ ab homine in natura lapsa. Eandem sententiam late docet Antonin. 4. part. titulo 6. capitulo tertio, §. secundum, tertio, & quarto, Abulenſis capitulo decimo nono, Matthæi quæstione 177. Et hanc sententiam veram existimo: nam licet à Patribus non tradatur, non est tamen illis contraria, vt cap. præced. tactum est, & colligi potest ex Bulla supra citata Pij V. quatenus ab oppugnatione Baij defendit distinctionē duplicis amoris Dei, naturalis, & supernaturalis. Nam licet ibi non addatur particula super omnia, nihilominus Baius præcipue in hoc amore illam distinctionem reprobabat, idē enim dicebat hunc amorem Dei naturalem nō defendi sine iniuria crucis Christi.

Deinde quoties Patres dicunt, amorem charitatis esse consentaneum naturali inclinationi voluntatis, quia natura sua est propensa ad Dei amorem, indicat prædictam distinctionem, & esse aliquem amorem Dei metaphoricum innatum ipsi voluntati per naturale pondus ad Deum, & consequenter esse aliquem amorem elicium Dei naturalem, & commensura-

FF

tum

tum huic appetitui innato voluntatis: nam cum voluntas sit vniuersalis appetitus perfectus, & vitalis, potest per actum elicatum naturale amare, quidquid metaphoricè amat per naturalem inclinationem.

6. *Probatur*

Et hinc viterius infertur, hunc actum naturalem amoris Dei esse posse super omnia, quia est cōformis, & quasi adæquatus naturali appetitui voluntatis, sed naturalis appetitus, seu pondus voluntatis ad Deum super omnia tendit; ergo & actus ipse naturalis dilectionis. Et hoc discursu sæpè vritur D. Thom. in citatis locis, & 2. 2. q. 26. artic. 4. vbi minorem propositionem ostendit, tum ex rectitudine naturalis inclinationis; nam cum sit data ab auctore naturæ, esse debet optimo modo instituta; tum etiam exemplo, quia manus mouetur naturaliter ad defendendum caput, etiam cum periculo suo; ergo signum est inclinari magis ad vniuersale bonum totius, quàm ad proprium; ergo cum Deus sit vniuersale bonum, voluntas magis inclinatur ad illud, quàm ad reliqua. Scōto verò, & alijs non placet illud exemplum, quia ille motus manus non est ex impetu naturæ, sed ex motu voluntatis, vel appetitūs media phantasiā. Sed hoc non ignorauit D. Thom. tamen quia illa motio valde naturalis est, inde rectè intulit, illam esse secundum inclinationem partis ad bonum totius. Atque hac ratione dicitur amor charitatis esse consentaneus naturæ, quia non destruit inclinationem eius, quod faceret (vt notauit Alenf.) si natura inclinaret ad diligendum se, plusquam Deum, & charitas ad diligendum Deum, plusquam se. Non ergo ita est, sed vtrique est ad Deum super omnia, & in hoc est charitas cōformis naturæ, quamuis altiori modo illam eleuet, ac perficiat. Et hac ratione dixit Basil. in regulis fusiū disputatis, interrogat. 2. in natura esse vim inlitam, quæ in se ipsa amandi necessitudinis initia continet. Et inde et infert Bernard. in lib. de Diligendo Deum, inexcusabilem esse omnem infidelem, si non diligit Deum ex toto corde, quia clamat innata, & nota rationi iustitia, quæ ex toto se illum diligere debet, cui se totum debere non ignorat.

7. *Probatur 2.*

In quibus verbis alia ratio communis in hac materia indicatur, quia præceptum diligendi Deum super omnia, est præceptum morale, pertinet ad legem naturæ; ergo actus ille, de quo datur tale præceptum, naturalis est, quia lex naturalis non datur de supernaturalibus actibus. Neque locum habet communis responsio, vt actus præcipiatur, satis esse, vt sit possibilis per gratiam, quia quod per amicos possumus, simpliciter possumus. Hac, inquam, responsio non rectè in præfenti accommodatur, quia nondum inquirimus, quibus viribus possit fieri talis actus, sed cuius ordinis, & naturæ ipse sit. Sic autem euidentius est, naturalia præcepta non dari de actibus excedentibus naturæ ordinem, & physicam virtutem (vt ita rem declararem) naturalium potentiarum, quia lumen naturale nihil de his actibus assequi potest, nec de illis aliquid dicere, præcepta autem naturalia sunt ex dictamine rationis naturalis.

8. *Altera repositio.*

Sed forte quis dicat, rationem naturalem dupliciter considerari, scilicet, vel per conformationem ad puram naturam rationalem, vel per conformitatem ad naturam rationalem eleuatam per gratiam, præceptum autem hoc non esse naturale priori modo, sed tantum posteriori, id est, non dictari per nudam rationem fundatam in solo lumine naturali intellectus, sed per rationem, vt eleuatam, & illustratam lumine fidei. Sed hæc doctrina, quatenus negat, esse hoc præceptum naturale, etiam per comparisonem ad puram naturam rationalem, est contra communem sententiam Theologorum, & contra sententias Patrum, quas adduximus, & sine dubio est falsa, tum quia incredibile est, hominem, vel Angelum in pura sua natura creatum non fuisse habituros præceptum diligendi Deum propter se, & supra se ipsos, quia hic amor est debitus Deo, & ratione suæ eminentissimæ

bonitatis, & ratione creationis, præsertim quia hoc fecit ad imaginem, & similitudinem suam. Tum etiam quia hoc præceptum est fundamentum omnium præceptorum Decalogi, & maximè necessarium ad instituendam moralem vitam honestam: at præcepta Decalogi continent legem merè naturalem, etiam per comparisonem ad puram naturam rationalem, vt est indubitatum apud omnes, & ferè per se notum; ergo etiam præceptum diligendi Deum super omnia, est naturale eiusdem ordinis. Consequentiā optimā est, quia alias in pura natura ablato illo fundamento non subsisterent alia præcepta. Maior item facile probari potest, quia sicut præcepta secundæ tabulæ Decalogi fundantur in amore proximi, ita præcepta primæ tabulæ fundantur in amore Dei. Deinde ipse amor proximi, & præceptum eius in amore Dei fundatur; imò in ipsius præceptis moralibus amor Dei imbibitur. Idem enim transgressiones talium præceptorum sunt peccata mortalia, quia Dei amorem excludunt. Vnde si in pura natura non esset præceptum dilectionis Dei super omnia, nullum esset peccatum mortale præsertim contra proximum, quia nec contineret odium Dei, neque à Deo auerteret. Et idem etiam dixi, sine præcepto dilectionis Dei non possem moralem vitam rectè institui, quia non possent cetera præcepta moralia habere integram, & perfectam vim obligandi. Hæc autem omnia valde sunt contraria ipsi naturæ rationali, secundum se, ac purè sumptæ; ergo è contrario fatendum est, aliquam dilectionem Dei super omnia esse de præcepto legis merè naturalis, ac proinde aliquam talem dilectionem esse actum naturalem.

Vltimò, vt rem ipsam, & rationem magis à priori explicemus, declarare oportet, quid significet illa particula, *super omnia*, vel quid addat amori beneuolentiæ Dei minus perfectæ. Nam cum ostensum sit amorem beneuolentiæ Dei ex vi huius præcisè rationis non esse supernaturalem actum, si illud, quod addit particula, *super omnia*, non est aliquid supernaturalis ordinis, profectò non est cur talis amor naturalis esse non possit. Particulam ergo illam, *super omnia*, declaravi quantum valui in tomo quarto, de Penitentia, disputatione tertia, sectione nona, & disputatione quarta, sectione quarta, & quæ ibi de contritione diximus, ad amorem cum proportionem applicari possunt. Potest ergo dici, vel cogitari, amorem Dei dici super omnia, ratione intensiōis, quia est maxima, vel respectu conatus possibilis voluntati, sicut de contritione opinatus est Adrianus, vel respectu cuiuscūque amoris creaturæ, sicut de eadem contritione Bonauent. Petrus Soto, & alij opinati sunt. Veruntamen si intelligatur, hoc esse necessarium ad amorem super omnia, falsa est sententia, quia verus amor Dei etiam ex charitate neque excessum in intensiōe, neque certum aliquem gradum intensiōis requirit, vel ex natura sua, vel ex obligatione alicuius præcepti, vt ibi latè probaui. Deinde, quia hæc intensiō, licet necessaria non sit amori, vt sit super omnia, non tamen illi repugnat, vt per se constat, etiam tunc non extrahit actum ab ordine suo, quia non est altioris ordinis intensiō actus, quàm entitas eius. Quapropter licet daremus amorem constitui super omnia per gradum intensiōis, siue absolutum, siue comparatum, non inde fieret, vt dilectio sit supernaturalis actus, quia illa intensiō, vt dixi, esset eiusdem ordinis cum substantia actus, & voluntas posset totum suum conatum ad illam adhibere, vel in amore aliarum rerum minorem conatum apponere.

Alio ergo modo communiter explicatur illa particula, vt denotet excessum amoris nō intensiū, sed appetitiuium, vt vocant, id est, vt Deus ametur tanquam bonum, quod in maiori pretio, & æstimatione habetur, quàm cetera omnia, quæ amantur. Quæ expositio generatim sūpta, & rectè intellecta vera est. Oportet tñ exponere, quando amor censetur tendere

tendere in Deum cum illo pretio, & affirmatione. Videtur enim non posse haberi ille modus amoris super omnia, sine actuali consideratione intellectus conferentis bonum diuinum cum alijs, & præponentis illud cæteris, idque offerentis voluntati tanquam diligibilis reliquis, & consequenter ex parte etiam voluntatis necessarium esse ad amorem super omnia, vt voluntas actu feratur in Deum, vt comparatum ad reliqua bona, proponendo illum cæteris omnibus præferre, & quodlibet malum pati, ne ab illo separetur.

Nim placet.

Sed licet hic modus amandi non sit impossibilis, imo possit esse vilis ad exercendum, & perficiendum amorem, nihilominus affirmari non potest, esse necessarium ad amorem super omnia. Quia nullum nobis datum est præceptum faciendi huiusmodi comparationem, neque ex natura rei est necessaria, quia vnusquisque actus, vel habitus potest perfecte tendere in obiectum suum absolute, & simpliciter propositum. Imò sæpè talis consideratio, & collatio potest auertere voluntatem, & idè interdum est cauenda propter periculum, vt in dicto loco de Penitentia. latius dixi. In præfenti verò addo, etiā in dilectione super omnia Dei vt auctoris naturæ illa comparatio expresse fiat intra terminos naturalis cognitionis, inde etiam nõ eleuari actum ad ordinem supernaturalium actuum, quia licet illa comparatio explicite non sit necessaria, virtute includitur in amore super omnia modo statim explicando, & idè illud explicite non addit aliquid supernaturale supra implicitum. Item quia ex vi naturalis rationis cõparatio illa fieri potest, vel ad omnia bona creata, quæ naturaliter cognosci possunt, vel ad mala illi amoris contraria, & hoc satis est ad naturalem amorem super omnia Dei, vt est finis naturæ; ergo etiam sic explicando particulam, *super omnia*, nihil supernaturale additur actui amoris.

11. Tertia expositio.

Est ergo tertia expositio, vt amor Dei dicatur super omnia appretiatuè, quando amor tendit in Deū propter solam bonitatem eius, complacendo in illa ex solo affectu ad eundem Deum, quia cum bonitas illa superet oia bona, si in illa sola nitamur ad amandum Deum, & complacendum in illo, eò ipso talis amor est super omnia ex vi sui obiecti formalis. Sicut assensus fidei propter authoritatem Dei, eò ipso est supra omne credibile ex vi obiecti, & adoratio Dei propter excellentiam eius est supra omne adorabile ex vi obiecti, licet actuales comparationes non fiant.

12. Hic admittitur, non obstat assertio.

Qua explicatione admissa, etiam particula, *super omnia*, potest non addere aliquid supernaturale, nam etiam bonitas Dei, vt auctoris naturæ, & vt reluctet per creaturas, est excellens quædam bonitas de se sufficiens ad firmandum affectum in Deum supra omne amabile præter ipsum, vel ipsi repugnans: amor autem naturalis Dei fundatur in bonitate Dei sic spectata, quæ sub tali ratione sub naturali obiecto adequato voluntatis continetur: ergo modus ille super omnia non magis est supernaturalis, quàm sit ratio illa motiua, seu obiectiua amandi Deum propter se, & complacendi in ipso.

13. Extenditur dicta expositio, ut est ostenditur nec omnem amorem benevolentiam esse super omnia.

Verum tamen in illa explicatione superest scrupulus, quia ille modus complacendi in bonitate, & de bonitate Dei inuenitur in amore benevolentia Dei, qui non est super omnia. Vnde duplex solet distingui, & merito amor Dei, vnus affectiuus tantum, quo voluntas complacet in Deo propter suam infinitam bonitatem, & perfectionem, vultque & gaudet, tantam bonitatem inesse Deo. Non tamen extenditur hic amor ad omnia, quæ amanda sunt Deo, & propter Deum. Alius est amor, qui obediens dicitur, quia non solum vult Deo bonum, quod in se habet, sed etiam vult Deo placere in omnibus, & consequenter vel formaliter, vel virtute fugit quidquid diuinæ bonitati, voluntati, aut honori cõtrarium est. Primus ergo amor reuera est benevolentia ad Deum, quia vult Deo bonum propter se, est etiam aliquo modo summus amor, vtique obiectiuè, vt aiunt, quia vult

Pars 1.

Deo summam quandam bonitatem, & ita dici etiam potest aliquo modo super omnia, quatenus nullus potest esse amor benevolentia, qui rei amata tantam, vel talem bonitatem velit, & ita homo per illum amorem vult Deo maiorem bonitatem, quàm cæteris rebus. Et nihilominus amor ille non est simpliciter super omnia, quia potest esse simul cum peccato mortali; imò etiam cum actuali affectu contrario Deo, & amicitia eius. Et idè licet ille amor sit benevolentia, non potest dici amor amicitia, quia per se non excludit, neque vitare facit omnem offensam rei amata, quod ad amicitiam spectat.

Igitur amor super omnia Dei esse debet amor obediens, quo voluntas velit Deo non solum bonitatem, quam in se habet, sed etiam propter illam velit Deo placere in omnibus, & fugere omnia contraria, solum vt ei complaceat. Nam hic amor in primis nititur in summa Dei bonitate propter se ipsam, & ita ex hac parte est summus. Deinde complectitur omnem bonum diuinum, non solum intrinsecum, sed etiam extrinsecum, & ex hac parte est etiam super omnia, videlicet, quæ possint Deo displicere, aut ab illo quacunque ratione auertere. Denique de se est amor amicitia, quia perfecte vnit voluntatem amantis voluntati Dei, & de se excludit omnem Dei offensam saltem grauem, quod ad amicitiam necessarium est, & sufficit. Et hac ratione talis amor habet reputantiam cum actuali affectu peccati, & includit formalem, vel virtualem voluntatem seruandi mandata, iuxta verbum Christi Ioannis 14. *Qui diligit me, mandata mea seruabit*, cum similibus. Vnde etiam ad hunc amorem super omnia necessarium est, vt sit per absolutum decretum, seu propositum voluntatis, quod explicatur hac voce: volo Deo omne bonum eius, seu illi placere in omnibus, quia sola velleitas vix meretur nomen amoris, præsertim vbi actus perfectus est in potestate voluntatis. Sic ergo satis explicatum est, quid sit amorem esse super omnia, seu quid per particulam illam importetur.

Ex hac verò declaratione non minus concluditur ratio intenta, quàm ex alijs, si aduertamus, illam particulam, *super omnia*, non esse cum æqualitate accipiendam in amore infuso, & naturali, sed cum proportionem: nam in vtraque includit omnia, quæ reputant tali dilectioni, tamen respectu dilectionis naturalis omnia illa continentur in naturali ordine: supernaturalis autem dilectio includit absolute omnia, cuiuscunque ordinis sint. Quod declaratur in hunc modum, quia dilectio naturalis Dei super omnia includit voluntatem seruandi omnia præcepta, non simpliciter, sed naturalis ordinis, & consequenter de se tantum vult vitare omnia mala contraria his præceptis, quia illa sola naturaliter apprehendi possunt, vt amor Dei contraria: at verò dilectio supernaturalis includit voluntatem seruandi omnia præcepta etiam supernaturalia, & ita vniuersalius est super omnia Deo, eiusue voluntati contraria. Hinc ergo intelligitur particulam, *super omnia*, vt pertinet ad naturalem dilectionem, non includere aliquid excedens ordinem rerum naturalium: nec superans vires, seu potentiam physicam liberi arbitrii creati, quia totum hoc, scilicet, seruare omnia præcepta naturalis ordinis, & nihil in toto naturali ordine amare, quod à Deo possit auertere, hoc, inquam, totum naturalis ordinis est, & de se potest cadere sub absolutum propositum voluntatis creata, si alia impedimenta extrinseca, non obstant; ergo talis amor simpliciter naturalis esse potest.

Hinc verò obiter intelligitur, hanc dilectionem super omnia, quæ tantum naturalis est, comparata ad dilectionem charitatis, non simpliciter (vt ita dicam) esse super omnia, sed secundum quid, quia cum sit inferioris ordinis, non extenditur ad ea, quæ sunt superioris ordinis, sed tantum ad ea, quæ sunt ordinis naturalis. Amor autem infusus, cum sit superioris ordinis

Eff 2

13. Quis sit proprius amor Dei super omnia.

14. Exproxima, veraque expositio, ratio tertia formari debeat pro assertionem.

15. 1. corollariū. Amor amicitia naturalis est super omnia, secundum quid, super naturalem.

valis autem
simpliciter.

16.
2. corollar.
Angelus, qd
homo in sta-
tu integra-
tura pos-
sent illum a-
morem na-
turalem na-
turaliter eli-
cere.

Improbatur
vero quoad
demonos.

17.
Rursus id o-
stenditur de
hominem in
dicto statu.
D. Thom.
explicatur.

Ratio Divi
Thom.

divinis complectitur omnia, etiam quæ sunt naturalis ordinis, quatenus possunt à Deo quocumque modo avertere, vel ad ipsum ordinari, & in hoc sensu dico, hunc amorem esse super omnia simpliciter, illum vero secundum quid. Quod est in hac materia valde notandum, quia hinc expediuntur facili multa, quæ in objectionibus tanguntur, ut statim videbimus.

Ex dictis etiam concluditur, tam Angelum in sua pura natura, quam hominem in statu innocentie, & integræ naturæ potuisse viribus liberi arbitrii sine auxilio gratiæ hunc actum dilectionis Dei naturalis efficere cum omni perfectione illi ex natura sua debita. De Angelis id docet D. Thom. 1. p. q. 60. art. 5. in corpore, & specialiter explicat ad 4. & eum sequuntur ibi ferè omnes expositores, & communiter Theologi in 2. dist. 3. & 4. Altiſſod. lib. 2. Summ. tract. 1. cap. 4. & 6. Alenf. 2. p. q. 31. memb. 2. Et ratio est clara ex dictis, quia actus ille connaturalis est Angelo, & ipse habet naturalem propensionem ad illum, & sufficientem virtutem physicam ad eliciendum illum, ut causam proximam principalem, quæ omnia constant ex dictis. At vero in Angelo ex natura rei nullum erat extrinsecum impedimentum, neque etiam redderet difficilem, nedum moraliter impossibilem, quia Angelus neque habet internum bellum concupiscentiæ, neque alia difficultates, quæ occurrunt hominibus, in Angelis locum habent; ergo ex nullo capite est illi necessarium auxilium gratiæ ad talem actum eliciendum. Imò sunt qui dicant, ad id esse naturalem hunc actum Angelo, ut sit etiam illi necessarius quoad exercitium. Ex quo aliqui addunt, etiam in Angelis malis esse hunc amorem. Sed hoc posterius improbabile est de amore amicitie, quidquid sit de amore concupiscentiæ. Cum enim amor amicitie, & super omnia includat voluntatem placendi Deo in omnibus, & servandi eius præcepta, quomodo potest in demonibus manere? Quævis ergo illi Angeli velint Deum, quatenus sine illo ipsi esse non possunt, nec operari, nullo verò modo illum diligunt ex benevolentia naturali, cum potius illum odio habeant. Neque est aliquid, quod cogat dicere, illum amorem naturalem esse necessarium quoad exercitium, etiam in Angelis bonis, seu non malis attenda sola rei natura, quamvis secluso impedimento peccati, & obſtinationis, verisimile sit, raro, aut nunquam ab illo actu cessare, de quo in propria materia latius.

De homine in natura integra idem docuit D. Thomas dicta q. 109. art. 3. ubi ait, potuisse hominem in natura integra diligere Deum super omnia sine gratia, licet non sine auxilio Dei mouentis. Quod aliqui exponunt, sine gratia habituali, non verò sine auxilio speciali per motionem gratiæ. Sed hanc expositionem iam supra exclusimus, & ostendimus, D. Thomam excludere omnem gratiam, vel (ut ibi loquitur) omne gratuitum donum. Quæ vox in rigore comprehendit quancunque motionem gratiæ. Omnem ergo illam excludit, & solum generalem concursum, quem nomine auxilij Dei mouentis intelligit, requirit. Et in hoc puncto est hic sensus manifestè necessarius, tum quia D. Thomas ibi commemorat doctrinam de Angelis, quibus hominem in natura integra in hoc æquiparat, tum etiam, quia in hoc constituit differentiam inter hominem integrum, & lapsum: si autem homo integer indigeret speciali auxilio, nullum esset discrimen, quia etiam homo lapsus potest elicere hunc actum sine habitu gratiæ cum auxilio speciali. Atque ita intellexerunt, & sequuti sunt D. Thomam Conrad. Caietan. Medin. & Valencia, & idem docent Bonavent. 2. d. 3. art. 3. q. 1. & d. 29. q. 1. ad 2. Alenf. 1. p. q. 96. memb. 1. & reliqui Theologi communiter, quos in sequenti capite latius allegabimus. Hoc etiam probat ratio facta de Angelis, quam D. Thom. paucis verbis complectitur, quia diligere Deum, est quiddam connaturale homini; homo autem in statu

naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, & idè non indigebat tali dono ad diligendum Deum naturaliter super omnia, sed id virtute suæ naturæ facere poterat. Quæ ratio immediate concludit, quoad intrinsecam facultatem, & potentiam physicam, supponit autem in eo statu non fuisse futura impedimenta, quæ nunc sunt in natura lapsa, & idè simpliciter de potestate physica, & morali rectè concludit. De homine verò in natura lapsa, atque etiam in pura est specialis difficultas, quam in sequenti cap. commodius tractabimus.

Contra hanc verò assertionem citatur Gregor. in 2. d. 29. q. 7. in princip. conclus. 2. quatenus ait, Adam non potuisse facere opus morale bonum sine auxilio speciali. Citatur & Abul. Matth. 19. q. 177. & sequentibus & Alphonsus Viruſſius contra Luther. Philippica 5. Veruntamen Gregor. paulò post explicat illud auxilium non distingui à donis, quibus natura integra, & vires eius illarum constitebantur. Quæ expositione non contentus, paulò infra addit gratiam habituatam, dicitque fuisse sufficientem absque alio speciali auxilio ad bene operandum, unde in illo statu non postulat illam specialem motionem, qua Deus applicet voluntatem ad volendum bene, quam in statu naturæ lapsæ requirit, ut ibidem exponit. Cur verò postulet habitum gratiæ, si illa non influit in actum, nec Deus per specialem motionem, non video: cum habitus ipsi, præsertim infusi non operentur, parum, aut nihil iuvent. Solum ergo potuit requiri gratia in illo statu, quatenus fuit fundamentum iustitiæ, & integritatis naturæ, ut supra vidimus, & ita revolvimur in priorem expositionem, quæ fuit Magistri. Nos autem non negamus adiutorium illorum donorum, sed dicimus, ultra illa, non fuisse necessariam specialem gratiæ motionem, quod etiam Gregorius fateatur, Abulensis autem loquitur de auxilio generali, ut sæpè dixi, & fortasse de eodem loquitur Viruſſius, quem videre non potui, quamvis horum autoritas, etiam contrarium sentirent, receptissime assertioni obſtare non possent.

Ultimò ex dictis concluditur, posse liberum arbitrium per se spectatum, & sine impedimento peccati diligere Deum super omnia, etiam amore naturali concupiscentiæ eo modo, quo ille amor esse, aut dici potest super omnia. Hoc ex hypotheli probatur facile, quia longè difficilior est, amare Deum amore amicitie, quam concupiscentiæ: ergo si liberum arbitrium non infirmatum per peccatum potest naturaliter amare Deum per benevolentiam perfecto modo, & super omnia, à fortiori poterit amorem naturalem concupiscentiæ Dei habere perfecto modo, ac proinde super omnia, quantum amor ille capax fuerit.

Difficultas autem est in explicando, quomodo amor ille possit esse super omnia. Et ratio difficultatis est, quia amor concupiscentiæ ad Deum, est amor benevolentie hominis ad se ipsum, & ita illo amore magis se amat homo, quam Deum, quia in omni concupiscentia plus amatur persona, cui concupiscitur bonum, quam ipsum bonum concupitum: quia cui bonum amatur, simpliciter & per se amatur, ipsum autem bonum, quod illi amatur, non simpliciter, sed solum ut sit bonum alterius. Unde D. Thomas 1. 2. q. 26. art. 4. illum vocat amorem simpliciter, hunc secundum quid.

Nihilominus dicendum est, etiam amorem concupiscentiæ Dei esse posse in suo genere super omnia. I. Vnde refertur D. Thomas 1. p. q. 65. art. 5. & dicto quodlibet. 1. ar. 8. & quoad hanc partem non improbat. Et ex parte idem sentit Alenf. 2. part. quæst. 30. memb. 1. artic. 2. §. 2. Et declaratur breviter, nam in primis si comparatio fiat ad omnia alia bona, quæ homo sibi concupiscit, magis debet diligere Deum amore concupiscentiæ, quam cætera bona, quia Deus est maius bonum hominis, quam cætera bona creata, etiam ipsi homini intrinseca,

Quid de hoc
mora lapsa,
aut in pura
condicio

Contra tra-
batam affe-
ctionem im-
morito crea-
tur Gregor.
Abulens &
Viruſſi.

19.
Affertur ad
tota de amo-
re concupi-
ſcentia.

20.
Quomodo
super omnia
super omnia
concupiscit
esse possit.

21.
Vnde refertur
D. Thom. 1. p.
q. 65. art. 5.

trinfeca, quia non solum bonum diuinum nobilius in se est, sed etiam est maius bonum ipsius hominis, quia neque ipsum esse posset esse bonum hominis, nisi Deus ipse esset eiusdem hominis bonum. Deinde homo amat sibi Deum tanquam vltimum finem, quo frui appetit, non autem sic appetit cetera bona; imò nec se ipsum, quia magis vult Deo frui, quam se, si recte amat Deum etiam amore concupiscentiæ, & sub hac ratione etiam diligit homo Deum hoc amore plus quam se. Atque hinc habet etiam hic amor aliam perfectionem, propter quam potest dici super omnia, si sit efficax, nam secum affert intentionem efficacem acquirendi beatitudinem, quæ in Deo consistit. Vnde etiam includit voluntatem absolutam seruandi præcepta Dei, & cauendi peccata, quæ ab illo auerunt, quauis non propter ipsum, sed propter bonum appetentis, hoc autem satis est, vt in suo ordine talis amor sit super omnia, id est, super omnia bona, quæ illi bono beatifico etiam intra naturalem ordinem possent repugnare.

Neque obstat, quod homo diligit Deum sibi, vt propter eam dici possit eo amore plus se diligere, quam Deum. Quia, vt Alensis supra dixit, illa non est duplex dilectio, sed vna, quæ simul ad Deum, & hominem terminatur, & ideo non recte fit comparatio, nam respectu vtriusque potest dici maxima in suo ordine, scilicet respectu Dei, vt boni concupit, & respectu sui vt subiecti, cui concupiscitur illud bonum. Et hanc etiam responsum attigit D. Thom. 1. 2. q. 2. ar. 7. ad 2. vnde ex illa comparatione solum concluditur, per illum actum hominem amare se, amore amicitiae; Deum verò solo amore concupiscentiæ, quod non est inconueniens, quia satis est, quod alio actu perfectiori possit homo diligere Deum amore amicitiae, & quod id faciat, quando oportuerit, neque enim tenetur semper perfectissimum amorem exercere. Præterea quia eo modo, quo potest fieri comparatio, illa doctrina D. Thomæ, quod amor beneuolentiæ est amor simpliciter, & concupiscentiæ secundum quid, habet locum in bonis creatis, non verò in bono increato, quod est Deus, vt dixi disp. 23. Metaphysicæ sect. 2. n. 8. & idem dixit Medina. 1. 2. q. 2. ar. 7. in fine. Ratio autem optima est, quia quando homo amat Deum sibi, licet in vno genere referre videatur Deum ad se, non tamen vt ad finem, sed vt ad subiectum perficiendum tali bono, vt recte notauit Caiet. 2. 2. q. 17. ar. 5. & nihilominus eodem amore virtute refert homo se ipsum ad Deum, tanquam vltimum finem, quo frui appetit, quæ habitudo multò perfectior est, & ideo etiam illo amore magis diligitur Deus simpliciter loquendo. Quæ omnia cum proportionem applicata in naturali amore concupiscentiæ Dei locum habent.

Supereft, vt ad rationes contrariæ sententiæ in principio factas respondeamus. Ad primam iam capite præcedenti ostensum est, illud dictum Aristoteli in his habere locum in bonis priuatis, seu respectu amicorum, qui sunt particulares personæ, non verò respectu Dei, cuius amor esse debet regula, & mensura cuiuscunque amoris creaturæ, etiam sui ipsius. Et quauis verum sit, fieri non posse, quin talis amor Dei, & quidquid ex illo sit, non sit per se honestum, ac proinde sit etiam magna perfectio ipsius diligentis, nihilominus hæc ipsa perfectio non est directè amata per talem amorem, sed quasi reflexè, saltem virtualiter, quatenus qui directè amat aliquod bonum, necessariò amat ipsum amorem, ideoque hoc non impedit, quominus Deus ipse per talem amorem directè propter se diligitur. Instabit fortè aliquis, quia si ille amor non esset honestus, non ita amaretur Deus; ergo non magis diligitur Deus, quam honestas talis amoris. Hæc verò obiectio etiam fieri potest contra amorem charitatis, est autem parui momenti, quia conditionalis illa est ex hypothesi impossibili, quæ destruit obiecti diligibilitatem, nam si amor super omnia Dei

non esset essentialiter honestus, nec Deus esset ita diligibilis secundum rectam rationem, & ideo conditionalis illa nihil obstat, quominus talis amor Dei sit super omnia, quia potius hinc habet, quod sit honestissimus, & quod hæc perfectio ab ipso inseparabilis sit.

Ad secundam rationem, quæ est Scoti, respondetur negando consequentiam, quæ ex parte obiecti habet, à Deo cognito vt authore naturæ, ad Deum cognitum vt authorem gratiæ. Quæ illatio, si esset alicuius momenti, potius probaret, dilectionem charitatis non esse in sua specie, vel substantia supernaturalem, quam quod dilectio Dei vt authoris naturæ supernaturalis sit, & ad hoc inducitur argumentum illud ab Scoto, vt libro sequenti videbimus, ad quem locum hæc difficultas magis spectat. Defectus autem illationis est, quia quando Deus proponitur amandus vt author, & finis supernaturalis, non proponitur sub ratione excellentioris boni eiusdem ordinis, sed sub ratione boni alterius ordinis, & principium, à quo, vt sic spectato natura non pendet, neque cum illo habet necessariam connexionem, aut communicationem talis ordinis, & ideo natura per se est insufficientis ad Deum sub tali ratione propositum amandum, præsertim propter se, & super omnia. Quod à posteriori declaratur, quia amor Dei sub tali ratione includit propositum seruandi omnia præcepta supernaturalia, quod est omnino supra vires naturæ, vt postea latius dicemus. Atque ita cognitio Dei per fidem, vel per rationem naturalem multum confert ad distinctionem harum dilectionum, non tam propter diuersum modum cognoscendi eundem vel obsecrum, sed propter diuersam rationem obiecti, quam fides credit, & ratio non potest attingere. Et ob eandem rationem, quauis bonitas, vel perfectio Dei quomodocumque apprehensa, & ad Deum comparata, ipsi connaturalis sit, nihilominus comparata ad nostram voluntatem sub vna ratione pertinente ad authorem gratiæ, est bonum illi supernaturale, sub alia verò pertinente ad authorem naturæ, est bonum in suo genere nobis connaturale, quia licet infinitè excedat nostram naturam, hæc nihilominus habet quandam intrinsecam necessitudinem cum illo, quia est quædam participatio illius, & ab illo essentialiter pendet, & ad illum tanquam ad vltimum finem naturaliter propendit, quæ coniunctio est sufficiens fundamentum ad naturalem amorem, nam seruatur sufficiens proportio inter obiectum, & potentiam, vt satis declaratum est.

Ad tertiam rationem, in qua iterum inferitur illud inconueniens de dispositione ad gratiā, & remissionem peccati, iterum etiam negatur consequentia. Nam quoad eam partē de remissione peccati, in primis non habet locum in Angelis, in quibus nulla fuit vnquam peccatorum remissio. Neque etiam habet locum in homine innocente, siue in natura integra, siue in puris naturalibus, quia licet diligeret Deum super omnia, non se disponderet ad remissionem peccati, cū supponatur illud non habere. Quid a. de homine lapsō respondendum sit, capite sequenti dicam. De dispositione autem ad gratiam facile reddi potest ratio, cur illatio non valeat, quia gratia est supernaturalis forma, hæc a dilectio est actio, aut qualitas naturalis, atque ita est inferioris ordinis, dispositio autem ad formā, debet esse eiusdem rationis cum formā, & ideo illa dilectio nullo modo est dispositio proportionata ad gratiam. Et declaratur amplius, quia illa dilectio fit in Deo vt finem naturali, & radicatur in naturali essentia animæ media voluntate; at gratia est quasi noua natura, seu forma altiori modo participans diuinam naturā, & ipsa est radix altioris amoris media altiori virtute, quæ est charitas, ideoque amor ille naturalis nullo modo est dispositio ad huiusmodi formam. Alia verò difficultas de homine lapsō inferenti capite tractabitur.

CAPVT XXXII.

Utrum in statu naturæ lapsæ possit homo diligere Deum, ut autorem naturæ super omnia, suis liberi arbitrij viribus, absque speciali auxilio gratiæ, & sententia affirmans refertur, & fundatur.

1.
Arguitur pro affirm. parte.

Impotentia ad actum ex duplici cap.

Excluditur 1. cap.

Excluditur 2.

2.
Arguitur amplius.

Confirmatio

HO est præcipuum punctum huius controuersiæ de dilectione Dei naturali, ratioq; dubitandi oritur ex dictis: nam in homine lapsio liberum arbitrium est sufficiens principium physicum talis actus, & aliunde potest ad illum sufficienter excitari per media naturalia aliquo tempore, & occasione, in qua non occurrant impedimenta, quæ illum actum reddant impossibilem ipsi voluntati; ergo simpliciter potest per voluntatem liberam effici sine speciali auxilio. Diximus enim tantum duobus modis posse aliquem actum esse impossibilem libero arbitrio sine auxilio gratiæ, scilicet physicè propter defectum propriæ virtutis per se, ac physicè efficientis: vel moraliter, propter magnam difficultatem ortam ex tærationibus, & impedimentis occurrentibus: ergo si utraq; impotentia cessat in actu dilectionis, nullo modo erit impossibile, ac subinde absolute fieri poterit viribus naturæ. Iam ergo probatur antecedens, cuius prior pars nota etiam est ex dictis, quia ille actus dilectionis in se spectatus naturalis est, & ideo ad illum efficiendum non deest virtus physica in humana voluntate, unde illam habuit in statu innocentie: ergo eandem retinet in statu naturæ lapsæ, quia voluntas in sua integritate integra manit, & ideo quoad intrinsecas, & physicas vires non fuit imminuta ut proleg. 4. ostensum est: ergo non deest in homine lapsio sufficiens principium physicum talis actus. Et inde probatur altera pars de sufficienti exercitatio, tum quia huiusmodi est naturalis cognitio Dei, quæ ex creaturis desumi potest, ut ex Paulo Act. 14. & Rom. 1. supra ostendimus: tum etiam quia dictamen hoc, *Deus est diligendus super omnia*, naturale est, & naturalem obligationem inducit: ergo de se etiam sufficienter mouet: tum denique quia in statu innocentie hoc fuit sufficiens ad excitandum: ergo est nunc de se sufficiens, si extrinsecas impedimenta non obstant. Deniq; probatur vltima pars antecedentis ex ipso rerum euentu, non enim semper, & in omni breuissimo tempore occurrunt graues tærationes, & impedimenta, imò aliquando potest homo lapsus vacare naturali considerationi bonitatis Dei, & beneficiorum eius, & nihil actu sentire, quod impediat excitationem amoris eius: ergo tunc saltem poterit voluntas pro sua libertate in talem actum prodire.

Augetur difficultas, quia non est minus potens homo in natura lapsa, quam esset in puris naturalibus, sed in puris naturalibus posset sola libertate Deum super omnia diligere: ergo etiam nunc. Minor probatur, quia tunc haberet homo obligationem sic diligendi Deum: ergo posset, & non per auxilium gratiæ, quia in illo statu non daretur: ergo sua facultate cum concursu generali. Quia præceptum non datur, nisi de actu simpliciter possibili. Itē quia homo tunc veniens ad usum rationis, posset honestè instituire vitam suam, aliàs miserimus esset sine culpa, quod repugnat suauis, & sapienti providentiæ: ergo posset sibi proponere Deum ut vltimum finem, in eumque omnes actiones suas dirigere, & proponere illi placere in omnibus: nam sine hoc proposito non potest esse recta vitæ institutio: ergo totum id per vires liberi arbitrij, ac rationis naturalis facere potuisset, in illis autem includitur hic amor super omnia: ergo.

Confirmatur tandem, quia anima pueri decedentis in solo originali peccato, potest diligere Deum autorem naturæ super omnia, & tamen est in statu na-

turæ lapsæ: ergo & nunc homo potest, quia est eadem ratio: solum enim est differentia, quod in anima separata cessant concupiscentia, & alia impedimenta, sed hæc differentia non pro omni tempore veritatur, ut iam proposui.

Propter hæc, & alia multi graues Theologi huic subscribere sententiæ, affirmantes posse nunc hominem diligere Deum autorem naturæ amore benevolentie perfectio, & super omnia. Ita tenent ex discipulis Dni Thomæ Caietan. tomo primo, opuscul. tractat. 4. quæst. 1. qui etiam in hoc excedit, quod nihil distinguit ex parte Dei, sed absolute circa Deum tam vt naturalem, quam vt supernaturalem finem talem amorem quoad substantiam concedit. A qua sententia non recedit Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 14. vbi generaliter ait, omnem actum, qui per gratiam fieri potest, posse à peccatore fieri per vires naturæ quoad substantiam actus. Et sic etiam in 4. dist. 17. q. 5. ad 1. idem affirmat de cõtritione quoad substantiam actus cum proposito placendi Deo in omnibus. Neq; ab illa sententia discrepant Cano. relect. de Pœnit. p. 5. §. Tertia etiam, & nonnulli alij Thomistæ, quos infra referam. Huius sententiæ fuit Henric. quodlib. 4. q. 11. circa finem, vbi expressè dicit, posse hominem non solum in statu naturæ integræ, sed etiam in statu naturæ corruptæ diligere Deum dilectione naturali benevolentie, & super omnia.

Scotus etiam multis in locis eandem docet sententiam. Nam in 1. d. 17. q. 1. & 2. supponit, actum charitatis esse naturalem quoad substantiam, & posse fieri à sola voluntate tanquam à principio actiuo proximo cum generali concursu, quamuis non possit sic fieri cum quadam speciali perfectione, quā habet ab habitu charitatis, de quo postea dicitur libro sequenti. Et quamuis verum sit, ibi non excludere verbis expressis specialem auxilium (quomodo illum excusare voluit Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. & quæst. 10. de Iustific.) nihilominus apertè sentit, fieri à sola voluntate vt principio proximo, nam excludit omne principium proximum coagens cum voluntate, præter habitum: & planè docet, illum actum esse naturalem in substantia sua, & in 2. d. 28. in resolutione quæstionis sentit, præceptum illud, *Dilige Dominum Deum tuum*, posse impleri per liberum arbitrium, quamuis non sine gratia, quæ consequatur ad illam dilectionem tanquam ad proximam dispositionem, non verò tanquam principium ipsius dilectionis. Sed in illo etiam loco non excludit expressè auxilium speciale. Veruntamen sit titulus quæstionis, & intentio eius attendè consideretur, apertè loquitur de libero arbitrio proprijs tantum viribus operante. Et in 4. d. 14. q. 2. §. De secundo principali, in simili quæstione de dispositione ad gratiam habitualement, & remissionem peccati, dicit fieri ex naturalibus cum communi consuetudine. Quod ægrè exponitur de communi influenza gratiæ, quæ est per auxilium speciale, tum quia nunquam talem sensum indicauit: tum quia tunc non rectè diceretur actus fieri ex naturalibus, nam potius sit ex gratuitis. Ac deniq; quodlib. 17. §. De reuocato, iuncto §. Contra conclusionem, dicit, dilectionem naturalem, & charitativam D E I, non differre specie in substantia sua, & naturalem vult fieri per vires naturales, quamuis de charitativa, vt talis est, fateatur nō posse fieri sine influxu habitus. Quo sensu dicit in principio illius quodlibeti, nō posse voluntatem efficere actum perfectissimum circa vltimum finem, ex se, seu per solam naturam, vt in lib. sequenti latius tractabimus.

Et in hac sequuntur Scotum Gabriel in 3. d. 27. art. 3. dub. 2. proposit. 1. quam in 3. & 4. in sensu dicto satis declarat. Idem Aliaco ibi, & Almai. q. 1. dub. 2. proposit. 1. & tract. 2. Moral. c. 9. & Ant. Andr. 2. d. 28. q. 1. Qui authores excedunt: tum quia non solum admittunt naturalem Dei dilectionem super omnia fieri posse ab homine peccatore, sed etiam quia idem censent de dilectione charitatis Dei, vt est author gratiæ, quoad substantiam.

Cap. XXXIII. Refertur, & fundatur opinio negans posse hominem lapsum, &c. 343

substantiam eius; & præterea censent, talem dilectionem per naturam factam esse sufficientem dispositionem ad gratiam. Quæ omnia quàm sint falsa in libris sequentibus videbimus. Nunc solum ex his authoribus referimus, quod ad præsens punctum pertinet. Et cum illis citatur Maior in 2. dist. 1. q. 5. dub. 3. in fine, sed nihil ibi inuenio, nec sententia illa consonat cum doctrina eiusdem Maior 2. d. 28. q. 1.

Præterea tenent eandem sententiam Durand. in 3. d. 29. q. 2. nu. 13. & sequentibus, distinguens duplicem dilectionem amicitiae, & super omnia erga Deum, naturalem, & supernaturalem; & dicens, priorem esse ex præcepto naturali, ac proinde fieri posse ab homine lapso ex solis naturalibus iuxta generale regulam, quam posuerat in 2. d. 28. q. 4. & in 1. d. 17. q. 2. ad 1. & 2. dicit, charitatis habitum non esse necessarium ad substantiam actus dilectionis Dei, sed ad meritum de condigno, dixerat autem in argumento, Sed contra, n. 4. omnem actum, qui fit sine gratia, & charitate, esse merè naturalem, quod postea non reprobatur, sed admittit. In eadem sententia esse videtur Marfil. in 2. q. 18. art. 2. in confirmatione secundæ conclusionis, ubi de Philosophis ait, potuisse ratione naturali cognoscere, Deum esse super omnia diligendum, & huic cognitioni voluntatem etiam absque gratia conformare. Nisi forte de sola habituali gratia loquatur, iuxta ea, quæ ex alio loco statim referemus. Thomas etiam de Argentina in 3. d. 29. q. 1. art. 2. dub. ult. docet quidem dari posse dilectionem Dei naturalem amicitiae super omnia, ad quam non sit necessaria charitas, nunquam tamen facis declarat, an fieri possit sine auxilio gratiæ præsertim ab homine lapso, in hoc tamen sensu procedere videtur. Multo vero clarius, & liberius id docet Adam. in 1. d. 1. q. 10. ad argum. contra. cōsul. imò addit, illam dilectionem naturalem esse eiusdem speciei cum dilectione charitatis, licet non sit ita perfecta. In quo sensu cum Scoto, & alijs supra citatis, & antea id docuit Altiſiod. supra c. 6.

Fundamenta denique horum authorum sunt, quæ in principio tetigimus, & quæ præcedenti capite ad probandam dilectionem naturalem allata sunt. Nam semel admitta possibilibus dilectione naturali, consequi necessariò putant, etiam homini lapso esse possibile. Addi tandem potest, hanc sententiam nullo modo favore erroris Pelagij, si secludamus ea, quæ Scotus, Gabriel, & alij addere videntur de sufficienti dispositione ad gratiam, & remissionem peccati, vel de merito talis dilectionis, vel de identitate specificæ huius naturalis dilectionis, & infusæ charitatis, de quibus postea dicemus. His (inquam) seclusis longè abest hæc opinio ab errore Pelagij. Nam Concilia ipsa, quæ definiunt, ad diligendum Deum esse necessariam gratiam, non simpliciter loquuntur, sed cum illo addito, Sicut oportet, ut sæpè ex Concilio Arausicano, & Tridentino notauimus, quod videntur apposuisse, ut ab hac opinione Theologorum abstraherent, sentiunt ergo illam nihil habere commune cum errore Pelagij. Quod sita est, cum videatur ratione vrgenti probari, videtur probabilior iudicanda. Idemque argumentum ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. sumi potest.

C A P V T XXXIII:

Refertur, & fundatur opinio negans, posse hominem lapsum diligere super omnia Deum, ut authorem naturæ sine auxilio gratiæ.

Nihilominus secuta, & sana sententia est, quæ negat, hominem in statu naturæ lapsæ posse absque auxilio gratiæ diligere super omnia Deum, ut authorem naturæ, illa nimirum dilectione, qua posset diligere in natura integra sine speciali auxilio. Ita docet D. Thomas dicta quæst. 109. artic. 3. & sequuntur ibi Caietan. Conrad. Medin. Valent. & alij recentiores.

Eandemque opinionem se defendere proficitur Scoto in locis allegatis. Tenent etiam Vega quæst. 10. de iustit. 10. d. 1. Iacius Bellarm. lib. 6. de Grat. & lib. arb. cap. 7. & 8. Et ex antiquis Bonavent. 2. d. 3. art. 1. q. 3. ad 1. Agid. 2. dist. 28. quæst. 1. art. 4. dubio ult. literali in solutionibus argumentorum, & ibi Richard. art. 1. q. 1. Abulen. in c. 19. Matth. inclinatur etiam Marfil. in 1. q. 20. art. 3. concl. 5. tota, quatenus de Philosophis dicit potuisse ex auxilio gratuito Deum super omnia amare, ubi videtur auxilium illud ut necessarium postulare, licet non satis declararet.

Ad confirmandam autem hanc sententiam afferuntur varia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, in quibus dilectio Dei dicitur esse donum eius, & idem quod charitas. Dicitur item dilectio esse plenitudo legis, etiam naturalis, ut constat Roman. 13. imperio autem legis naturalis est donum Dei, nec esse potest sine gratia, ut supra vidimus; ergo dilectio est donum gratiæ Dei. Vnde Augustinus, Fulgentius, Prosper, & alij Augustini sectatores damnant dicentes dilectionem Dei posse esse ex nobis, & non ex Deo, ut patet per Augustinum de Grat. & liber. arbit. cap. 18. 12. de Ciuit. cap. 9. & lib. 21. cap. 16. 4. contra Iulian. cap. 3. tract. 102. in Ioann. Loquuntur autem Augustinus, & alij Patres de hominibus in hoc statu naturæ lapsæ viuentibus, & idem in hoc puncto habent maiorem vim hæc testimonia.

Sed reuera hoc genus probationis est infirmum in præsentem, tum quia omnia illa testimonia reduci debent ad sensum Conciliorum Arausici, & Tridentini, in quibus additur illa particula sicut oportet, quæ omnia illa testimonia eneruantur, quia dilectio naturalis, quantumuis sit efficax, & super omnia, non est sicut oportet. Et sæpè ostensum est, Scripturam, & Patres loqui in prædictis locis de dilectione Dei perfecta, & quæ sit super omnia simpliciter, & in omni ordine. Vnde loquuntur de actu dilectionis, quo posset homo iustificari, seu præparari, ut iustitiam consequatur, ut expressè dixit Concilium Tridentinum cum Arausican. Item loquuntur de dilectione, quæ implet totam legem Christi, vel Dei, quæ non tantum includit præcepta naturalia, sed etiam supernaturalia, ad quæ dilectio naturalis non extenditur; & ideo dicebamus supra, esse secundum quid super omnia: dilectionem autem infusam esse simpliciter super omnia, quia omnia complectitur. Vnde non refert, quod dilectio dicatur esse plenitudo legis etiam naturalis, tum quia dilectio infusa illam etiam implet, licet non solam, tum etiam quia implet illam non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum fructuosum ad vitam æternam, quo modocertam loquuntur Patres de impletionem legis, & bonis operibus, ut supra visum est. Adde, quod Patres notantur de amore hominis lapsi, sed etiam de amor Angelorum, & Adami ita loquuntur: in illis autem non possunt intelligi, nisi de amore charitatis, ut supra notatum est: ergo signum est, eodem modo de nobis loqui.

Instant verò aliqui, quia Pelagius quando dixit, dilectionem super omnia Dei, haberi posse ex viribus nature, de dilectione naturali loquebatur, nunquam enim dixit, dilectionem supernaturalem, aut quæ elicitur ab habitu infuso, posse fieri per naturam, quia hoc neque à Patribus refertur, neque cadere potest in mentem alicuius: loquebatur ergo de dilectione naturali, & in hoc improbat à Concilijs, & Patribus: ergo de eadem dilectione naturali Patres loquuntur. Respondetur facillè, Pelagium directè errasse circa dilectionem, quæ in re est supernaturalis, existimauit enim, illum esse omnino naturalem, & ideo illam soli libero tribuit arbitrio, & in hoc dānari à Patribus, qui proinde loquuntur de dilectione supernaturali. Declaratur hoc, nam Pelagius asseruit ad amandū Deum, etiam sicut oportet ad salutē, sufficere vires liberi arbitrij, ac proinde dilectionem illā esse

naturalem. Patres autem definiunt, ad diligendum Deum sicut oportet ad salutem, esse necessariam gratiam, in quo etiam docent illam dilectionem esse supernaturalem; ergo in ipsa damnatione Pelagij de dilectione supernaturali loquitur, nā dilectio sicut oportet supernaturalis est. Vel aliter, dicebat Pelagius, dilectionem illā Dei, quæ est charitas, quæ in cordibus diffunditur per Spiritum Sanctum, esse naturalem, quia nullam credebatur esse supernaturalem; ergo in re ipsa asserbat, dilectionem infusam, ac proinde supernaturalem fieri viribus naturæ, nesciens quidem, quid diceret. Et ita convincitur à Patribus, non posse illam dilectionem fieri viribus naturæ, id est, esse naturalem, si quidem infunditur nobis à Deo per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, loquuntur ergo de dilectione charitatis, & supernaturali. Omissa ergo auctoritate, rationibus agendum est, quæ vel simpliciter ex natura rei, vel ex aliis principijs fidei procedant.

5.
Rationes etiam nonnullæ parum firmæ excluduntur.

Quidam ergo rationem sumunt ex eo, quod talis amor esset actus pietatis, qui non potest fieri sine gratia: item ex eo, quod talis dilectio disponderet ad gratiam vel proximè, vel saltè remotè, quia qui sic diligeret Deum, profectò quodāmodo obligaret illum, saltem ex gratitudine, ut illi daret dona gratiæ, & hoc est esse dispositionem saltem remotam ad iustitiam; sed hæ rationes sæpius refutate sunt. Nam prior, vel æquiuocatione committit, vel coincidit cum posteriori, iam n. supra dixi, actum pietatis, ad quem dicitur esse necessaria gratia, nō denominari à particulari virtute pietatis ad Deum, quæ est religio, cuius actus potest etiam esse naturalis, & interdum fieri absq; gratiā; sed denominari à pietate prout dicitur de Religione Christiana in fide fundata, seu prout significat quidquid ad veram sanctitatem, & iustitiam coram Deo pertinet. Vnde si dilectio naturalis Dei super omnia dicatur actus pietatis prior modo, parum refert, negatur n. cōsequentiā, si verò sumatur posteriori modo, negatur assumptū, q̄ est idem cum fundamento posterioris rationis. Vnde ad illam negatur sequela, talis n. dilectio, nec proximè disponit ad gratiā habituale, quia non conuertit perfecte animum ad Deū ut supernaturalem finem, nec includit voluntatem seruandi omnia præcepta etiam supernaturalia: neq; etiam disponit remotè ad eandem gratiam, quia ad nullam gratiā actuale disponit proximè, nec illā meretur etiam de congruo, quia est ordinis inferioris, & nullo modo eueat hominē ad superiorem finē. Nec Deus tenetur propter illum actum tale premium retribuere, nec titulo gratitudinis, quæ in Deo locum nō habet, ut in prolog. 4. cap. 2. dixi, nec titulo iustitiæ, aut fidelitatis, quia illud non promittit, nec ex congruēti prouidentia, quia hæc potius postulat, ut operi naturali retributio eiusdem ordinis correspondeat, nō verò ut supernaturalis ordo in tali homine inchoetur. Accedit, quod si illæ rationes essent validæ, etiā in Angelo in principio suæ creationis, & in homine in natura integra locum haberent, quia etiā illi indigerūt gratia ad opera pietatis, & licet non indigerent dispositione ad remissionē peccati, potuissent tamen disponi per talem dilectionem ad auxilia primæ gratiæ recipienda, quod æquè falsum est in illis, ac in nobis.

6.
Alia quoque ratio non admittitur.

Alia ratio afferri solet, quæ supra tacta est, scilicet, quia homo lapsus est auersus à Deo, & conuersus ad bonum commutabile; ergo non potest suis viribus elicere actum dilectionis super omnia, alias vel maneret simul auersus, & conuersus, vel per illum actum tolleretur auersio, & culpa. Sed hæc ratio ex vna parte nō est vniuersalis, quia saltem sequitur, hominē lapsum iam iustificatum posse postea diligere Deum super omnia solis viribus liberi arbitrii, sine auxilio gratiæ, quod tamen falsum est iuxta hanc sententiam, quam tractamus, quæ simpliciter loquitur de homine lapsio viatore, in quocunq; statu sit, siue in peccato, siue in gratia, ut ex sequentibus patebit. Aliunde verò illa ratio nimium probarer, si valida esset. Sequeretur

enim peccatorem, etiam per auxilium gratiæ actualis non posse elicere actum hunc dilectionis naturalis super omnia, nam idem inconueniens sequitur, scilicet, vel manere simul auersum, & conuertum, vel per talem actum statim remitti peccatum, quod dici non potest. Item sequitur, animam separatam pueri decedentis sine baptismo, non posse diligere Deum ut authorem naturæ super omnia, quod esse falsum, infra ostendam. Et sequela facile patet eodem modo, quia est in peccato, & consequenter auersa à Deo; ergo non potest suis viribus conuertere, alias vel viribus suis iustificabitur, vel simul erit conuersa, & auersa. Vnde dicendum est, quomodo cumq; contingat, peccatorem habere talem actum, per illum quidem non iustificari, nec tolli maculam culpæ vilo modo, & ita non obstante illa actuali, & physica conuersione, manere habitualem, & moralem auersionem, quia illa conuersio est imperfecta, & diminuta, & neque est per se sufficiens ad tollendam moralem, seu habitualem auersionem peccati, neq; illam meretur vilo modo, nec Deus illam promittit sic diligenti. Et patet à simili, nam qui peccauit accipiendo alienū, conuersus manet ad bonum commutabile, & nihilominus potest postea actum naturali auerti ab illo bono creato, & nihilo minus moraliter manet semper conuersus, donec remittatur peccatum. Deniq; illa ratio non declaratur, quomodo vires liberi arbitrii ad eliciendū illum actum diminutæ sint per peccatum, quia sola macula culpæ illas non minuit, ut in primo libro ostensum est.

7.
Ratio D. Thomæ.

Alia ergo rationem reddit D. Thomas dicto art. 3. quia in natura lapsa appetitus rationalis sequitur bonum priuatum propter corruptionem naturæ; ergo non potest diligere Deum super omnia propter se ipsum, nisi prius sanetur per gratiam. Quæ cōsecutio probari potest, quia natura infirma prodire non potest in actionem perfectissimā nisi prius sanetur, dilectio autem Dei est perfectissima actio. Ex quo discursu videtur probari, gratiam habitualem esse necessariam ad hanc dilectionem in natura lapsa, quia natura non sanatur, nisi per hanc gratiam, & ita concedunt aliqui, sed oppositum probatum est, & statim iterum dicitur. Vnde melius respondebitur, negando sequelam, quia licet sanitas corruptæ naturæ perfecte fiat per gratiam habituale, quæ delet culpā, nihilominus sanitas inchoata, quæ vires reficiat, seu defectū viriū suppleat, potest dari per solū actuale auxiliū sine habitu gratiæ, quia habitus per se parum, aut nihil iuuat ad naturales actus; ergo de hac sanitate ad summum procedit ratio, & ita illam tacitè interpretantur Richard. supra, & Conrad. in dict. ar. 3. Aliud verò obstat videtur efficaciam huius rationis, nā licet natura lapsa propensa sit ad bonum priuatum ratione appetitus sensitui, nihilominus per liberum arbitrium non semper appetit illud bonum, sed potest conformari dictamini rationis naturalis. Sic enim potest homo lapsus restituere alienum per solam arbitrii libertatē, etiam si illud non pertineat ad bonum priuatum, id est proprium, nec sit secundum propensionē appetitus, sed illo potius repugnante. Ergo idem dici poterit de dilectione Dei; illa ergo ratio, licet ostendat illū actum esse difficilem in natura lapsa, non tamen esse impossibilem per arbitrii libertatem. Præsertim quia breui tempore fieri potest, & transire; hoc autem modo non repugnat, naturam ægram efficere actum perfectum per facultatem, quæ non obstante aegritudine in se integra manet, solumq; facta est impotens ad vsum eius perfectum ratione aliquorum impedimentorum, quæ non semper occurrunt.

8.
Magis autem patet ratio a qua præcedit.

Denique ratio magis recepta in hoc puncto, & quæ præcedentem magis explicat, est, quia dilectio Dei super omnia in vnoquoque ordine includit obseruationem omnium præceptorum illius ordinis; ergo dilectio super omnia Dei ut finis nature, est plenitudo totius legis naturalis, & omnium præceptorum Decalogi,

Clonatio.

Calogi, prout ad ordinem naturæ præcisè spectant, iuxta illud Pauli ad Rom. 13. *Non occides, non adultera- beris, non furum facies, in hoc verbo inflatur atque, diliges proximum tuum*, quod a fortiori verum est de dilectione Dei, ostendimus autem supra, non posse hominem lapsum sine auxilio gratiæ servare totam legem natura- lem; ergo multò minùs poterit Deum super omnia diligere, quia in hoc eminentiori modo obseruantia totius legis naturalis cõtinetur. Et confirmatur, quia amor super omnia vincit oia peccata mortalia, vel in effectu, si occurrant, quando ipse durat, vel in affectu, quia includit propositum de se efficax vitadi omne id, quod tali amor est contrarium: at verò im- possibile est homini lapsò vincere omnia peccata legi naturæ cõtraria sine speciali gratiæ auxilio, vt supra ostensum est; ergo impossibile etiam illi est, suis viri- bus habere dilectionem Dei victicem oium talium peccatorum vel in effectu, vel etiã in affectu per pro- positum efficax cauendi illa, quia non potest homo ef- ficaciter, & naturaliter proponere id, qd est sibi natu- raliter impossibile. Et declaratur amplius, quia dictũ est supra, non posse hominem lapsum vincere tenta- tionem grauissimã sine auxilio gratiæ; ergo nec pòt sine gratiæ auxilio habere propositum efficax vincẽ- di similem tentationem: ergo multò minùs potest di- ligere Deum super omnia, nã amor Dei includit, non solum propositum vincendi vnã, vel alterã, sed et- iam absolutè vincendi omnes tentationes repugnan- tes tali amorì, imò & vitandi perpetuò omnes occa- siones, & voluptates, quæ possunt hominem inducere in similem tentationem, eum vè in morali periculo peccandi mortaliter constituere.

CAPVT XXXIV.

Exponitur, ac descenditur mens D. Thom. de auxilio gratiæ necessario ad dilectionem Dei in statu lapsæ naturæ.

Difficile du- bium contra- riam rati- onem supe- rioris capitis.

EX fundamentis huius sententiæ sola vltima ratio est probabilissima, eamque maximè intendit D. Thom. in dicto art. 3. iuncto art. 8. & ita videtur eum exponere Caietan. dicto art. 3. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. c. 22. & illa vtuntur alij moderni Thomistæ. Sed adhuc nõ quiescit mens, quia licet ratio illa rectè pro- bet, non posse hominem lapsum suis viribus esse ita constantem, & perseverantem in hac dilectione, quin aliquando contra illam peccet, non tamen probat, nõ posse hominem pro breui tẽpore, vel pro aliquo mo- mẽto exercere talem actum, qui sit absolutus propo- sito, & affectu, quamuis postea non sit futurus efficax in effectu. Accedit, quod tentatio, vel difficultas gra- uis, quæ possit talem actũ impedire, nec semper actu occurrit in presenti, vt est per se manifestum, quia se- pè potest aliquis, quãdo nulla tentatione pulsatur, de Deo cogitare, & se ad Deum diligendum excitare, nec possibilis tẽtatio grauis, aut difficultas futura in per- seuerantia illius amoris cogitatur explicite, quoties ille amor exercetur, nulla enim ratione hoc est neces- sarium, quia vt supra dicebam, non est necesse facere explicite comparationem, sed solum absolutè velle placere Deo in omnibus propter bonitatem suam. Ex quo resultat ratio sepe à nobis facta, quia act⁹ hic se- cundum se naturalis est, vt in præcedenti cap. dictum est: ergo in ratione, & voluntate hominis lapsi est to- ta virtus per se necessaria ad eliciendum hunc actum cum concursu generali Dei, quia naturalis virtus po- tentiarum non est diminuta per peccatum, vt supra etiam dictum est. At verò impedimenta, quæ possent hanc virtutem impedire, ne efficiat talem actum, non semper occurrunt, vt ostensum est: ergo non semper est impossibilis talis actus: ergo potest aliquando eli- ci ab homine lapsò ex solis naturalibus sine auxilio gratiæ. Confirmatur, quia vt amor sit super omnia, satis est, quod quamdiu durat, faciat seruare omnia præcepta, sed homo potest seruare omnia præcepta naturalia pro aliquo breui tempore sine auxilio gra-

tia: ergo pro eodem poterit habere talem actum di- lectionis.

Propter hanc difficultatem nonnulli Theologi, et- iam ex discipulis D. Thom. concedũt posse hominem lapsum diligere aliquo modo super omnia Deum vt finem naturæ suis naturalibus viribus, quãuis amor ille semper sit imperfectus, & inefficax, quãdiu ab au- xilio speciali non procedit, & ita D. Thom. interpre- tantur de amore super omnia perfecto, & efficaci, ne illi contradicere videantur. Vt aut non reducatur cõ- trouersia ad sola verba, oportet distinguere de qua perfectione, vel imperfectione actus sit sermo: iam n. supponimus, omnem amorem Dei merè naturalem quãtũcumq; in suo ordine super oia, & efficax sit, sim- pliciter esse imperfectũ cõparatione facta ad amorẽ charitatis: non possunt ergo dicti auctores loqui de hac imperfectione. Sic n. etiam homo in statu integre naturæ, & Angeli nõ potuerunt diligere Deum super omnia, nisi imperfecto amore: oportet ergo, vt lo- quatur de imperfectione opposita perfectioni, quam hic amor intra suum ordinem habere potest. Verum- tamen etiam intra illum ordinem potest actus multi- pliciter esse imperfectus, & à perfecto distingui.

Primò enim dici potest amor imperfectus, quia non habetur per actum absolutum, volo placere Deo in omnibus, sed per actum conditionatũ, seu simpli- cem affectũ, vellem. Et hoc modo vix est, qui dubitet, posse hominem lapsum amare Deum affectu ineffica- ci, seu conditionato, desiderando placere ei super oia, vt expressè tradunt Medina, & alij infra referendi. Nec inuenio aliquem contradicentem, præter vnum P. Vazquez, cui iam satis responsum est. Sed hic amor non potest dici super omnia, quia vna ex conditioni- bus ad amorem super omnia requisitis est, vt volun- tas toto suo affectu feratur in Deum, præferendo illũ rebus omnibus amicitia eius repugnantibus, qui aut solum conditionatè velle placere Deo, eo ipso nõ a- mat illum, præferendo illum omnibus, nam aliquid subtrahit, ratione cuius conditionem apponit. Vnde quoad hoc applicari potest vulgaris obiectio, quod is, qui tantum velle, sed de presenti non vult placere Deo in omnibus, eo ipso non amat Deum super om- nia, non quia nullum affectum habeat ad Deum, nam reuera cupit, & desiderat ipsum amorem Dei super omnia, non tamen exercet illum, licet exerceat alium imperfectum ad Deum, & amorem eius.

Secundò dici potest amor super omnia imperfe- ctus quoad extẽsionem aliquam ex parte obiecti. Sic enim Caietan. dicto art. 3. amorem Dei super omnia distinguit: vnum esse dicit, quo amans tantum refert in Deum omnia referibilia in ipsum, alium, quo sim- pliciter omnia in Deum refert, inter quos ponit dif- crimen, quod prior consistere potest simul cum ali- qua actuali culpa saltem veniali, licet non cum mor- tali; posterior verò vt rãq; omnino expellit, quia nulla culpa est referibilis in Deum. Vnde prior amor imper- fectus dici pòt respectu secundi ex parte obiecti, quia non refert in Deum omnia simpliciter, seu non vult Deo placere in omnibus, sed cum quadam limitatio- ne, scil. in omnibus, sine quibus non potest amicitia subsistere, nõ verò excludit omnia, quibus pòt amici- tia tãpescere, vel augmentum eius retardari. Proprius autem diceretur, priorem amorem tantum referre in Deum omnia, quæ ex necessitate simpliciter (vt sic dicam) referenda sunt in ipsum, vt amicitia possit sub- sistere: posterior autẽ amor absolutè refert in Deum omnia, quia in omnibus, etiam minimis cupit place- re Deo. Et ita quantum est in se vult, vt nihil fiat ab homine, quod non sit referibile in ipsum, quod ta- men prior amor permittit.

Hac ergo distinctione posita, quæ optima est, & in amore etiam charitatis locum habet, dicere quis po- test, hominẽ in natura lapsò posse diligere Deum au- thorem naturæ super oia, & propriis viribus priori a- more imperfecto propter rationem supra positã. Nõ

2. Sententiã rationem D. Thom. intel- lige de amo- re super om- nia perfecto, quod proxi- ms difficult- tas soluit con- uincit, non autẽ de im- perfecto. Prædicta ra- tionem senten- tiæ per im- hac imperfectione. Sic n. etiam homo in statu integre naturæ, & Angeli nõ potuerunt diligere Deum super omnia, nisi imperfecto amore: oportet ergo, vt lo- quatur de imperfectione opposita perfectioni, quam hic amor intra suum ordinem habere potest. Verum- tamen etiam intra illum ordinem potest actus multi- pliciter esse imperfectus, & à perfecto distingui.

3. Nec itẽm eas- dem ab- soluto propo- sito.

4. Nisi actum illo quoad ex- tenditur ad vniuersa ve- nialia.

5.

tamen

Caietan. rationem D. Thom. de amore hoc proximo modo imperfecto facitur non procedere, sed de perfecto.

6. Prædicta tamen expositio non est ad mentem D. Thom.

tamen posteriori amore perfecto, quia in homine lapsus non potest esse amor, qui excludat omnia peccata venialia. In quo servatur differentia inter hominem integrum, & lapsum, nam homo integer, cum facile possit omnia peccata venialia vitare pro sua liberate, pro eadem poterat posteriori modo perfecto authorem naturæ diligere. Nec videtur Caietan. ab hac sententiā alienus, licet enim inquit, *Lites homo in statu naturæ corruptæ, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, quæ tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat, non tamen potest diligere Deum super omnia simpliciter, quia non potest non peccare.* Vtq; saltem venialiter; hunc enim sensum postulat ille discursus, & modus, quo soluit rationem dubitandi à se positam, scilicet, quod homo in hoc statu potest ex suis naturalibus cognoscere Deum, ut super omnia diligendum tanquam authorem, & finem naturæ, & idem potest etiam suis viribus per dilectionem huic cognitioni se conformare. Ipse autem respondet concedendo illationem solum cum illo addito, ut possit homo diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, de quo amore dixerat, repugnare cuicunque peccato mortali, quia cum illo amore Deum non potest aliqua creatura amari ut ultimus finis. Ergo cum dicit, alium amorem, quem vocat super omnia simpliciter, non posse haberi ab homine lapsus per vires naturales, quia non potest vitare omne peccatum, necesse est, ut id dicat ratione venialium, alioquin nec discursus subsistit, nec consentaneè loquitur. Nec mirum est, quod Caietan. hic admittat priorem amorem super omnia in homine lapsus, cum id ex professo doceat in opusculis, ut allegauit.

Hæc verò sententiā, cuiuscunque sit, non est ad mentem D. Thomæ, nec vera, nec sibi constans. Probatur primò, quia D. Thomas eam dilectionem naturalem Dei super omnia, quam negat posse fieri ab homine lapsus non sanato per gratiam, concedit fieri posse ab homine sanitate gratiæ consequuto: sed homo etiam iustificatus non potest vitare omnia peccata venialia: ergo nec potest diligere Deum super omnia simpliciter, sed tantum quoad referibilia in ipsum, ut loquitur Caietan.; ergo de homine nondum sanato per gratiam negat D. Thomas posse diligere Deum super omnia, etiam quoad referibilia in ipsum. Deinde sicut homo lapsus non potest suis viribus vitare omnia peccata venialia, ita nec potest eisdem viribus vitare omnia mortalia; ergo si propter priorem impotentiam non potest diligere Deum super omnia illo secundo modo perfectiori, etiam propter posteriorem impotentiam non poterit diligere Deum priorimodo, seu quoad omnia referibilia. Neque refert, quod impotentia vitandi peccata venialia sit maior, quam mortalia, quia cum utraq; sit impotentia simpliciter; magis, vel minus variat, nam etiam inter venialia maior est impotentia vitandi quædam, quam alia. Vnde si propter impotentiam vitandi venialia non potest homo suis viribus diligere Deum super omnia perfecto modo, idem est, quia non potest absolute velle, quod sibi est impossibile; ergo eadem ratione non potest amare priori modo, quia non potest absolute velle omnia mortalia peccata vitare, quia hoc etiam est simpliciter impossibile per vires naturæ. Et ita incidimus in fundamentalem rationem supra adductam pro sententiā D. Thomæ. Et sine dubio omnes qui illam sententiā tuerentur de illo naturali amore Dei loquuntur, qui mortalem lapsum contra divina præcepta naturalia excludat, etiam si non omnia venialia vincat, & illam putant esse impossibilem per vires naturæ. Imò & Caietan. ipse in fine illius dubitationis illum amorem, quo in statu naturæ corruptæ nihil contra Dei amicitiam admittimus; Deumq; diligimus super omnia solum, quoad referibilia in ipsum tribuit gratiæ sananti naturam per charitatem, intelligitq; hoc esse necessariū etiam respectu præceptorum tantum naturalium.

Quomodo autem hoc cohareat cum his, quæ prius dixerat, non satis video.

Tertio modo dicitur naturalis amor perfectus, vel imperfectus quoad efficaciam. Et sic distinguunt aliqui, qui duplicem Dei dilectionem, vna est, quæ in affectu, & proposito etiam absoluto vult placere Deo in omnibus, & servare mandata eius, & nihilominus non est efficax, quia neq; in effectu postea servat præcepta, neq; sola sufficit ad resistendum omnibus contrariis, quæ in discursu temporis occurrunt: alia verò dilectio Dei est non tantum in affectu, sed etiam in effectu, alioquin quia & amat placere Deo, & id facit in omni occasione, contraria impedimenta superando. Prior dilectio consistit in vno simplici actu, qui in momento, aut brevissimo tempore habetur, ac tranfit: posterior verò non consistit in solo simplici actu, sed includit successione plurimum formalium, vel virtualium, quibus cum effectu mandata servantur. Priorem ergo dilectionem vocant aliqui imperfectam, & inefficacem, & de illa affirmant, posse fieri ab homine lapsus sine auxilio gratiæ respectu Dei finis naturalis, & quando tentationes, & difficultates extrinsecæ afflunt, & hoc modo expedit difficultatem supra propositam. Posteriori verò dilectionem vocant perfectam, & efficacem, quam potuit homo habere in statu innocentie, non verò in natura lapsa. Et ita interpretantur D. Thomam, quia hoc solum probat ratio eius prout supra explicata est.

Atque hoc tandem modo putant posse Theologos conciliari, exceptis illis Doctoribus, qui dicunt, posse hominem lapsum servare diu omnia præcepta naturalia proprijs viribus, nam illi utramq; dilectionem viribus liberi arbitrij concedunt, quod absurdissimum & perniciosissimum est. Cum illa ergo distinctione, & moderatione amplexus est illam sententiā Molina in Concordia quæstion. 14. artic. 13. disputatio. 14. memb. 3. quæ in illo ab aliquibus modernis Theologis inter alias notata, & exaggerata est. Sed perfectio non fuit Molina primus, neque ultimus, qui illam tenuit opinionem. Nam (ut Caietan., & alios antiquiores omittam, qui simpliciter, & sine distinctione admittunt dilectionem naturalem super omnia in homine lapsus viribus naturæ operante, qui non possunt cum maiori moderatione explicari) eadem ferè distinctione in retilis Soto lib. 1. de Naturæ & Grat. cap. 22. quam non reprobatur, sed potius declarat, & confirmat. Neque etiam negat, hominem lapsum posse diligere Deum priori modo viribus naturæ, sed potius illum simplicem actum admittit, quamvis neget illum esse vocandum amorem super omnia. Sic enim inquit. Hoc argumento consuevit nulli posse à nobis diligere Deum super omnia naturaliter. Quod reuera & absolum est Christianis auribus, & præter rationem collatum. Nam esto haberi ille actus naturaliter post, etiam ab eo, qui est in peccato mortali, nequaquam descendit est amor Dei super omnia. Non ergo dissentit in re, nam actum admittit, etiam absolutum, nam his verbis illum explicauerat, volo Deo in omnibus, & per omnia placere. Negat tamen illi actui denominationem, seu conditionem super omnia, quia non excludit quidquid est contrarium divinæ amicitie.

Infraverò ait, non posse hominem lapsum naturaliter omnia vno actu mentis velle referre in Deum, siquidem absque speciali auxilio non potest non incidere in culpam, quæ sit contra divinam amicitiam. Sed neque istud secundum cum priori satis coherere, neque illa ratione rectè probari videtur. Nam eo modo, quo vult aliquis illo actu placere Deo in omnibus, & per omnia, eodem modo vult omnia referre in ipsum, saltè prout id esse potest in præcepto, vel ut ad placendum Deo fuerit necessarium, quia hoc includitur in vniuersali obiecto illius actus: ergo sicut absolute affectu amat Deum, ita et in affectu omnia refert ad ipsum. Quod verò, qui sic amat, necessariò, aliquando postea peccet suis viribus relictus, pertinet ad effectum, non verò tollit

collit, qui ille affectus fuerit vniuersalis, etiā quoad referendū in Deum omnia referibilia. Imō quia peccatum contra legem naturæ postea commissum, est contrarium illi priori actui amoris, & virtualis retractatio illius, in defectu colligitur, illam amorem virtute comprehendisse relationem omnium referibilium in Deum. Denique hæc relatio continetur in substantia amoris Dei super omnia cum proportionem ad genus amoris naturalis, & supernaturalis; sed idem Soto lib. 2. cap. 14. in fine dicit, quemcunque actum potest habere homo, qui est in gratia, eundem posse etiā elicere peccatorem ex puris naturalibus quoad substantiam operis, & affirmat, se pro viribus hoc probasse priori lib. c. 20. & duob. sequentibus; ergo non potuit consequenter negare posse peccatorem ex puris naturalibus diligere Deum eo amore, quo referat omnia in ipsum, quia hoc ad substantiam actus pertinet. Cur ergo ille simplex actus amoris non dicitur super omnia, licet fortasse sit inefficax.

Præterea ab eadem sententia non videtur discrepare Medina dicta q. 109. ar. 3. Nam de dilectione naturali loquens in 2. conclus. de homine condito in puris naturalibus, ait, posse aliquo modo diligere Deum super omnia. Hoc autem explicat, & probat, quia in primo instanti visus rationis potest se conuertere in Deum, & proponere studium agere, quæ verba absolutum actum significant, quem statim explicat dicens, in eodem instanti potest habere hunc actum efficacem, volo placere Deo, & in nullo displicere. Et nihilominus in 3. conclus. addit, non posse talem hominem diligere Deum dilectione perfecta. Per dilectionem autem perfectam declarat illam, quæ seruat omnia præcepta. Nec potuit aliam perfectionem intelligere, quia si prior est eiusdem obiecti, & cum eadem vniuersalitate, & efficacia, ut ipse ait, id est, absoluta, ut Molina loquitur, quæ alia perfectio illi addi potest, nisi perseverantia, & actualis efficacitas. Vnde ratio, quæ ibi probat, talem dilectionem non posse esse perfectam, vel intelligenda est de hac perfectione, vel nullius est momenti, sic enim argumentatur. Voluntas efficax finis includit voluntatem efficacem mediorum, quæ sunt necessaria ad finem; ergo si homo diligit Deum super omnia (veiq. perfecte) consequens est, quod possit omnia præcepta adimplere sine gratia. Hæc autem ratio solum probat, posse hominem implere omnia præcepta quoad dilectionem illa durat, vel si in illa perseveret, ex quo ad summum colligitur, illam dilectionem per solas vires naturæ non posse esse perseverantem diu, quia et impleret cum effectu omnia præcepta, quod facere non potest. Ergo solum hoc addit hæc dilectio perfecta supra aliam, & si plus intendatur, illa ratione nullo modo probatur, quia voluntas efficax finis solum includit voluntatem efficacem mediorum, quamdiu durat, potest autem mutari, & tunc poterunt etiam media contemni; loquitur ergo de dilectione, quæ sit stabilis, & perseverans. Et ita in virtute ponit eandem distinctionem, & easdem assertiones. Easdemq. statim etiam ponit de homine lapsō, quas necesse est, eodem modo intelligere, cum ipse alias doceat, vires liberi arbitrii easdem esse in homine lapsō, quæ in puris naturalibus fuissent.

Eodem ferè modo loquitur de puero perueniente ad usum rationis Bañez 2. 2. quæst. 10. ar. 1. dub. 2. ad 4. ubi ait, non esse impossibile homini in statu naturæ corruptæ per vires eiusdem naturæ implere præceptum naturale conuertendi se in Deum, proponendo per totam vitam secundum rectam rationem agere, idq. volendo, quantum in se est. Hæc autem cōuersio continet amorem Dei super omnia, nam præceptum naturale de hoc amore datur, & illa cōuersio est ad Deum vt ad vltimum finem, & cum amore obediētiā, cum dicatur includere dictum propositū recte viuendi. Ergo est amor Dei super omnia per vnum actum simplicem, qui in vno instanti esse dicitur. Addit verò idem author, illud propositum reuera inefficax esse propter naturæ corruptionem. Non potuit

autem intelligere esse inefficax, quia sit tantum per modum velleitatis, seu voluntatis cōditionatæ; quia præceptum naturale non est de huiusmodi velleitate, quæ vix meretur nomē amoris Dei, sed de vero amore per absolutam voluntatem, cum vero proposito illi placendi, nam illa velleitas reuera non est verum propositum, neq. ita solet appellari. Loquitur ergo de inefficacia quoad effectum, vt statim ipse declarat, dicens, non posse hominem lapsum per totam vitam; neq. per longum tempus sine gratia omne bonū morale adimplere. Videtur ergo iuxta prædictam distinctionem loqui, & simplicem actum absolutum amoris Dei, & propositi dicto modo inefficacis, admittere in homine lapsō suis viribus operante.

Idem sumi potest ex Cumei. 1. 2. q. 109. art. 4. disp. 2. concl. 2. quatenus ait, posse hominem non tantum potentia physica, sed etiā morali implere omnia præcepta pro breui tempore, prout in eo occurrunt, etiam in natura lapsa, quia alias non tantum lapsa, sed extincta esset per peccatū, & addit, oēs Theologos ita sentire. Cū ergo dilectio naturalis Dei non censetur impossibilis homini lapsō, nisi propter obseruantiam omnium præceptorum naturalium, quæ includit, iuxta prædictam sententiam non erit impossibilis pro illo breui tempore, pro quo obseruatio omnium mādatorū impossibilis non est. Præsertim quia illo eodem tempore potest occurrere præceptum naturale amoris Dei sufficienter propositum per rationem naturalem. Denique

nouissimè Lorca 1. 2. disp. 5. de Gratia circa fin. fatetur, præmissa præfata distinctione amoris, nullo argumento probari, dictum simplicem actum esse impossibile, ideoq. satis probabile existimat, hūc posse elici sine speciali Dei auxilio, quāuis dilectio diuturna, & effectiua impossibilis sit, & de hac posteriori dilectione D. Th. interpretatur. Et in quæstionis decisione sentit, sub illa generali regula multorum Theologorū, quæ D. Th. etiam art. 4. docet, scil. hominem lapsum posse singula præcepta legis naturæ vno vel alio actu pro paruo tempore implere, sub hac, inquam, regula etiam præceptum amandi Deum comprehendit. Non est quidem im- ergo singularis illa opinio Molinæ, neque potest vlla censura notari; imō nec improbabili iudicari.

Nihilominus tamen in eam sententiam induci non possum, vt existimem, illam fuisse mentem D. Thom. nā in primis non sine causa distinctas quæstiones proponit, vnam de dilectione, & alteram de obseruantia præceptorum legis. Et in hac posteriori vtrū illa restrictione de obseruatione præcepti quoad substantiā actus, vel quoad modum, quæ non vtrū in priori quæstione, sed absolute definit, non posse hominem in natura lapsa ex solis naturalibus diligere Deum super omnia; ergo intelligit, specialem impotentiam habere hominem circa dilectionem naturalem Dei super omnia, nā illam nec quoad substantiam potest homo lapsus efficere sine gratia. Loquitur ergo de quolibet actu dilectionis singulari, & diuini sumpto, & non tantum coniuncto cum diuturna obseruantia omnium mādatorum, alioqui nulla esset differentia inter dilectionem, & obseruantiam mandatorum, neq. potuisset quæstiones illas distincte tractare.

Quod etiam confirmari potest ex simili quæstione, quam de Angelis mouet 1. p. q. 60. ar. 5. an naturali dilectione diligant Deum, plusquam se, & respondere affirmando, idq. probat, tum ex morali præcepto diligendi Deum supra se, tū ex inclinatione naturali voluntatis. Ibi n. euidenter loquitur de dilectione, vt est singularis actus, ad quem est specialis, & maxima inclinatio voluntatis, & de quo datur speciale præceptū, & qui in momento fieri potest, vt factus est ab Angelis. In prædicto autem art. 3. doctrinam quam ibi tradidit, explicat per aliam, quam de Angelis tradiderat, & illam applicat ad hominem in natura integra, & ab illa excipit hominem lapsum: ergo sicut affirmat, Angelis, vel hominem integrū posse elicere suis viribus specialem actū dilectionis Dei super omnia, ita id negat de homine

12.
Similiter
Cumei.

Actandem
Lorca.

Dña expo-
sicio Molinæ
nec potam
quidem im-
phibilitatē
meretur.

13.
Ad mentem
tamen D.
Thom. non
esse probandū.

14.
Probatur 2.

Probat 3. homine lapsio. Deniq; ubiq; D. Thomas alijs locis hanc quæstionem tractat, de singulari actu dilectionis loquitur, vt videre licet quod lib. 1. art. 8. in 2. d. 28. q. 1. art. 2. & d. 33. quæst. 2. art. 2. ad ult. ergo immerito ille articulus tertius ad sensum peregrinum, & planè violentum traducitur. Etenim talem esse istiusmodi sensum, ratione etiam ostendere possumus.

15. Ratio autem est, quia diuersa sunt operari bonum, & perseverare in bonè operando, & idèd, licet ad perseverandum requiratur gratia, non idèd dici potest etiam ad operandum requiri, quia perseverare difficilius est, quàm operari; ita ergo aliud esse diligere, aliud in dilectione perseverare; nec quia ad perseverandum in dilectione sit necessaria gratia, bonè inferretur esse necessariam ad diligendum, sed aliunde hoc probari necesse est. At verò dilectio, quæ vocatur efficax in effectu, quia in re ipsa potest consequi effectum seruandi omnia præcepta lōgo tempore, non est sola dilectio, sed est dilectio cum perseverantia. Quomodo enim dilectio facit seruare præcepta longo tēpore, nisi ipsa dilectio eodē tempore perseveret? Ergo quāuis homo non possit hanc dilectionem facere per vires naturæ, non sequitur, non posse diligere, sed non posse perseveratè diligere, quod longe diuersum est. D. Thom. autem in illo articulo, & alij Theologi in hoc puncto non tractant de necessitate gratiæ ad perseverandum in dilectione, sed ad diligendum.

16. Et confirmatur, ac declaratur à simili, nam simpliciter verum est, fidelē per ordinariū auxilium gratiæ posse diligere super omnia, & vera dilectione charitatis Deum vt supernaturalem finem, quia potest simplicem actum huius dilectionis elicere, quamuis illa dilectio cum solo illo auxilio non sufficiat ad seruanda omnia præcepta, & vitandum omne peccatum longo tempore, quia auxilium ordinariū gratiæ, qd sufficit ad sic diligendum, non sufficit ad perseverandum diu in tali dilectione, nisi maior, & specialior protectio Dei in natura lapsa homini cōferatur. Ergo similiter, si vires naturæ sufficiunt ad elicendum vnū actum omnino absolutum dilectionis Dei super oia, quāuis per solas illas sine maiori auxilio non possit homo perseverare in illo amore, seruando diu totam legem, nihilominus simpliciter dicitur amare Deum super omnia per vires naturæ. Deinde in supernaturali amore vnus actus dilectionis absolutus est etiam efficax de se ad seruandam totam legem, quantū est ex parte sua, & efficaciter auertit voluntatem à peccato, & conuertit ad Deum, nā propterea est sufficiens dispositio ad iustitiam; ergo similiter actus naturalis dilectionis est de se efficax, si est simpliciter absolutus, est enim eadem proportio. Et ratio vtriusq; est, quia amor non denominatur efficax obseruationis totius legis, quia illam de facto operetur multo tēpore, quia neq; amor supernaturalis hoc semper facit, & multa efficaciter proponimus, quæ postea non facimus. Dicitur ergo efficax, non quia facit, sed quia de se aptus est facere, seu non in effectu, sed in affectu, & quia ille actus quamdiu durat, nō admittit secum aliquid cōtrarium diuino præcepto; ergo si homo potest virib; naturæ talem actum elicere, simpliciter dicendum est, posse diligere Deū super oia per vires naturæ. Et hoc est, quod D. Thom. & alij authores negant.

17. Igitur defendendo secundam opinionem superiori cap. contentam, quæ sine dubio probabilior est, ad difficultatem positam contra principale fundamentum eius dicendum est, non solum non posse hominē lapsū viribus naturæ cū effectu perseverare longo tēpore seruando mandata, sed et non posse vno simplici actu, qui breui tempore, vel et in momento haberi potest, absolute, & de se efficaciter velle diu seruare omnia mandata. Et inde est, vt non possit simili actu omnino absoluto, & efficaci diligere Deum super omnia; quia hic amor, vel formaliter, vel virtute illud propositum includit. Ratio autem prioris partis est, quia eo ipso, quod diuturna obseruatio totius legis

naturalis, put in executione successiue fit, est impossibilis per vires naturæ; etiam simul apprehensa per modum vnus obiecti amandi, seu proponendi, est obiectū simpliciter impossibile viribus naturæ. Quia voluntas non potest per vires suas naturales efficaciter velle; quod præstare per easdem vires est sibi impossibile, efficaciter, inquam, etiam ex parte affectus, & per propositum absolutū, vt sumitur ex doctrina Arist. 3. Ethic. c. 2. & D. Tho. 1. 2. q. 13. art. 5. & in lib. sequenti in multis actibus supernaturalibus declarabitur, & aliquid etiam in cap. seq. dicemus. Igitur ex impossibilitate executionis, quæ dici potest effectiua, oritur impossibilitas obiectiua respectu propositi omnino absoluti. Et inde consequenter est, vt supposita fragilitate hominis lapsi ad seruandum diu integram legem naturæ, sit impossibilis absoluta dilectio Dei super omnia per easdem vires naturales, quia quod non potest fieri sine gratia, non potest etiam sine gratia absolute, & efficaciter proponi. Ex quo intelligitur facile differentia inter statū naturæ integræ, & lapsæ, & quomodo aliquid potuerit voluntas per vires naturales in illo statu, quod in præsentī non potest, cum tamen voluntas in sua entitate diminuta non sit, & consequenter nec virtus eius naturalis actiua fuerit remissa. Dicendum est enim, hoc provenire ex mutatione obiecti, & ex diminutione potentie executionis saltem ex parte impedimentorum. Nam in Adamo obiectū illud seruandi semper omnia naturalia præcepta proponi voluntati poterat vt possibile, & facile per vires naturæ, quia nulla erant impedimēta, nunc autem factum est impossibile propter cōtrariam rationem; illud autem obiectum, vt sæpè dictum est, includitur in amore absoluto, & super omnia, sine limitatione enim extendi debet ad placendū Deo semper, & in omni occasione, &c.

Dices. Ergo homo viribus naturæ solum poterit diligere Deum per velleitatem quadam placendi illi, non verò per actum aliquem, vel propositum, quod hoc verbo explicetur, *volō*, cōsequens autem videtur falsum, & contra experientiam, quia non solum fideles peccatores, sed etiam impij, Iudej Pagani, vel gentiles, qui verum Deum agnoscūt, illum interdum diligunt maiori amore. Cuius signum est, quia sæpè ex tali amore mouentur ad aliqua opera bona moraliter: velleitas autem non mouet ad opus, sed absoluta intentio. Negā dicere possumus cum fundamento, illos infideles habere huiusmodi amorē per auxilia gratiæ, quia hæc incipiunt à fide, vt supā diximus, illi autem solum motiui, & affectu naturali dicuntur.

Respondetur ad argumentum negando sequelam, nam inter illam velleitatem, & absolutum amorem super omnia, potest dari aliquis amor medius (vt sic dicam.) Nam potest esse amor Dei absolutus, non tamen vniuersalis, sed particularis. Sicut fidelis peccator vult honorare Deum, credendo in ipsum, & illi soli cultum tribuendo, quamuis non velit, malè parata restituere, & sæpè ex affectu ad Deum odit blasphemiam, vel in se, vel in alio, quamuis non amet Deum integrè (vt sic dicam) & vniuersaliter. Aliquem ergo huiusmodi amorem Dei possunt habere infideles, & ex illo moueri ad aliquod opus bonum, quamuis in peccatore fidelis sapius ille amor, licet imperfectus, sit ex gratia, & idèd perfectio. Deinde etiam in amore vniuersali potest inueniri medium inter purā velleitatem, & amorem omnino absolutum. Nā potest esse voluntas per modum propositi ex parte absoluti, & ex parte conditionati, absoluti quidem, quia reuera est per modum intentionis inducentis ad opus: conditionati verò, quia nō omnino excluditur aliqua veluti limitatio, seu determinatio modificans actum.

Ad hunc modum explicui in lib. 4. de Prædestinatione cap. 2. voluntatem, quam Deus habet saluandi reprobos, quam dixi, esse per modum intentionis inducentis ad conferenda media sufficientia ad salutem, & caplatam nihilominus nō esse voluntatem omnino absolutam de salu-

de salute reprobatorum, sed cum hac modificatione, quantum in me est, quæ includit hanc conditionem, si ipsi velint. Et ferè ad eundem modum explicui actum penitentiæ in tom. 4. disp. 3. sect. 3. Ita ergo in præsentipote est intelligi dilectio Dei aliquo modo absoluta, licet aliqua ex parte conditionem includat, qualis explicatur per hæc verba, *velo, vel propono facere, quod in me fuerit, ad placendum Deo, vel id procurare, quantum potuerit*. Nam hic actus non includit repugnantiam, & de se mouet ad obseruationem mandatorum, nõ potest tamen dici simpliciter absolutus, nam illa modificatio inuoluit hanc conditionem, *si potuerit*. Et idè fortassè hic actus non repugnat haberi, licet raro, & difficulter per vires naturæ, non potest tamen dici absolutus amor Dei super omnia.

21. *Item ex parte naturæ.* Pote est hoc magis explicari exemplo voluntatis, seu propositi vitandi omnia peccata venialia per totam vitam, quod per ordinarium auxilium gratiæ potest iustus habere. Nam illud propositum prout est simplex actus, qui in instanti fit, est quidem aliquo modo absolutum, quatenus reuera homo vult adhibere diligentiæ, & facere quod potuerit, & ad id mouetur ex vi talis actus, & nihilominus non potest esse omninò absolutus, nam cum includat omnia peccata venialia tam ex surreptione, quàm deliberata, eius executio est simpliciter impossibilis iusto per ordinaria auxilia gratiæ, & idè semper includit hanc modificationem, *quantum in me fuerit*, quæ includit conditionem, *si potuerit*, per quam suo modo tollitur impossibilitas in obiecto. Ita ergo intelligi potest amor naturalis Dei, qui inducat hominem ad proponendum seruare legem naturæ quoad potuerit, non verò omnino absolute, & efficaciter.

22. *Falsè mens videtur fuisse Molina, & Banez, & Molina.* Et fortassè non aliud dicere voluit Molina, & expressius Banez indicauit dicens, non esse impossibile, quod homo nitatur, & proponat, *quantum in se est*. Et eandem particulam addidit Medina dict. art. 3. ad 5. Veruntamen quod ipsi dicunt, posse hominem ethnicum in primo instanti vsus rationis habere illum amorem, & propositum per vires naturæ, saltem cum illa determinatione, quantum in me est: physice quidem verum est, moraliter verò, nõ credo esse ita possibile, vt ad effectum peruenire valeat; & in re ipsa exerceri. Quia ad huiusmodi actum concipiendum, præsertim ex pura beneuolentia Dei, magna cognitio Dei, magnatq; consideratio bonitatis eius requiritur, quam vix potest homo longo tempore obtinere, nedum in primo instanti vsus rationis. Quin potius etiam post multum tempus vsus rationis existimo esse posse rarissimum illum actum per solas vires liberi arbitrii, quia licet perueniri possit ad illud iudicium satis clarum, & de se practice inducens affectum, nihilominus ex parte appetitus erit semper actus ille moraliter impossibilis, vel difficillimus, quia postulat affectum multum liberum à passionibus, quod profecto esse non potest post multum tempus vsus rationis, nisi fuerit gratia præuentus. Atque ita concludimus, amorem absolutum simpliciter, esse simpliciter impossibilem ex parte obiecti; amorem verò secundum quid absolutum, id est, includentem illam limitationem, in reliquis verò vniuersalem, & super omnia, esse difficillimum, & idè vel nunquam, vel rarissimè solis naturæ viribus adhiberi posse.

23. *Idem mens.* Adhuc verò superest vna difficultas, & instantia, quia prædicta ad summum procedunt, quãdo is, qui Deum diligit, cognoscit imbecillitatem suam ad seruandam semper naturalem legem, & impotentiam inde provenientem actu considerat. Sæpe autem cõttingere potest, vt aliquis hanc impotentiam ignoret; imò existimet, se posse voluntatem illam erga Deum seruare, & præcepta omnia legis naturæ suis viribus custodire, si velit; quid enim mirum, si hoc existimet Pagani, quandoquidem Iudæi, & Pelagiani in hoc fuerunt errore: Imò aliqui etiam Catholici, & Theologi existimarunt, loquendo de sola lege naturali,

Pars I.

hunc non esse errorem: ergo qui ita existimauerit, poterit simpliciter habere illum amorem, & propositum sine vlla conditione, vel limitatione. Quin potius, etiam sine errore sola consideratio illius difficultatis inducens in obiecto moralem impossibilitatem, sufficit, vt voluntas feratur in illud absolute, & sine vlla conditione, quia tunc obiectum solum offertur tanquàm bonum, & possibile, non cogitando de difficultate, nec discernendo an illa possibilitas sit tantum physica, vel etiam moralis. At verò in his, qui amant Deum per simplicem, & momentaneum actum, vel proponunt in generali honestè viuere, regulariter intercedit hæc inconsideratio, ferunturque ex sola pulchritudine, vel honestate obiecti: ergo.

24. *Solutio.* Respondeo in priori casu de ignorantia per errorem, amorem habere quidem formam, & speciem absoluti actus, re tamen vera semper inuoluere conditionem, quæ illum inefficacem reddit. Declaratur, quia idè talis actus tunc videtur habere formam absoluti, quia operans putat conditionem ex parte obiecti necessariam ad talem actum in re subsistere, & ita semper includit dependentiam à tali conditione, idèq; cum verè, & in re ipsa non fit impleta, actus semper est virtute conditionatus, & inefficax. Idemq; est seruata proportionem in alio casu de inconsideratione, quia sicut amat, & proponit proprijs viribus, ita ex parte obiecti includit respectum ad proprias vires, atq; ita semper includit virtutalem conditionem. Quod non inuenitur in actu supernaturalis amoris Dei, nam sicut concipitur ex viribus gratiæ, ita ex parte obiecti, & quoad executionem eius habet respectum ad vires gratiæ, quæ ex parte Dei semper dantur sufficientes etiam moraliter, omnibus ex vera charitate diligentibus ipsum.

25. *Vltior solutio.* Ex quo tandem considerari potest alia ratio inefficaciæ in illo actu amoris naturalis, quantumuis ex errore, vel in consideratione per modum absoluti concipiatur, semper enim est de se infirmus, ac debilis ad vincendas difficultates. Idè enim quis in talem amorem prorumpit, quia vel non intelligit, vel non cogitat, quàm arduum habeat obiectum, ex quo fit, vt occurrente postea difficultate, faciliè à tali proposito recedatur, quia reuera quificafficitur, nunquam voluit Deum talibus difficultatibus præponere, sicut qui vult aliquid perignorantiam, non cõsetur id voluisse, quia ignorantia inuoluntarium causat. In quo etiam diuersa est ratio de amore charitatis, nam ille fundatur in fide, & spe diuini auxilij de se sufficientis ad superandas difficultates amori contrarias, & idè etiam comparando vnum simplicem actum amoris ad alium, multò efficacior est amor infusus in suo ordine, quàm amor naturalis in suo, quia & ex perfectione sua longè potentior est ad vincenda contraria, & ex parte obiecti executio est illi possibilis ratione auxilij diuini, illi quasi connaturaliter debiti, quod non habet amor naturalis, vt exemplificatum est.

26. *Extenditur.* Vnde vltèrius si quis cõsideret rationem, ob quam dicimus hunc amorem non posse fieri viribus naturæ, intelliget, assertionem non solum esse veram de amore beneuolentiæ, sed etiam de amore concupiscentiæ Dei, vt est nostrum bonum beatificum naturale, si sit in sua specie perfectus, & super omnia modo in capit. præcedenti explicato. Probat, quia etiam amor includit propositum seruandi omnia præcepta naturalia, & vitandi omnia peccata auctori naturæ contraria. Quia licet non includat hoc propositum sub ratione tam perfecta, quàm est ratio amoris beneuolentiæ, nihilominus absolute includit illud, sicut intentio efficax finis propositum mediorum includit. Quia obseruantia omnium præceptorum naturalium est medium necessarium ad consequendum bonum sic amatum, non enim potest esse beatus, etiam naturaliter, qui authorem suum offensum habuerit: ergo eadem ratio impotentia est in homine lapsa ex parte huius propositi ad hunc amorem, quæ

Gg

est ad

est ad amorem benevolentie. Probatur, quia difficultas illius propositi non est posita in hoc, quod sub hac vel illa ratione magis, vel minus perfecta habeatur, sed in substantia (ut sic dicam) absoluti propositi, quia executio eius quoad observanda omnia præcepta etiam quoad substantiam eorum est impossibilis homini lapsi per vires naturæ, & ideo talis executio obiectivè proposita est obiectum impossibile, ac subindè incapax naturalis propositi absoluti. Hæc autè ratio eodem modo, prædit in tali proposito sub quacunque ratione naturali proponatur. Ob hanc ergo causam credimus assertionem propositam tam esse veram de amore concupiscentiæ Dei super omnia, quam benevolentie. Et licet auctores hoc difertè non explicaverint, tamen vel indistinctè loquuntur, vel qui vnum affirmant, aliud non negant, vno, vel alio excepto, qui alio fundamento ducitur, scilicet quod omnis amor benevolentie sit supernaturalis, quod supra refutatum est.

CAPUT XXXV.

Quæ gratia sit necessaria in statu naturæ lapsæ ad diligendum amore naturali super omnia Deum ut auctorem naturæ?

1.

1. opinio.

Ratio.

DVas difficultates in cap. 32. n. 1. & 2. insolutas reliquimus, quibus in hoc, & sequenti capite satisfaciendum est. In priori postulat, verum ad habendum hunc actum in hoc statu, necessaria sit habitualis gratia sanans naturam quoad ablationem culpæ. Ita enim nonnulli affirmant, credentes esse sententiam D. Thomæ dicta quæst. 109. art. 3. quoniam dicit, hominem in statu naturæ corruptæ ab hac dilectione deficere, nisi sanetur per gratiam Dei. Gratia autem sanans naturam non est nisi gratia habitualis. Potestque hoc quoad mentem D. Thomæ confirmari, quia eadem gratia requiritur ad diligendum Deum super omnia, quæ ad servanda omnia præcepta naturalia longo tempore, iuxta dicta in capite præcedenti; sed D. Thomas in artic. 4. docet, non posse hominem implere omnia mandata sine gratia sanante, & clariùs art. 8. dicit, non posse vitare omnia peccata sine gratia habituali sanante; idem autem est, vitare peccata, & servare præcepta, quia non peccatur, nisi contra præceptum, unde nec vitantur peccata, nisi servando mandata; ergo cum D. Thomas dicit, requiri gratiam sanantem ad servanda omnia mandata, de gratia habituali loquitur; ergo in eodem sensu dicit, requiri gratiam sanantem ad diligendum Deum. Secundò potest eadem mens D. Thom. colligi ex dicto art. 4. ad 3. quatenus dicit, non posse hominem lapsum implere præceptum de dilectione Dei ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, quod interpretandū videtur causaliter, scilicet quia illud præceptum naturale non impletur in hac vita, nisi secundum modum charitatis, sed ad implendum quodlibet præceptum secundum modum charitatis est necessaria gratia habitualis, quæ à charitate non separatur: ergo eadem gratia requiritur in hoc statu ad diligendum super omnia Deum, etiam ut finem naturæ. Atque ita sentit Conrad. in dicto art. 3. & insinuant alij recentiores Thomistæ, & plures Theologi, licet ex alij principijs, ut statim referam.

2.

Notatio pro
expendenda
præcedenti
opinione.

1. opinio a
fruens amo-
rem prædi-
ctum, &c.

Vt fundamentum, & veritatem huius sententiæ expendamus, oportet advertere, duobus modis cogitari posse, hanc dilectionem non posse elici ab homine lapsi sine gratia habituali, scilicet vel consequenter ordine saltem naturæ, licet concomitanter duratione temporis vel antecedenter, siue ordine temporis, siue saltem naturæ. Priori modo existimant aliqui Theologi antiqui, necessario esse coniunctam habitualem gratiam, cum hac dilectione, quia est sufficiens dispositio ad gratiam, & ita si non præcedit gra-

tia, saltem consequitur ad illam. Hæc sententia tribuitur Scoto locis citatis cap. 32. Veruntamen cum Scotus in tali dilectione, ut sit ultima dispositio ad gratiam, certam quædam durationem eius requirat, potius supponit, in tempore breviori posse dilectionem illam esse sine habituali gratia. Tribuitur etiam Caietano à nobis etiam citato in cap. 32. nu. 3. Sed ille potius docet expressè, posse hunc amorem aliquo tempore esse informem, id est, non formatum charitate, & consequenter sine gratia. Magis inclinat in hanc opinionem Gabriel, & Almainus, qui cum dicant, illum amorem esse sufficientem dispositionem, & certam eius durationem, aut intentionem non possunt, consequenter dicere coguntur, illum actum non esse sine habituali gratia. Veruntamen fundamentum huius sententiæ reprobum est, & erroneum, quia de fide certum est, nullum actum solis viribus naturæ elicium esse sufficientem dispositionem ad gratiam, ut infra ostendemus. Et hinc aperte concluditur, ratione concomitantie, seu necessariæ consecutionis non esse necessariam gratiam habitualem ad habendum hunc actum, quia nulla alia ratio illius concomitantie cogitari potest, præter rationem dispositionis ultimæ.

Dices, hoc rectè concludere contra prædictam opinionem, quæ asserbat, illum actum dilectionis Dei fieri viribus naturalibus: posse autem aliquem dicere illum actum elicium per auxilium gratiæ esse sufficientem dispositionem ad habitualem gratiam, & ita nunquam separari ab illa, saltem consequenter: sic n. hæc sententia non repugnat alteri dogmati, quod actus elicitus solis viribus naturæ non est sufficiens dispositio ad gratiam. Respondet, etiam in hoc sensu illam sententiam non esse probabilem, sed omnino falsam: suppono enim sermonem esse de actu dilectionis naturalis, ut per se, & ex natura sua elici potest per solas vires liberi arbitrij, licet ex accidenti in natura lapsa, vulnera, & impedimenta eius, hoc impediunt. Unde etiam supponimus, sermonem esse de dilectione, quæ præcisè terminatur ad Deum ut auctorem naturæ, & solum includit observantiam præceptorum naturalium. Quod aduerto, quia potest aliter dici, in hoc statu dilectionem Dei etiam ut est auctor naturæ, nunquam elici, nisi per actum verum charitatis, & sub altiori ratione, qui modus dicendi est omnino distinctus ab opinione, quæ nunc tractamus, & paulò post examinabitur, à numero 13.

Hic ergo positis dico, talem actum, etiam ut elicium per auxilium gratiæ non esse dispositionem, præsertim ultimam ad habitum gratiæ, saltem per se loquendo, & extra sacramentum. Hoc enim nunciatum est, ut talis actus etiam si factus non habeat necessariam coniunctionem cum habitu gratiæ, ut per se constat. Probatur autem assumptum primò, quia infra ostendam, nullum actum naturalem habentem eam tantum perfectionem, quæ de se viribus naturæ fieri potest, esse dispositionem ad gratiam, solum quia sit ex aliquo auxilio gratiæ, quia extrinsecum principium efficiens, si non reddat actum in se meliorem, & perfectiorem, non reddit illum magis aptum, ut ad gratiam disponat. Secundò magis in particulari, quia illa dilectio non convertitur hominem ad Deum secundum supremam rationem ultimæ finis supernaturalis, & consequenter non potest esse fundamentum propriæ amicitie diuinæ, quæ in supernaturali communicatione fundatur. Item non includit propositum servandi omnia præcepta supernaturalia, & consequenter nec dolorem de peccatis contra eadem præcepta, neque de alijs ut auertunt à fine supernaturali, & ideo non potest esse sufficiens dispositio ad iustitiam, seu gratiam habitualem, neque ad remissionem peccati, quod à Deo, ut sine supernaturali hominem auertit. Tertiò probatur ex Concilio Tridentino sessione 6. capite 6. ubi describens dispositionem ad iustitiam, amorem Dei auctoris

thons supernaturalis iustitiæ requirit, & sels. i. 4. c. 4. dicit, tunc contritionem ad iustificationem sufficere, quādo est charitate formata. Igitur manifestum est, dilectionem Dei in se naturalem, quantumvis ex auxilio gratiæ procedat, non esse dispositionem vltimā, ac proinde hoc titulo non habere consequenter, seu concomitanter gratiam habitualement sibi coniunctā.

Alij ergo dixerunt, gratiam habitualement esse necessariam ad hunc actum dilectionis antecedenter; illius autē necessitas duplici modo explicatur. Primò, ut gratia habitualis prærequiratur tanquam præuia dispositio necessaria, ut homo in hoc statu sit capax talis amoris, quia homo in peccato existens, ac permansens est incapax illius, sed in hoc statu non potest esse sine gratia, aut peccato; ergo nisi præcedat gratia, & tollat peccatum, impossibile est habere talem actum. Consequentia patet ex dictis in primo puncto, quia hic actus necessitat ad tollendum peccatū, neq. proximè ad gratiam disponit; si ergo homo existens in peccato, illum actum eliciat, manebunt simul dilectio, & peccatum. Quod autem hoc repugnet, patet, quia aliās talis homo simul esset auersus, & cōuersus ad Deum, item esset cōuersus simul ad Deum, & ad creaturam ut ad vltimum finem. Nam peccator diligit creaturam ut vltimum finem, & qui diligit Deum super omnia, eum etiam diligit ut vltimum finem. Hoc autem repugnat, tum quia nulla esse potest cōuentio lucis ad tenebras, Christi ad Belial, tum etiam quia non potest homo simul habere duos fines vltimos diuersos, nedum repugnantes, iuxta doctrinam D. Thomæ i. 2. q. 1. art. 5.

Hec verò ratio, ut iam suprà tetigi, non probat intentum, quia peccatū originale, vel habituale, & hic actus amoris naturalis nō habent inter se formalem repugnantiam. Quod probo primò, quia anima separata pueri decedentis sine remedio peccati originalis potest diligere Deum, ut auctorem naturæ super omnia, & tamen est in peccato originali, q. post hanc vitam non tollitur, maximè per actum merè naturalem; ergo ibi manet simul peccatum originale, & dilectio actualis, atq. ita in illo exemplo manifestè deficit discursus illius rationis. Probat ergo maior, primò ex D. Th. in 2. d. 33. q. 2. art. 2. ad 5. ubi ait, pueros decedentes sine baptismo, quamvis sint separati à Deo quantum ad coniunctionem gloriæ (adde etiam gratiā) non tñ esse penitus separatos, quia sunt coniuncti per participationem naturalium bonorū. Et ita (ingr) de illo gaudere poterunt naturalis cognitione, & dilectione. Vnde planè concedit quod in argumentum sumptum, illos pueros sicut naturalem cognitionem Dei habebunt, ita posse Deū naturaliter diligere, ubi licet non addat particulam, super oīa, tñ loquitur de tota dilectione Dei per se possibili per vires naturæ. Et ita intellexit, & securus est D. Thom. Sotol. lib. i. de Natur. & grat. cap. 14. & probat optima ratione, quia naturalis ratio eō inclinatur, & ibi cessat impedimentum ponderis carnis. Quā rationem nos statim virgēbimus, additq. permultos tenere illam sententiam; quā etiam sequitur Medina dicto art. 3. in 4. conclus. de dilectione naturali, ubi etiam ita intelligit D. Thom.

Ratione etiam tacta videtur conuinci, quia hic actus est possibilis per vires intrinsecas voluntatis, quæ in pueris illis integrè manent, & in eis non est inordinata concupiscentia, nec futura est aliqua grauis tentatio, ut suppono; ergo possunt illi pueri integrè, & ad quare exercere vires sui arbitrij, diligendo Deum; nam sola culpa, seu priuatio gratiæ non potest impedire vltim facultatis naturalis, ut in i. lib. latè probauit. Et confirmatur, quia puer existens in solo originali post hanc vitam, vel anima eius potest implere omnia alia præcepta naturalia viribus naturæ propter rationem factam, quod ibi cessant impedimenta concupiscentiæ, & similia huius vitæ, vnde quoad hoc assimilatur ille status statui naturæ integræ gratia carentis; ergo potest etiam diligere Deū super omnia,

Pars 1.

quia qui potest exequi suis viribus obseruantiam totius legis naturalis, potest etiam illam absolute, & efficaciter proponere, quod solum desiderabam in homine lapso, ut posset hunc actum dilectionis super omnia elicere.

Secundò est ratio à priori, quia actus, & habitus non opponitur formaliter, ideoq. simul esse possunt circa contraria obiecta; ut ex Philosophia constat; peccatum autem originale quasi habituale est; sicut & personale, quatenus reatu manet, actu transacto, & ideo actus dilectionis naturalis non opponitur formaliter habituali peccato. Ac proinde ex hac parte nō repugnat, actum naturalis dilectionis Dei simul esse cum peccato originali, vel alio habituali. Imo etiam de dilectione supernaturali, & charitatis diximus in materia de Incarnat. & de Pœnitent. non excludere formaliter culpam habitualement, licet per illam expellatur talis culpa; quatenus disponendo proximè ad gratiam, efficaciter impetrat remissionem culpæ. Dilectio autē naturalis non sufficienter disponit ad gratiam, & remissionem peccati, ut ostensum est, & ideo neq. isto modo repugnat cum habituali peccato. Accedit, quod conuersio illa, vel auersio originalis, vel habitualis peccati præter priuationē gratiæ habitualis non est aliquid physicū, sed morale, & ideo minorem habet repugnantiam cum actuali conuersione contraria, & physica, ideoq. de potentia absoluta non repugnat, habitualement culpam simul esse cum actu charitatis, ut in materia de Pœnitent. docui, & inf. etiam dicā. De potentia autē ordinaria hoc nō habet locum, quando amor Dei est perfectus, & charitatis, quia est plena conuersio ad Deum, & integra retractatio peccati. Hoc autem non habet dilectio naturalis, ut satis explicui, & ideo etiam de potentia ordinaria non repugnat talem dilectionem esse simul cum originali, vel habituali peccato.

Dices, quamvis illa dilectio non plenè conuertat voluntatem ad Deum, nec auertat ab omni peccato, saltem cōuertit sufficienter ad Deum ut finem naturalem, & auertit ab omni peccato contrario legi naturali; ergo saltē sufficit, ut remittatur macula peccati ex ea parte, qua auertit hominem à fine naturali, quia non repugnat, hominem esse auersum à fine supernaturali, & non à naturali, nam de originali peccato ita multi sentiunt, & in quocunq. fieri posse docuit Caiet. i. 2. quæst. 113. art. 2. Respondetur, quidquid sit, an de potentia absoluta sit possibilis dimidiata venia, seu remissio peccati quoad culpam, de lege ordinaria, & iuxta diuinam institutionem, certum est non ita remitti culpā peccati. Itemq. certum est, naturalem actum non esse sufficientem ad tollendam, vel minuendam culpam, quia auersio moralis à Deo ut fine naturali, quando fit, seu contrahitur, semper est coniuncta cum auersione à fine supernaturali, & ideo nunquā tollitur sine dispositione, vel forma, quæ ad finem supernaturalem hominem conuertat. Præterquam quod, licet Deus illo modo remitteret auersionem tantum à fine naturali, id non faceret, infundendo gratiam, nec iustificando hominē, & ideo etiam tunc talis dilectio non supponeret gratiam, neq. illā necessario coniunctā haberet; ergo multo minus nūc illam prærequirit, quādo ille actus non sufficit ad culpam vltimo modo tollendam aut minuendam.

Alio ergo modo dicitur necessario præsupponi gratia ad huiusmodi actū dilectionis, quia est veluti principium, seu fundamentum eius. Non quidē quia gratia, vel charitas, sit proprium principium, aut virtus talem actum eliciens, nam virtus infusa non elicit actum acquisitum, seu naturalem: sed quia talis dilectio non fit, nisi per auxilium gratiæ sanantis; hoc autē auxilium non datur, nisi iustus, quia nō datur, nisi ratione ipsius gratiæ habitualis sanantis animam. Nam illi soli debetur, & non est cur gratis detur homini indigno, & peccatori, cum actus ille non sit necessarius, imò neq. per se ordinatus ad remissionē peccati, vel ad iustitiam obtinendam.

Gg 2 Ex

Impugnatur
2. a priori.

Obiicitur.

Diluitur.

10.
Alter modus
explicandi
opinionem.

*Probabilis
prædicta opi-
nis si requi-
ritur habita-
li in gratiâ
non ex na-
turæ rei, sed
Dei lege.*

Ex hac verò ratione, seu declaratione in primis summo, ex natura rei non esse necessariam gratiam habitualement ad eliciendum hunc actum, quia illa, nec per se, nec per habitus suos elicit huiusmodi actum; ergo sine illis habitibus potest dari voluntati sufficiens adiutorium ad efficiendum illum actum; hoc autem adiutorium non est per se conexum cum tota habituali gratia, neque ex natura rei illam necessariò supponit, hoc enim neque ratione facta probatur, neque vlla occurrat, quæ possit fieri verisimile. Ergo ad summum relinquitur, gratiam habitualement præquiri ad hunc actum dilectionis ex lege, & ordinatione diuina, non ex necessitate rerum connexion, sed quadam morali congruentia. Sicut supra dicebamus, ad non peccandum diu contra legem naturæ necessariam esse in hoc statu gratiam habitualement, non ex natura rei, sed ex lege diuina. Idem ergo erit in præsentia, quia dilectio super omnia habet annexam obseruationem omnium mandatorum, & illi æquiparatur iuxta superius dicta.

*12.
a. Assertio
prædicta opi-
nis est omni-
no incerta,
Probatur 1.*

Probatur 2.

*Coniectura
pro ea in nu-
10 diluitur.*

Atque hic modus dicendi sic expositus probabilis est, sed mihi valde incertus. Primò, quia quòd Deus peccatoribus præferat fidelibus nunquam det sufficiens auxilium ad huiusmodi actum, nisi prius se disponant ad iusticiam, pedit ex diuina voluntate, quæ vel autoritate debet nobis innoscere, vel ex effectibus sufficienter colligi. In præsentia autem nulla est autoritas, vel testimonium, quo de tali diuina voluntate constet, nullum enim assertur, neque ego illud inuenio. Neque etià ex effectibus colligitur, quia multi diligunt Deum, qui nesciunt, an amore, vel odio digni sint, qui etiam ignorat, an dilectio illa, quam experiuntur, sit naturalis, vel supernaturalis, perfecta, vel imperfecta; ergo ex effectibus cognosci non potest, an peccator recipiat auxilium ad eliciendum actum naturalem dilectionis Dei, nec ne? ergo nulla via ostendi potest, Deum non dare hoc auxilium, nisi tantum iustis. Neque etià coniectura ad id persuadendum adducta, est magni momenti, quia licet hoc auxilium non sit debitum peccatori, potest nihilominus illi gratis donari, sicut multa alia dona, & auxilia gratiæ ei conferuntur. Et licet actus naturalis dilectionis non sit necessarius ad conuersionem peccatoris, potest tamen esse utilis, quod satis est, ut auxilium ei cõferatur. Sicut etiam iusto non est necessarius hic actus, sufficit enim illi amor charitatis, imò melius ei esset, hunc semper exercere: & nihilominus Deus pro admirabili, & varia suæ providentiæ dispositione, interdum tribuit auxilium ad hunc amorem, interdum ad perfectionem, prout ei placet, vel prout occasiones occurrerunt causarum postulant, quibus ipse accommodat quoad auxilia gratiæ, quantum, & quomodo vult. Neque est necessaria illa cõparatio inter actum dilectionis, & diurnam obseruantiam mandatorum, quia hæc consistit in executione, quæ successu tẽporis, & multis actibus fit, ideoque ad illam necessaria est specialis Dei protectio, & perseverantiæ donum, vel integrum, vel magna ex parte, quæ sunt propria filiorum: at verò dilectio cõsistit in vno actu simplici, quæ obiectiue tantum includit obseruantiam mandatorum, utique in proposito, & ideo ad illum sufficit vnum, vel aliud auxilium, quod etiam solet peccatoribus communicari. Quapropter probabilis existimo, etiam ex hoc cap. non necessariò præsupponi gratiam habitualement ad hunc actum, ac proinde posse hunc actum inueniri in peccatore, præsertim fideli, quid verò de infideli sentiendum sit, paulò post dicam.

*13.
Opinio
principalis*

Præter dictas sententias inuenio aliam viam fundandi necessitatem gratiæ habitualement ad diligendum Deum, ut auctorem naturæ super omnia, nimirum quia in hoc statu non diligitur Deus etiam ut autor naturæ per actum naturalem, sed solum per infusum, & supernaturalem. Vnde quia amor supernaturalis Dei non est nisi amor charitatis, quæ semper est coniuncta gratiæ tanquam radici, & principali fonti, id-

eò talis dilectio nunc semper gratiam prærequirit. Hanc opinionem indicat Conrad. dicto art. 3. in fine corporis, ubi notat differentiam inter hominem in hoc statu, & in natura integra; quòd nunc sanatus per gratiam, non diligit Deum naturaliter, sed gratuitò amore, homo autem in natura integra diligit naturaliter, id est, ex natura tantum, exclusa gratia gratum faciente, Deum super omnia. Quæ differentia non videtur posse in alio sensu intelligi. Et videtur illi fauere D. Thom. in secundo loco supra allegato. ubi significat hæc dilectionem semper nunc esse secundum modum charitatis. Ratione potest etiam hæc opinio suaderi, quia homo lapsus non refumit vires (ut ita dicam) ad diligendum Deum, nisi mediante fide, quæ est totius iustitiæ fundamentum, sed per fidem non mouemur ad diligendum Deum, nisi ut obiectum supernaturalis amoris; et ergo in hoc statu nunquam diligitur Deus super omnia, ut est auctor naturæ, quin eodem actu diligitur ut obiectum supernaturale, ac subinde amore charitatis.

Veruntamen neque ista sententia vera mihi videtur, neque ad mentem D. Thomæ. Ille enim in dicto artic. 3. sicut in Angelis, & in homine integro, ita etiam in homine lapsò duos actus amoris docet inueniri posse, naturalem scilicet, & supernaturalem, differentiam autem in hoc solum constituit, quod in Angelis, & homine integro poterat liberè arbitrium cum solo generali concursu elicere talem actum, in statu autem naturæ lapsæ non potest, nisi iuuetur, ita verò adiutum possit illum actum eiusdem speciei, & nature elicere, aliàs falsum esset, posse hominem lapsum elicere talem actum, etiam cum adiutorio Dei. Atque ita intellexerunt, & secuti sunt D. Thomam Caietan. Soto, Medina, & alij auctores. Et idem supponunt Theologi antiquiores, siue enim sentiant, hunc actum naturalem posse fieri ab homine lapsò per vires arbitrij, siue cum auxilio gratiæ, omnes supponunt, posse esse in illo sine modo charitatis, & eiusdem speciei, cuius esset in homine puro, ut loquitur D. Thomas quodlibet. 1. art. 8.

Et ratione probatur, quia homo lapsus præter cognitionem fidei potest habere cognitionem naturalem Dei, & ad illam in suo ordine obtinendam, & ad iudicium ferendum, quomodo sit diligendus Deus sic cognitus, potest à Deo specialiter iuari, non confundendo naturale iudicium cum iudicio fidei, neque illi adiungendo peculiarem modum fidei in certitudine, vel aliam similem proprietatem, sed tantum iuando, ut in proprio ordine iudicium naturale perfectum sit; ergo simili modo potest voluntas in hoc statu sequi intellectum amando Deum solum ut propositum per naturalem cognitionem, & iudicium, & similiter iuari à Deo ad amandum illud obiectum super omnia prout præcisè proponitur, ac subinde dilectione naturali sine elevatione, vel confusione cum amore charitatis. Antecedens videtur profectò per se notum, quia ille modus providentiæ non solum non includit repugnantiam, verum etiam non excedit debitum ordinem, & suauitatem providentiæ Dei cum hominibus huius status. Vnde non solum illud intelligimus de potestate absoluta, sed etiam de ordinata; imò credimus, hoc auxilium sæpe dari esse à Deo Philosophis etiam infidelibus ad naturalem Dei cognitionem verius obtinendam, maxime ad speculatiuam. Cur ergo non interdum id faciat in practica? Cõsequenter verò probatur à paritate rationis, & quia nulla probabilis apparet, ut hunc modum providentiæ, & vsum eius negemus. Aliàs eadem ratione dici posset, Deum non iuare hominem lapsum ad habendum aliquem amorẽ ipsius Dei in hac vita, nisi ad supernaturalem, & infusum, & consequenter quoties aliquem Deum amorem in nobis experimur, certum nobis esset talem amorẽ esse supernaturalem, & charitatis, quod certè incredibile est, & parum consentaneum alijs dogmatibus fidei, præsertim illi, quòd non possumus esse certi de nostra iustitia.

Quo-

16. *Excluditur
omnis sensus
affectionis* 3. *ut autem* *omnium bonorum gratiæ, & naturæ.* Vbi particula, *ut*, non rationem, sed quia tendit actus in tale obiectū, sed in quam tendit, demonstrat. Tunc autem ratio authoris naturæ non est in illo obiecto adæquata, sed in adæquata modo nostro intelligendi respectu talis amoris. Nihilominus tamen non potest sic diligere, nisi modo supernaturali, quia totū illud obiectum supernaturalis est, & bonitas illa naturalis non amatur, nisi ut includat in vna eminentissima bonitate, quæ oīa complectitur. Quapropter de hoc actu verum est, esse proprium amoris charitatis, & non posse haberi sine habitu gratiæ, vel præexistente, quādo ille actus elicitur ab habitu charitatis, vel saltem consequente secundū ordinem naturæ, ut in primo actu, qui non elicitur ab habitu, sed ad illius infusionem disponit. Sed tamen nunc de hoc actu non tractamus.

17. *Excluditur
alter sensus* 3. *ut autem* *in ratione obiecti formalis, quod amatur, ita ut illa præcisa ratio sit adæquata obiecto illius amoris, quia præcise sub ea ratione consideratur, & voluntati proponitur.* Potest autem sic proponi, & considerari per solam fidem, nam sicut hæc veritas, quod Deus sit author naturæ, licet possit cognosci ratione naturali, altiori modo cognoscitur, & creditur per fidem, ita etiam sine interuentu rationis naturalis potest fides proponere voluntati Deum ut finem naturalem tanquam super omnia diligendum; potest ergo etiam à voluntate sic amari. Tunc autem amor ille, si procedat ex conformitate illius ad regulas fidei, & prudentiæ infusæ, in se est supernaturalis, & specie distinctus ab actu merè naturali, sicut de alijs etiam actibus moralium virtutum infusarum lib. sequenti dicemus. Idem quoque ad habitum charitatis pertinet, & ut conaturali modo fiat, illum, & consequenter etiam gratiam prærequirit. Nihilominus tamen ille actus esse potest ante habitum gratiæ ex solo auxilio diuino, non tantum ordine naturæ, quod est ferè certum, sed etiam duratione temporis, quod est valde probabile, quia ille actus, etiam si charitatis sit, non est ita perfectus, ut sit sufficiens dispositio ad gratiam, quia non perfectè conuertit animam ad Deum, & ad omnium præceptorum eius obseruationem, ut ex supra dictis intelligi potest. Sed de hoc latius in materia de iustificacione, nam etiam nunc non de isto actu tractamus, quem supernaturalem esse supponimus.

18. *Sensus in
quo affectio
procedit.* *Tertio ergo modo diligitur Deus ut author naturæ* secundum eam præcisè rationem per naturalem lumen consideratus tanquam dignus, ut diligatur super omnia secundum rectam rationem, sicut diligitur ab Angelo, vel potuit diligi ab homine integro ex puris naturalibus. Et hunc actum dicimus esse posse in homine lapsō à Deo conuenienter adiuto, & nihilominus esse eiusdem speciei, & substantiæ, cuius esset in natura integra, sicut obseruatio aliorum præceptorum naturalium est eiusdem speciei, licet fiat cum adiutorio gratiæ. Vnde etiam fit, talem actum in natura lapsā de se nō postulare habitum infusum; imò neq; fidem, quantum est ex natura eius, quia per se non procedit ex fide. Atque ita concludimus, habituales gratiam non esse necessariam ad eliciendum hunc actum in natura lapsā; ostendimus enim, huiusmodi necessitatem nulla ratione sufficienti, aut fundamento niti, sine ratione autem non est talis necessitas asserenda. Eò vel maxime, quod etiam exemplo, & ratione ostendimus, inueniri hunc actum sine gratia habituali, siue antecedente, siue consequente. Et hanc sententiam supponit Caietan. 1.2. q. 113. art. 2. nam propterea dixit posse hominem esse auersum à Deo ut sine supernaturali, & conuersum ad eum ut finem naturæ. Sequitur Medina q. 109. art. 3. circa finem. Soto in 4. d. 17. q. 2. art. 5. §. *Contra hoc*. Vega q. 10 de Iustificac. & idem sentit Marf. in 1. q. 26. & in 2. q. 13. & Pars 1.

fauet D. Thom. in 2. d. 33. q. 2. art. 2. ad 5. quem locum supra num. 6. tractauimus. Et bene explicat Molin. in Concord. q. 14. art. 13. d. 19. memb. 6. ratione 6. & disp. 33. & 36.

19. *Ad locum
D. Thom. in
contrarium
adductum
in n. 1.* Neq; contra hanc resolutionem obstant, quæ proponebantur. Nam in primis quod D. Thom. dixit art. 3. de homine lapsō propter corruptionem naturæ, nihil sanetur per gratiam, etsi intelligatur de gratia habituali, & de sanitate à culpa, referenda est, non solum ad actum dilectionis, sed etiam ad executionem eius per obseruantiam diuturnam omnium præceptorum naturalium. Et hoc sine dubio intendit D. Th. in illa parte rationis suæ. Cum verò concludit de actu dilectionis, non dicit esse necessariam gratiam sanantem, sed *auxilium gratiæ sanantis*, quod certè minus est, & sæpè dari solet ante gratiam ipsam sanantem, ut per illud homo paulatim ad habituales gratias disponatur. Et hac ratione meriti dicitur vocatur, etiam si antecedit, quia propter illam datur, vel quia per illud incipit debilitas naturæ sanari, & ita communiter appellatur. De hoc ergo auxilio loquitur D. Th. in conclusionem illius art. 3. Neq; in hoc admittenda est æquiparatio inter singularem actum dilectionis, & diuturnam, obseruantiam mandatorum, ut iam dictum est, & ratio differentiæ est assignata.

20. *Ad locum
alterum in
eodem n. 1.* In alio verò loco art. 4. ad 3. non loquitur D. Thomas de præcepto dilectionis Dei ut ad puram naturam pertinet, & per actum naturalem impleri potest, sed de præcepto integro dilectionis Dei, prout Deuter. 6. & Matth. 22. propositum est, quod ex charitate, seu cum modo charitatis impleri debet. Et similiter loquitur de illo præcepto D. Thom. 1.2. q. 100. art. 10. vbi hac ratione ad 3. dixit, præceptum charitatis non impleri sine gratia, quod etiam de habituali verum est. Nunquam tamen dixit D. Thomas præceptum illud, prout nascitur ex pura natura, non posse fieri in natura lapsā per actum naturalem, aut non posse obseruari sine modo charitatis infusæ. Neq; obstat, quod in dicta solut. ad 3. art. 4. cum dixisset, præceptum illud secundum quod ex charitate impletur, non fieri ex solis viribus naturalibus, adiungit, ut ex supradictis patet, id est, ex dictis in art. 3. ut notatur in margine, vbi de puro actu dilectionis naturalis aperte loquitur. Non, inquam, hoc obstat, quia fortasse nō refert art. 3. sed ea, quæ proximè dixit in corpore articuli, vbi docuerat, nullum præceptum impleri quoad modum charitatis sine gratia, vel referatur art. 3. addendum est, in solut. ad 1. vbi dixerat, charitatem eminentius diligere Deum, quam natura diligit. Nam in corpore articuli nihil dixerat de modo charitatis, sed de solo actu dilectionis naturalis, & ad illum requirit auxilium gratiæ, non propter modum charitatis, sic enim eadem esset ratio in Angelo, & in homine integro, sed propter naturæ lapsæ corruptionem. Nisi velimus loqui de modo charitatis, non secundum adæquationem, sed secundum proportionem; quia sicut dilectio charitatis Dei est super omnia simpliciter, ita dilectio naturalis est super omnia in suo ordine. Sic autem ille modus non requirit gratiam ex se, & ex obiecto suo, sed tantum per accidens in lapsa natura propter debilitatem eius, quæ per auxilium sine habitu adiuuari potest.

21. *Dubium.
An saltem
requiratur
actuale
auxilium
supernaturale
ad
mediante fide,
quæ est
fundamentum
totius iustitiæ,
diuini amoris.* Occurrit autem ulterius inquirendum, quale sit hoc auxilium, id est, an sit necessarium auxilium ordinis supernaturalis, vel sufficiat aliquod auxilium naturalis ordinis. Videri enim potest, esse necessariū auxilium supernaturalis ordinis, quia non datur, nisi mediante fide, quæ est fundamentum totius iustitiæ, & omnium, quæ ad illam conducunt. Vnde per illam etiam impetrantur omnia auxilia, quæ in hac vita ad bene viuendum dantur, inter quæ non immerito numerandum est hoc auxilium. Nihilominus dicendum est, auxilium præcisè necessarium ad habendum hunc actum in natura lapsā, esse ordinis naturalis. Probatur, quia auxilia suapte natura ordinis supernaturalis

his solum sunt per se necessaria ad actus eiusdem ordinis, ut sunt actus virtutum infusarum, & donorum; at verò hic actus dilectionis non est ordinis supernaturalis, neque elicitur a virtute infusa charitatis, ut explicatum est; ergo de se non requirit auxilium ordinis supernaturalis. Aliunde verò ad supplendum defectum ex naturæ corruptione contractum sufficiunt auxilia ordinis naturalis, quibus, vel magis illustretur intellectus in naturalibus, vel voluntas in eodem ordine confortetur; ergo. Et declaratur amplius, quia hoc auxilium non postulat utriusque principii per se necessarium talis actus, quia iam ostensum est, voluntatem habere sufficientes vires naturales, quibus sit principium proximum, & per se huiusmodi actus, nisi ex corruptione naturæ esset impedita. Postulat ergo hoc auxilium solum ad tollenda impedimenta, vel ad augendam cognitionem naturalem, quatenus practice potest excitare voluntatem, aut ad augendam ipsam inclinationem voluntatis per habitum aliquem per accidens inditum, vel per motionem proportionatam: hæc autem omnia pertinent ad ordinem naturalem, & per providentiam gratuitam eiusdem ordinis fieri possunt; ergo ad hunc effectum auxilium ordinis naturalis sufficientis est.

22. Vnde ad rationem dubitandi responderetur, fundamentum fidei non esse necessarium ad hoc auxilium, ex natura rei. Nam cum hoc auxilium ad effectum merè naturalem ordinetur, id est, ad naturalem dilectionem per fundatam in cognitione naturali, non est cur ad illam sit necessaria aliqua supernaturalis cognitio, saltem ex natura rei. Vnde capite sequenti dicemus, posse hoc adiutorium dari homini in puris naturalibus, in quo nulla sit fidei cognitio. An verò in natura lapsa statuerit Deus, non dare hoc auxilium infidelibus, incertum est, quia pendet ex voluntate Dei; quæ nobis non est reuelata, nec per discursum, aut effectus potest satis investigari. Coniectura enim facta non probat, pendere hoc auxilium à fide, sed probat solum non posse impetrari sine fide, quod verum est, posset tamen Deus illud gratis dare. Neque ex eo, quod infidelis iuuetur ad talem actum, & illum eliciat, sequitur aliquod absurdum, quia talis actus nec pars esset iustitiæ, nec initium eius, nec meritum alicuius auxilii supernaturalis ordinis, sed solum sequitur, quod talis actus possit esse simul cum peccato habituali, quod iudicamus, non esse inconueniens prout ostendimus. Et nihilominus probabile est, Deum non dare hoc auxilium hominibus infidelibus, quia in suo ordine est valde perfectum, & insigne beneficium, quo infideles in eo statu sunt prorsus indigni, non solum ratione culpæ, sed quia illis esset quasi inutile, quia neque ad felicitatem, neque ad fidem comparandam illis deferret, unde esset veluti sancti dare canibus. Quanquam quia rationes diuinæ providentiæ plures sunt, quam nos assequi possimus, satius est, hoc eius dispositioni committere.

23. Vltimò potest in hoc puncto interrogare aliquis, an ad hunc actum sufficiat spes, ut ita dicam, obtinendi auxilium in futurum ad seruanda omnia præcepta longo tempore, vel requiratur aliud auxilium, quod tunc detur, quando elicitur talis actus dilectionis. Quod n. hoc sufficiat, hoc discursu videtur probabile fieri, quia diximus, totā impotentiam habendi hunc actum in natura lapsa per proprias vires, oriri ex impotentia hominis lapsi ad obseruandam diu totam legem viribus suis. Ponamus ergo hominem credere, & sperare fore adiuvandum à Deo ad obseruationem diturnā totius legis per specialiorē providentiam, & protectionem ordinis naturalis, vel supernaturalis, sicut nunc fideles credunt, & posset infidelis, v.g. hæreticus, aut etiam Iudæus, idem credere per fidem humanā, & consequenter etiam sperare per fiduciam quandam tali fidei proportionatam. In homine ergo ita disposito propositum absolutum, & efficax seruā-

di omnia præcepta non est de obiecto impossibili, quia id simpliciter possumus, & id eo quando tale adiutorium speratur, obiectum merito iudicatur, & proponitur ut simpliciter possibile; ergo ipsum propositum de tali obiecto etiam est possibile per vires naturales voluntatis. Nam quod illa obseruantia madorum fiat possibile per auxilium, non sufficit, ut obiectum illud in ordine ad propositum excedat vires voluntatis, quia semper est obiectum naturale, & sub ratione alicuius honestatis naturalis proponitur, sicut aliqui peccatores absolute, & efficaciter proponunt facere, quod tantum cum auxilio demonis facere possunt. Est etiam optimum exemplum de Adamo, qui ratione iustitiæ originalis, si in ea perseverasset, legis mandata seruare potuisset, & id eo in statu illo integre naturæ potuit suo arbitrio habere absolutum propositum seruandi mandata, quia iam habebat adiutorium sufficiens, quo posset illa seruare. Quāvis id non esset facturus sine adiutorio Dei naturæ non debito. Ipsum enim donum iustitiæ, seu integritatis naturæ erat donum Dei non debitum naturæ, & erat adiutorium ad seruanda mandata. Ergo similiter in proposito, quāvis auxilium ad seruanda mandata futurum sit gratuitum, & ex suppositione illi facta per fidem, & spem, poterit liberum arbitrium tale propositum concipere. Vnde vltius fit, ut etiam possit Deum super omnia amare, quia tota difficultas, vel impotentia amoris in difficultate, vel impotentia illud propositum concipiendi consistere dicebatur.

24. Et declaratur vltius, nam si suppositio vera sit, & Deus postea conferat adiutorium speratum, poterit amor ille esse efficax, etiam quoad perseverantiam, & executionem; ergo eadem ratione potuit esse efficax in proposito, & absoluta voluntate. Nec tamen in eo casu sit amor sine aliquo adiutorio Dei naturæ non debito. Nam adiutorium illud, quod dandum speratur ad implendam totam legem, ut prius oblatum est, quoddam adiutorium ad amorē illum eliciendum, non solum quia excitat voluntatem per modum beneficii promissi, sed etiam quia hic actus dilectionis non requirit auxilium physicum ex parte potentiae, ut eliciatur, quia naturalis est, & de se proportionatus viribus arbitrii, ut supra dictum est, sed indiget auxilio, quod ita in re postea iuuet ad executionem amoris, ut prius apprehensum, & ut futurum representatum reddat obiectum amoris possibile, ac subinde amabile amore absoluto, & efficaci. Vnde etiam fides ipsa, & fiducia de tali auxilio futuro multum iuuat, ut voluntas ad talem amorē eliciendum confortetur. Nam hoc adiutorium, ut etiam dixi, non est necessarium ut principium physicum, & per se talis actus, sed ut moraliter iuuet, tollendo impedimenta, & erigendo arbitrium, fides autem illa, & fiducia hoc optime præstat, ut per se clarum videtur. Eò verò melius iuuabunt, quò fides illa, & fiducia certior, & firmitior fuerit. Ideo etiam fides, & spes Christiana optime possunt ad illum actum iuuare, nam sepe actus supernaturales etiam ad naturales iuuant. Oportet tamen, ut non obstante illa fide, & spe supernaturali, amor feratur in obiectum sub limitata ratione naturali, alioquin amor non erit naturalis, de quo loquimur, sed supernaturalis, & per fidem, & spem indigebit proprio principio supernaturali physice adiunæ potentiam ad illum eliciendum, quod ad amorem naturalem non est necessarium, ut dixi. At verò si fides de adiutorio futuro sit tantum humana ex aliqua probabili ratione, vel humana auctoritate concepta, necesse est etiā, ut fiducia sit infirma, & formidans, ne credulitas illa falsa sit, & postea subsidium speratum desit, & tunc etiam amor consequenter erit minus efficax, & absolutus, & de se virtualem conditionem includens, si adiutorium non desit, & si vera sit promissio, & ex hac parte amor erit imperfectus, etiam si aliunde super omnia, & secundum presentem dispositionem de se efficax, & absolutus esse videatur.

CAPVT XXXVI.

Quid sentiendum sit de potestate hominis in puris naturalibus ad amandum Deum finem naturae super omnia?

1. **H**æc difficultas, quæ in cap. 32. nu. 2. posita fuerat, ex dictis in superioribus est satis expedita, ut tamen melius res ipsa intelligatur, & quædam opinio, quæ mihi noua visa est, diligenter examinetur, duo breuiter tractabo. Primum est, an homo creatus in puris naturalibus posset per solas vires liberi arbitrij diligere Deum super omnia. Aliud est, si non potuit viribus arbitrij, an per aliquod speciale Dei adiutorium posset. Circa primum quidam Modernus, & grauis Scriptor de Auxilijs diuinæ gratiæ affirmat, potuisse hominem in illo statu ex facultate naturæ pro aliquo breui tempore producere actum dilectionis Dei super omnia. Dicitque, hanc esse aliorum Thomistarum sententiam, nullum tamen in particulari refert. Fundamentum eius est, quasi à posteriori, vel extrinseco signo, quia homo in illo statu, haberet præceptum diligendi Deum super omnia, ut est author naturæ; ergo posset illud implere, quia præceptum non datur de actu impossibili; tunc autem non posset implere per amicos, hoc est, per vires gratiæ, quia illas non haberet, nec Deus esset paratus ad dandum eas, quia supponimus creasse illum in puris naturalibus, cui statui non solum non debentur vires gratiæ, verum etiam illi repugnant: nam includit carentiam donorum gratiæ, quam particula illa, *in puris*, indicat, ut Prolegomen. quarto visum est; ergo oportet dicere, potuisse hominem in illo statu implere suis viribus præceptum diligendi Deum super omnia, saltem per vnum, vel aliquod actum, vel tempore breui. Quia verò idem author in eadem disputatione negauerat, hominem lapsum posse habere suis viribus similem actum, coactum est dicere, naturales vires debiliores esse in homine lapsio, quàm essent in puris naturalibus. Et ita ratio à priori huius sententiæ erit, quia in puris naturalibus humana natura non esset vulnerata, & ided haberet naturales vires sufficientes ad eliciendum quemcumque actum sibi connaturalem, & consentaneum dictamini naturalis rationis, & inclinationi naturali ipsius voluntatis; in natura autem lapsa non semper hoc potest, quia est vulnerata. Potestque pro hac sententiâ allegari D. Thomas, quodlibeto primo, articulo octauo, nam ibi expressè tam de homine in puris naturalibus, quàm de Angelo docet, potuisse naturaliter Deum super omnia diligere. Idem habet Abulensis. Matthæi decimo nono, questione 177.

2. **C**ontrariam sententiam censeo veram in hoc sensu intellectam, quod homo creatus in puris naturalibus non magis posset per solas vires arbitrij diligere Deum super omnia, quàm nunc posset homo lapsus. Vnde sicut non potest pro breui tempore, aut momento elicere nunc vnum actum dilectionis omnino absolutum, & efficacem in sensu supra explicato, & sicut nunc potest elicere aliquem actum imperfectum, ita tunc posset, & non perfectius diligere. Hanc opinionem tradit Medina in introductione ad materiam de gratia in §. Dubitatur ergo, & in art. 3. §. De dilectione Dei naturali, quem dictus author allegat, sed omittit, sumpsisse Medinam hanc opinionem ex Caietano ibi artic. 2. & Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 2. & 3. & expressè idem docet Conrad. dicto articulo 3. circa finem corporis, versic. Nota tamen. Vbi ait, cum dicimus naturam integram posse diligere Deum super omnia, intelligendum id esse non de natura sibi relicta. Quia & illa (inquit) esset ad se reueruata propter inordinatam sensualem naturalem, & propter compositionem naturæ humane ex ratione, & sensu, nec:

In quibus verbis clarè sentit, ex hac compositione, & repugnantia appetituum, ut naturalis elicit, seclusa culpa, non minus sequi illam impotentiam diligendi Deum super omnia, quàm nunc sequatur ex eadem rebellionem carnis, quæ est pœna peccati.

Vnde tacitè inducit Conradus D. Thom. pro hac sententiâ, quia ratio D. Thom. æquè de illo statu procedit. Et est quidem probabile, Diuum Thomam nihil dixisse de homine in puris naturalibus, quia illum sub homine lapsio comprehendit secundum rationis paritatem. Neque enim credendum est, vel illum statum hominis ignorasse, vel incompletam doctrinam tradidisse; comprehendit ergo illum sub altero membro hominis integri, aut lapsi, non autem sub priori, alioqui cum articulo quarto, & octauo dicit, hominem integrum potuisse seruare totam legem naturæ, & vitare omnia peccata illi contraria, idem de homine puro intelligeret, quod absurdissimum est; ergo dicendum est in his quæstionibus, & quoad hoc effectus idem sentisse de homine in puris naturalibus, quod de homine lapsio. Quod aliter confirmatur, quia si affirmatio est causa adæquata affirmationis; negatio est causa negationis; sed ratio adæquata, ob quam homo in statu innocentie poterat diligere Deum super omnia, & seruare omnia mandata, erat naturæ integritas, & debita subordinatio appetituum; ergo carentia huius integritatis est causa, ut non possit homo suis viribus seruare omnia præcepta, & diligere Deum super omnia; sed in puris naturalibus homo careret illa integritate; ergo etiam careret illa potestate. Vnde in citato quodlibeto de homine in statu naturæ integræ Diuus Thomas loquitur, quem considerat separatim à statu gratiæ, & in illo sensu vocat, *purorum naturalium*. Et in eodem sensu loquitur Abulensis.

Ratio denique huius sententiæ est directè contraria fundamento principali alterius sententiæ; nimirum, vires naturales liberi arbitrij ad operandum bonum, non fuisse futuras maiores in statu purorum naturalium, quàm sint in natura lapsa, vel quod perinde est, in statu naturæ lapsæ non esse minores, quàm fuissent in pura natura non integra; quod principium satis, ut opinor, in Proleg. 4. ostensum est. Ex illo autem euidenter colligitur, non posse hominem suis viribus efficere perfectiorem amorem Dei in vno statu, quàm in alio, quia æqualis causa potest, si vult, æqualiter operari, nec potest intelligi, quod vires sint æquales non solum physice, sed etiam moraliter, & ipse factis omnibus, quæ operationem possint impedire, vel iuuare (ita enim loquimur) & quod aliquis effectus sit possibilis per tales vires in vno statu, & non in alio, ergo. Et confirmatur præterea, quia tota ratio, ob quam non potest nunc homo lapsus diligere Deum super omnia, est, quia non potest longo tempore seruare omnia præcepta naturalia; sed homo etiam in puris naturalibus non posset diu seruare omnia præcepta naturalia; ergo nec potest Deum simpliciter super omnia diligere absolute, & efficaci actu. Consistentia tenet ex identitate rationis, quam supra ad obiectum reduximus, & hic potest eodem modo applicari. Minor autem certa videtur, si ad præcipuam causam illius impotentie, quæ est caro concupiscens aduersus spiritum, respiciamus. Vnde quod Paulus ait, *Quis me liberabit à corpore mortis huius*, & c. suo modo cum proportionem locum haberet in statu puræ naturæ. Et ita minor illa cõmuniter recepta est, eamque non negat, sed potius supponit dictus author, dum ait, posse hominem in puris naturalibus breui tempore elicere actum dilectionis super omnia. Dices enim, breui tempore, indicat longo tempore non potuisse, & consequenter etiam non posse longo tempore seruare omnia præcepta; nam profectò, si longo tempore posset seruare cetera omnia præcepta simul, eo ipso sine difficultate posset eodem tempore diligere Deum super omnia.

Dicetur fortasse, ad diligendum Deum super omnia.

3. *Unde & ipse D. Thom.*

Confirmatur.

4. *Accedit ratio de fundamenti oppositum in nu. 1.*

Confirmatur amplius.

*Evasiones
præcluden-
tur.*

nia modico tempore satis esse modico tempore servare omnia præcepta. Sed contra, quia si hoc ita est, etiam in natura lapsa potest homo servare modico tempore omnia præcepta, ut omnes pro comperto habent, quia fieri potest, ut modico tempore non occurrant graves tentationes contra præcepta negativa, neque tot occurrant affirmativa, ut sine magno grauamine servari non possint; ergo illo brevi tempore poterit homo lapsus æquè Deum diligere, ac homo in puris naturalibus, quod idem author negat. Quod si fortasse dicat hominem in utroq; statu posse servare omnia præcepta modico tempore, tamen in natura lapsa illud tempus rarius est, & brevius. Hoc in primis gratis dicitur. Vnde enim hoc fieri potest, aut quomodo potest fundari? Et deinde non potest dici consequenter, nam idem author simpliciter negat, posse hominem lapsum habere talem amorē per minimum tempus, etiam per instans. Vnde sicut in homine lapsa, non satis est posse non peccare per breve tempus, ut in illo tempore possit habere perfectum amorem Dei super omnia, quia amor simpliciter, & absolute super omnia non fuit in tempore, pro quo durat, sed extenditur ad totum futurum tempus per absolutum propositum servandi semper præcepta, quod habere non potest suis viribus, qui non potest diu servare omnia præcepta; ita in hoc æqualis ratio de homine in puris naturalibus intercedit.

6.
*Fundamen-
tum contra-
rium in 2. l.
retrahitur
in primis in
authorum.*

Argumentum autem sumptum ex præcepto naturali in primis retorquetur hoc modo. Ponamus hominem in puris naturalibus creatum, priusquam vllum actum dilectionis Dei eliciat, peccare mortaliter, verbi gratia, per futurum, certè ille homo propter peccatum non fuit liberatus ab obligatione præcepti naturalis diligendi Deum; imò tunc potest instatius obligari propter offensam commissam; quæro ergo de illo homine post illud peccatum, an posset diligere Deum super omnia, nec ne? Nam consequenter non potest id affirmari, quia si homo lapsus nunc non potest, cur posset ille iam lapsus, cum peccatum eius de se non minus ledat naturam, quam peccatum originale? Nam quod nunc præcesserit iustitia, & integritas naturæ, quam abstulit peccatum originis, nihil refert, quia eandem auferet peccatum puri hominis, si in subiecto inuenisset, in reliquis verò æquè auerit à Deo, & maculat animam; ergo incredibile est, illum hominem iam lapsum potuisse perfectius diligere Deum suis viribus, quam nunc valeat homo lapsus. Ut omittam, rationes à nobis factas de homine lapsa, posse ad illum facile applicari. Ratio etiam qua movetur idem author ad id sentiendum de homine lapsa, scilicet, quia dilectio super omnia repugnat cum peccato mortali, illum etiā cogit, ut idem dicat de homine creato in puris naturalibus post lapsum eius. Si autem ille homo iam lapsus non potest diligere Deum super omnia, iam obligabitur præcepto, quod non potest implere; idem ergo dici poterit de eodem homine ante lapsum. Quod si quis dicat ad præceptum satis fuisse, quod in principio esset possibile, quamvis per culpam hominis factum sit impossibile, contra hoc est, quia semper repugnat, præceptum obligare ad id, quod in presenti est simpliciter impossibile, etiam si per culpam impotentia successerit, ut obligari non potest ad recitandum, qui caret oculis, etiam si voluntariè, & per culpam eos sibi eruerit; ergo vel ille homo iam non manet obligatus tali præcepto, quod incredibile est, vel retinet potestatem servandi illud, si eam prius habuit, quod est per se longè verisimilius, quia solum vnum furtum non potuit ab homine auferre potestatem naturalem diligendi Deum, maxime cum posset iterum displicere ipsum furtum, & nullum relinqui habitum, qui boni operationem difficiliorem in futurum reddat.

7.
*Responsio in
forma ad
prædictum
fundam.*

Ad argumentum ergo in primis dici posset, præceptum naturale diligendi Deum prout affirmativum est, solum obligare ad eliciendum actum dilectionis,

iuxta mensuram naturalium virium liberi arbitrij, ita ut homo pro aliquo instanti, vel momento faciat, quantum possit ad diligendum Deum super omnia, & tunc faceret quidem actum aliquo modo absolutum, licet non omnino, neque simpliciter efficacem, sicut de homine lapsa explicuimus, & nihilominus sufficienter implet præceptum, quia facit, quod potest, & nihil amplius tenetur. Hanc responsum attigit Medina dicto artic. 3. in fine, & illam non reprobatur, & nihl videtur in rigore quoad hanc partem sufficiens. Nam quod statim addit Medina, posse illum hominem implere hoc præceptum, diligendo Deum super omnia, cum primum pervenit ad usum rationis, si intelligat de dilectione perfectiori, id est, omnino absoluta, & efficaci, sibi ipsi contradicit, non enim haberet homo in puris naturalibus maiorem potestatem diligendi Deum in primo instanti usum rationis, quam in reliquis, ut per se clarum est. Si verò loquatur de dilectione imperfecta, eadē est responsio. Quæ etiam multi putant, etiam in homine lapsa posse aliquando esse necessariam. Nam fieri potest, ut omnino ignoret fidem, & totum ordinem gratiæ, etiam inuincibiliter, & quod per scientiam, & humanam traditionem veri Dei naturalem cognitionem affectus sit, & in aliqua opportunitate obligari præcepto naturali diligendi Deum, etiam si nullum gratiæ auxiliū tunc habere supponatur, nec possit ad illam se preparare, aut illam inquirere, & nihilominus non obligatur ad impossibile, quia diligendo prout potuerit, præcepto satis faciet. Et hoc insinuat Bañez 2. 2. q. 10. art. 1. ad quoddam 4. argumentum. Si verò consideretur præceptum dilectionis, quatenus includit præceptum negativum nunquam committendi aliquid diuinæ amicitiae contrarium, sic non est præceptum speciale eliciendi actum dilectionis, quam generale inclusum in omnibus præceptis, quorum observantia necessaria est ad perseverandum in dilectione. Et sic incidimus in aliam difficultatem omnibus communem, & supra cap. 28. tractatam, quomodo possit lex naturalis obligare hominem in puris naturalibus constitutum tot præceptis, ut non possit naturalibus viribus omnia illa per totum vitam cursum implere, quam ibi prout potuimus, expediuimus, & ex ibi dictis colligi potest, quid in presenti dicendum sit.

Vnde etiam potest facile expediri secundum punctum supra positum, & simul aliter responderi ad difficultatem de præcepto dilectionis. Dicimus enim, licet homo in puris naturalibus non potuisset solis viribus arbitrij perfecte, & efficaciter Deum finem naturalem super omnia diligere, nihilominus potuisset id facere cum aliquo adiutorio Dei illi statui proportionato, quod (ut verisimiliter credimus) non fuisset Deus denegaturus, non tam per modum gratiæ, quam per modum alicuius naturalis retributionis. Hoc sequitur consequenter ex dictis in capite 28. nam ibi diximus, non defuturum tunc auxilium accommodatum ad seruandam totam legem naturæ longo tempore. Eadem autem est ratio de dilectione Dei super omnia; imò eo ipso, quod ille homo speraret tale adiutorium ad seruanda præcepta, posset absolute id proponere, & consequenter etiam amare, iuxta dicta in fine capitis præcedentis. Deinde si Deus iuuaret tunc ad seruanda omnia præcepta, etiam iuuaret ad vincendas graves tentationes concupiscentiæ, quia regulariter non aliter seruantur præcepta, cur ergo non etiam iuuaret ad sui dilectionem? Prætereà si homo sic conditus, & innocens faceret, quod in se est, diligendo Deum saltem imperfectè, profectò congruentissimum esset, & naturali providentiæ consentaneum, ut Deus aliquod bonum eiusdem ordinis pro tali amore retribueret, & ita absolute fatetur Medina dicta q. 109. art. 2. circa finem §. penult. & art. 3. circa finem ad 5. Nullum autem præmium cogitari potest magis proportionatū illi amorī, quam adiutorium

*Contra
Medin.*

*Ad 1. punctū
huius cap.
huius cap.
huius cap.*

hu 4.

rium ad perficiendum, & cōstanter exequendum illi, quia hoc adiutorium per se non est ordinis supernaturalis, & tūpā vidimus, neq̃ oportere dari per fidem, sed per naturalia media, vel dispositiones illi statui proportionatas. Quæ omnia maxime procedunt de illo homine priusquam peccaret. Veruntamen etiā peccasset, & postea converteretur ad Deum saltem imperfectè, & prout posset, piè credi potest, non fuisse illi defuturum Deum, vel remittendo offensam, vel iuuando ad perfectius diligendum, & se disponendum ad talem remissionem, vt in materia de Pœnit. disp. 3. sect. 7. notauimus, & notauit Medina dicto art. 2. circa finem.

9. *Progreduur ad præceptum de dilectione Dei de se obligare ad absolutum, & efficacem amorem Dei super omnia, posset ab homine constituto in puris naturalibus impleri, non per solas vires naturæ, sed cum aliquo adiutorio Dei modo explicato. Neq̃ hoc excedit statum purorum naturalium, vel illum destruit, nam ille status, vt in lib. 1. dixi, excluderet ordinationem ad finem supernaturalem, & consequenter etiam omnia dona gratiæ supernaturalis excluderet, non tamen esset aliena ab illo statu ornatisima Dei prouidentia, qua & reddit conuenientia premia bene operantibus, sicut reddit supplicia peccantibus, & subuenit indigentibus, præsertim facientibus, quod in se est, & vnicuique ei eamque prouidet iuxta suam capacitatem. Neq̃ n. putandum est, in naturali prouidentia, etiam seclitio ordine gratiæ, non fuisse futurum discrimen inter rationalia, & irrationalia, nā quod Paul. dixit, Nūquid de bobus cura est Deo, vtiq̃ comparatione hominis, verum est, non solum de hominibus per prouidentiam gratiæ gubernatis, sed etiam de illis sub solo ordine prouidentie naturalis, & ordine ad solum finem naturalem constitutis. Quia ad sapientiam, & prouidentiam optimi gubernatoris pertinet, non omnibus eodem modo, sed singulis iuxta vniuscuiusque capacitatem prouidere. Vnde etiam Philosophi cognouerūt, Deum perfectiori modo habere curam hominum, quam brutorum, & inter homines peculiari beniuolentia prosequi colentes se, & honeste viuētes. Igitur intra latitudinem huius prouidentie contineretur adiutorium illud ad diligendum Deum perfectè intra ordinem naturæ, & ad alia media præstata, sine quibus naturalis beatitudo obtineri non posset. Quibus consentanea est illa sententia Arist. i. Ethic. c. 9. Si aliquod aliud Deorum est munus hominibus, eo ipso autem est rationis, & scilicet autem ab ipso ipso dari, & eo magis, quod ceteris humanis bonis est præstabilis.*

CAPVT XXXVII.

Vtrum sit aliquis alius actus virtutis naturalis, seu acquisitæ præter amorem Dei, qui propter difficultatem suam fieri non possit sine gratia in statu naturæ lapsæ?

1. *Hæc quæstio locum non habet in natura integra, nam cum dictum sit, in eo statu potuisse hominē suis viribus diligere Deum autorem naturæ super omnia, & potuisse omnia præcepta naturalia seruare quouis tempore, & omnia peccata contraria vitare; manifestum est, nullum posse signari op̃ virtutis naturalis, quod in eo statu fieri non posset viribus liberi arbitrij, quia extrinsecæ difficultates graues, seu insuperabiles alienæ erāt ab illo statu, difficultas autem intrinseca in nullo actu maior reperiri potest, quam in amore Dei super omnia, & absoluto proposito seruandi omnia præcepta. Statum autem purorum naturalium statui naturæ lapsæ quoad hoc æquiparamus, vt satis ostendimus, & ideo de solo statu naturæ lapsæ in hoc puncto tractamus. Ratio ergo dubitandi esse potest, quia D. Tho. singulariter de solo actu dilectionis Dei super omnia dixit, nō posse fieri ab homine lapsō sine gratia; ergo sentit, hoc esse singulare in illa propter specialem difficultatem eius. Præsertim,*

quia statim in art. 4. & 8. docet, singula præcepta naturalia seruari posse, seu vitari singula peccata illis contraria, licet non omnia collectiue, sine gratia, nullūq̃ excipit, seu quasi supponit exceptionem factā de sola dilectione; ergo exceptio firmat regulam in contrarium, vt propter nullum singularem actum sit necessaria gratia. Accedit tandem, quod in ipso amore difficultas ostenditur tanta difficultas, quæ moralem impossibilitatem inducat, & ratio, qua eadem illam ostendimus, in solo amore super omnia locum habet; ergo signum est, hanc necessitatem propriam esse illius amoris.

In contrarium autem est, quia multi, & graues auctores extendunt hanc necessitatem ad quæcūq̃ opera virtutis medioctrem difficultatem habentia, & præsertim indicant Bellarm. Vega, & alij supra allegati circa victoriam grauium tentationum. Numeratq̃ solent actus sequentes. Primo actus pœnitentiæ, qui sit perfecta detestatio de peccato, præsertim propter Deum, nam hic actus haberi non potest sine gratia, cum sit quædam contritio. Nam etiam attritio, & dolor ex timore non potest sine gratia fieri, vt docet Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 7. & sess. 1. cap. 4. ergo multo minus detestatio ex amore Dei poterit fieri sine gratia. Secundus est actus amoris proximi, quem ex præcepto naturali tenemur diligere, sicut nos ipsos, quod valde difficile est, quia hic amor includit illa duo præcipua, quæcūq̃ vultis, vt faciant vobis homines, hoc facite illis, Matth. 7. & Quod tibi non vis, alteri non facias. Tobie 4. in quibus lex ferè tota posita est, vt Christus dixit: propter quod dixit Paulus ad Roman. 13. Quid ligis proximum, legem impleuit. At verò nemo potest implere legem sine gratia; ergo neq̃ hanc dilectionem habere.

Tertius, & difficilius actus est dilectio inimicorum: nam cum illam commendaret Christus Matth. 5. dicit illam non carituram mercede apud Patrem; significans semper esse actum dignum mercede supernaturali, ac subinde ex gratia. Vnde subitūgit. Si diligatis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne, & ethnici hoc faciunt? quasi dicat, dilectionem amicorum posse ab ethnicis fieri, quia est accommodata naturæ, dilectionem autem inimicorum adeo esse difficilem, vt per naturam fieri non possit, & ideo in ethnicis, & publicanis non inueniri. Vnde Hieronymus sibi dixit, multos imbecillitate sua non sanctorum viribus præceptum illud est. mantus putare illud esse impossibile, quia diligere inimicum plus est, quam humana natura patiatur. Quibus ipse virtute respondet, Christum non impossibile, sed perfectè præcipere: quod exemplis Sanctorum confirmat. Vnde virtute concedit, illud tantum esse possibile per vires sanctorum, quæ sunt vires gratiæ. Amor autem inimicorum moralis, & naturalis est, & cadere potest sub præceptum merè naturale.

Quartum exemplum esse potest de obseruatione continentie, de qua Sapient. 8. dixit Sapient. Sciuit, quodiam aliter non possum conueniens, nisi Deus det, & hoc ipsū erat sapientia, siue cuius esset hoc donum. At continentia moralis actus est, nam de continentia castitatis intellexit illum locum Augustin. lib. de Continent. cap. 17. & epist. 89. q. 2. & epist. 95. & 130. ergo aliquis specialis actus moralis est impossibilis sine gratia. Quin d' augetur hæc difficultas in custodia virginittis, quæ licet non sit sub præcepto, nihilominus est actus moralis, licet bonus, & ex obiecto suo naturalis, & nihilominus haberi non posse sine gratia, significauit Paul. 1. ad Cor. 7. dicens esse donum Dei, & Christus Matt. 19. dicens, Nō omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est, vt ponderauit Augustin. in lib. de Continent. cap. 1. & lib. de Gestis Palæstinis cap. 10. aliās 13. Sexto adiungi potest etiam hic potest professio paupertatis voluntariæ, præcepto, sed sub cōsilio, quæ ratione naturali cognosci potest, & nihilominus fieri potest per naturales vires, nam propter illud dixit Christus Matt. 19. Apud bonos

2. Pars affirmat variè exemplis suadetur.

1. Exempli de actu pœnitentiæ.

2. De actu amandi proximum absolute.

3. De speciali actu amandi inimicos.

4. De custodia virginittis.

5. De speciali custodia voluntariæ paupertatis.

6. De actu quæ est actus naturalis, & moralis, licet non sit sub præcepto, sed sub cōsilio, quæ ratione naturali cognosci potest, & nihilominus fieri potest per naturales vires, nam propter illud dixit Christus Matt. 19. Apud bonos

7. De profu-
sione vita
pro non pec-
cando con-
tra legem
naturalem.

5.
Assertio ge-
neralis bi-
partita.

Vnde probe-
tur posterior,
qua simpli-
titer asse-
renda est.

6.
Discutitur
exemplum
de penitenti-
a in 2. alla-
tum.

Aluar. d. sp.
51. q. 52.
Vazq. tacito
Molina no-
mine 2. di-
sp. 194. c. 4.
n. 20. q. se-
quentib.
Notatio pro
resolutione,
non agitur
presenti de
penitentia,
qua sine sa-
cramento,
vel cum illo
est dispositio
sufficiens ad
gratiam.

nes hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt. Tandem asseritur potest in exemplum actus dandi vitam pro non violando vno præcepto naturali: nã hoc ipsum est consentaneum rationi naturali ac subinde est actus ex suo genere naturalis, & nihilominus fieri nõ potest sine auxilio gratiæ, vt videtur indubitatum.

In hoc puncto breuiter dico, aliquos esse posse actus morales, & ordinis naturalis, qui propter difficultatẽ suam fieri non possint cum pura, & integra honestate morali sine auxilio gratiæ, hanc verò difficultatem semper reduci ad alteram ex duabus supra tractatis, quæ sunt aut difficultas ex grati tentatione proueniens, aut diuturna perseverantia cum vniformitate bene operandi, vel in executione facta, vel obiectiua propolita, vt actu absoluto, & efficaci ametur. Si verò neutrum ex his impedimentis interueniat, non erit necessaria gratia ad aliquem singularem actum naturalem, & moralem bonum, aliquando, vel saltem probeui tempore faciendum. Priorem partem de actu difficili altero ex illis duobus modis probant, quæ suprà de necessitate gratiæ ad vincendam tentationem grauem, & ad diligendum Deum finem naturæ actu perfectò, diximus. Et eam confirmant exempla adducta, vt magis statim declarabimus. Posteriorem verò partem suadent priores rationes dubitandi. Et præterea quia actus naturalis non est per se impossibilis viribus naturæ, sed ex accidenti propter impedimenta occurrentia, vt supra ostensum est, hæc autem impedimenta nulla esse possunt, nisi aut tentationes graues ortæ, vel adiutæ ab inordinata concupiscentia, aut tanta continuitas, & perseverantia bene operandi, vt moraliter excedat vigilantiam, & constantiam humanæ diligentie in corpore mortali, & suis viribus relicto, neq; alia radix huius difficultatis hætenus est ratione inuestigata, aut exemplis ostendi potest. Imò si quis rectè consideret, etiam posterior difficultas, quæ est in diuturna boni operatione, prouenit quodammodo ex tentationibus occurrentibus, quæ vel affectum, vel considerationem ab honestate auertunt, solum est differentia, quod prior difficultas prouenit ex singulari tẽtatione graui, posterior verò potest esse sine huiusmodi tẽtatione graui, licet non contingat sine successione plurium mediocrium, quarum victoria ipsa continuitate grauis, & difficilis redditur. Quæ omnia discurrendo per exempla adducta clariora fient.

Primum erat de actu contritionis, vel attritionis, quem in substantia esse naturalem, si ex naturali motu concipiatur, & ideo viribus naturæ sine auxilio gratiæ fieri posse, multi Theologi docuerunt, vt tractauimus in 4. to. disp. 3. sect. 6. quorum sententiam defendere, & approbare visus est Molina in Concordia q. 14. art. 13. disp. 14. ferè per totam, quem in hac parte acriter moderni impugnauerunt. Veruntamen quia de hoc puncto dixi in citato loco de Penit. sect. 7. & quia non habet nouam difficultatem ad hunc locum pertinentem, breuissimè illud expediam. Primum enim supponimus, non esse sermonem de actu penitentis, qui esse possit sufficiens dispositio ad gratiam, seu (quod perinde est) qui fiat, sicut oportet, ad iustificationem consequendam. Nam de hoc actu certum est, esse ita super naturalem, vt non possit fieri sine auxilio gratiæ, id enim aperte definit Concil. Tridentin. sess. 6. cap. 5. & canon. 3. & sess. 14. cap. 4. & probatum est latè dicta disp. 3. sect. 6. Quod aliqui limitant ad illum actum, qui est sufficiens dispositio ad gratiam extra sacramentum, quæ sola est perfecta contritio. Veruntamen locò verius est, etiam actum penitentis, qui tantum est sufficiens dispositio ad gratiam in sacramento, quam Concilium vocat contritionem imperfectam, & nos vocare possumus attritionem Christianam, haberi non posse ex viribus arbitrij sine speciali Spiritus S. auxilio. Id enim multò magis est consentaneum Concilio Trident. sess. 14. cap. 4. & sequitur ex generali principio, quod nullum opus conducat ad salu-

tem fieri potest sine auxilio gratiæ. Et præterea hoc latè disputatum est, & probatè dict. 4. to. disp. 5. sect. 1. & 2. Quomodo autem hi actus sint super naturales, & an circa eadem obiecta materialia, vel formalia possint fieri aliqui actus naturales sine auxilio gratiæ, tractandum est in libro sequenti. Hæc ergo omnia ad præsentem disputationem non referunt, sed præmittenda necessario fuerunt, ne quis nominibus contritionis, & attritionis confundatur, & ad damandas probabiles, vel etiam veras opiniones moueatur.

In præsentem ergo solum tractandum est de penitentia, seu detestatione peccati, quatenus præcisè est contra legem naturæ, & quatenus ex aliquo modo naturali potest displicere: tunc enim tam materiale, quam formale obiectum naturalis ordinis est. Sic autem communis opinio est dari posse actum naturalem penitentis sine auxilio gratiæ, vt probat in dicto tom. 4. disp. 3. sect. 7. quia non est maior ratio de hoc actu generatim sumpto, vt loquimur, quàm de communibus actibus aliarum virtutum acquisitarum. Et præter antiquiores Scholasticos, qui fortasè in hoc excesserunt, ex modernis id pro comperto habent Caietanus, Soto, Cano, & alij, quos citato loco retuli. In hoc autem ordine naturalis penitentis distingui potest quædam perfecta, & alia imperfecta. Perfecta erit, detestatio absoluta peccati propter Deum summè dilectum, omnis vero alia ex alio motiuo, vel alio inferiori modo concepta, erit imperfecta. Priorem vocant aliqui naturalem contritionem, seu acquisitam vt Soto in 4. d. 17. q. 2. art. 5. & ita etiam videtur loqui Molina suprà. Alij vocant attritionem, vt Scotus, & Caietanus. Sed priores loquuntur per comparationem ad naturalem penitentiam imperfectam, & nomina actuum penitentis infusæ accommodant cum proportionem ad actus penitentis acquisitæ; posteriores autem generaliter vocat attritionem omnem dolorem peccati, qui non formatur charitate infusæ vel habituali, vel actuali, re tamen vera prout ille voces nunc significat dispositiones ad gratiam, actus ille nec contritio est, nec attritio, neq; ita est vocanda simpliciter, sed cum addito naturali, seu acquisita attritionis, quamuis inter doctores, vbi de re constat, non sit de vocibus contendendum.

De hac ergo penitentia perfecta in ordine naturali, si dicendum est, esse actum naturalem, & per se non excedere vires phylicas liberi arbitrij. Hoc faciliè probatur ex dictis de amore, nam hic actus est effectus illius amoris per se necessarius, vt amor sit verus, & efficax, si præcelsit Dei offensam. Vnde licet intentio, & electio finis sunt eiusdem ordinis, & virtutis, ita etiam hic dolor de peccato propter amorẽ Dei est eiusdem ordinis naturalis cum ipso amore, ac proinde per se cadit sub naturalem facultatem voluntatis. Et quoad hoc vera est communis opinio Theologorum de contritione acquisita, seu naturali, si tantum consideretur in ordine ad principium proximum per se, seu physicum: nam de hoc principio ratio facta conuincit. At vero si sermo sit de possibilitate morali, quæ sit etiam in homine lapsò, sic idem sentendum est de hac penitentia, quod de amore naturali. Nam vt sit in suo ordine perfecta, debet includere propositum nunquam amplius offendendi Deum, eius mandata violando, & ideo sine auxilio speciali non potest esse magis absoluta, & efficax, quàm ipse amor, sed ad summum haberi potest cum illa conditione, seu limitatione, propono vitare peccata, quantum in me est, & cetera. Et hoc solum videntur sentire Authores suprà citati, præsertim recentiores, vt Medina, Bannez, atq; etiam Molina.

Aliqui verò, qui impugnat Molina, etiam huiusmodi actum sic limitatum negant fieri posse per vires naturæ, quia impossibile est, quin sit efficax ad obseruanda omnia mandata, & vitandum omne peccatũ, saltem pro illo instanti, quo talis actus fit, vel pro tempore, quo durat ipse, aut virtus eius. Sed hoc nullum incon-

inconueniens est. Quis enim negauit vnquam, posse hominem lapsum per rationem, & liberum arbitrium vitare omne peccatum pro aliquo instanti, aut breui tempore, præsertim, quando nulla grauis tetratio vrget? Quicunque enim bene operatur, quamdiu sic operatur, non peccat; potest autem homo lapsus interdum bene operari per suam libertatem, & consequenter pro tunc non peccare, quid ergo mirum, quod dum quis dolet de peccato propter Deum naturaliter dilectum, necessarium pro tunc non peccet? Nullus ergo negat, quin talis dolor sit efficax ad impediendum peccatum, quamdiu ipse durat. Sed quia hæc efficacia est tantum ad instans, vel ad breue tempus, pro quo talis actus, vel virtus eius durare possit, idem non dicitur simpliciter efficax, neque omnino absolutus, vt satis supra de amore declaratum est.

Et hinc à fortiori constat, poenitentiam ex motiui naturali imperfecto, vel minus perfecto posse fieri viribus naturalibus. Hoc patet rationibus factis, quia si motiuum naturale est, species actus est naturalis, & ex hac parte possibilis physice per vires naturæ: aliunde vero potest esse actus talis, vt in eo propter imperfectionem eius esset moralis difficultas, vel impossibilitas; ergo talis actus erit simpliciter possibilis. Et inductione declaratur, nam potest esse dolor de peccato adulterij, v. g. solum propter turpitudinem, quæ habet contra rationem naturalem, quod motiuum naturale est, & potest asseri eo tempore, quo homo actum non sentiat repugnantiam, nec propensionem ad talem actum; cur ergo non poterit talis actus fieri aliquando per vires liberi arbitrij, sicut potest fieri alius actus moraliter bonus? Neque enim talis actus esset sufficiens dispositio ad gratiam, etiam cum sacramento, quia non esset attritio Christiana, seu ex motiui supernaturali, de qua Concilium loquitur, vt in citato loco explicauimus. Idem à fortiori verum est de dolore minus perfecto ex inferiori motiui, vt si quis dolet de peccato propter infamiam, ægritudinem, vel alia damna inde contracta: nam hic dolor, licet ex obiecto formali videatur inaccessibilis, potest bene moraliter fieri ex honesto fine, idemque est de similibus.

Solum oportet aduerte, etiam in hoc ordine imperfectæ poenitentia naturalis posse esse aliquem actum, qui sit absolutus, & efficax, includatque propositum non violandi amplius legem naturalem, vt hereticus fide humana credens poenas inferni, si illas etiam naturaliter odio habeat, & fugiat ex vi naturalis amoris, quem ad se habet, etiam poterit deestari peccatum ex timore illarum poenarum, quæ detestatio, si esset efficax, includeret absolutum propositum amplius non peccandi. Hunc autem gradum perfectionis, etiam in illa specie, attingere non potest sine auxilio gratiæ, propter ea, quæ supra diximus de amore, non tantum amicitia, sed etiam concupiscentia, eadem enim ratio in præsentis locum habet. Vnde tandem concludimus, nullum actum poenitentia naturalis esse absolute impossibile sine viribus gratiæ, nisi in quo eadem difficultas, quæ in amore Dei naturali, & super omnia inuenitur, propter inclusum propositum non violandi amplius legem naturalem.

Secundum exemplum erat de amore proximi, quod eadem proportionem expediendum erit. Nam dilectio proximi, quædam est supernaturalis, qua tenemur diligere proximum, vt confortem eiusdem beatitudinis supernaturalis, quæ dilectio ad multo plura se extendit, quam dilectio merè naturalis, & ideo certum est, non posse haberi sine auxilio gratiæ, & de illa maxime loquitur Scriptura, & Patres; illa verò dilectio non pertinet ad præsentem disputationem, quia supernaturalis est, vt in sequentibus dicam. Alia verò est dilectio proximi ordinis naturalis, quæ propriè præcipitur lege naturali. Quanquam sit controuersia, an præceptum naturale in rigore obliget ad internum actum dilectionis erga proximum, generatim volendo illi bonum, vel satis sit quandoque

necessitas occurrerit, bene facere proximo, vel illi non nocere, &c. Quidquid verò sit de præcepto, certum est illum actum dilectionis esse possibilem, & honestum: De illo ergo dicimus in primis, actum illum physice possibilem esse per vires liberi arbitrij, quia est in sua entitate, & specie naturalis, & elicitur ex motiui humano proportionato rationi naturali. Deinde dico, hunc amorem sæpe esse non tantum possibilem, sed etiam facilem naturali facultati. Quod non intelligo de amore impudico, vel alia ex causa irrationabili; sed de amore honesto, & rectæ rationi consentaneo. Vt patet in amore inter parentes, & filios, vel inter fratres, aut alios consanguineos, vel de amore inter amicos, de quo etiam Christus loquitur, cum dicit, etiam ethnicos, & publicanos diligere diligentes se Matth. 5. Et similiter dixit Gregor. hom. 27. in Euang. huiusmodi amorem sponte naturæ impendi. Cum ergo natura iuuat, & ratio non repugnet, imò etiam idem dicit, mirum non est, quod possit & naturaliter, & facile haberi, etiam honeste, quia non semper occurrit occasio, vel grauis tentatio, quæ ad excessum, vel defectum in hoc amore inclinet.

Tandem addo, aliquando posse hunc amorem esse tam perfectum, vel difficilem, vt sine auxilio speciali gratiæ haberi non possit. Hoc probant quæ num. 8. & 10. in simili de amore Dei naturali indicata sunt. Nam in primis potest hic amor esse vniuersalis ad proximos, & cum proposito seruandi omnia præcepta naturalia ad illos pertinentia: hoc autem propositum efficax, & absolutum non potest per vires naturæ fieri; ergo nec amor perfectus illud propositum includens, iuxta illud Pauli Rom. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit. Minor probatur, quia non potest homo lapsus suis viribus implere totā legem Decalogi, etiam quoad præcepta secundæ tabulæ præcise, & collectivè sumpta, nam occasiones peccandi sæpius in illis occurrunt, & concupiscentia, & amor sui illis præcipue repugnat. Vnde impossibilitas huius amoris reducitur ad illā, quæ est in amore Dei, præsertim quia amor integer erga proximum vix potest etiam in ordine naturali seruari vel sine amore Dei, vel saltem sine tanto amore ad naturalem honestatem propter se ipsam, vt possit iuuare ad vincendas omnes difficultates, quæ in amore erga proximum occurrunt. In quo etiam considero, in hoc amore sæpe quidem peccari propter defectum, minus diligendo, quam ratio postulet, non raro verò etiam peccari per excessum, & ideo propositum honeste, & cum debita mensura amandi proximum tām perfectionem, & difficultatem includit ex parte obiecti, vt in natura lapsa sine auxilio gratiæ haberi non possit.

Idem dicendum cenfeo de amore inimicorum, de quo tertium exemplum proponebatur. Nam si sit sermo de amore inimicorum in vniuersali cum dicta perfectione volendi ad inimicum seruare omnem dilectionem, & beneficentiam, quam lex naturalis iubet, hic actus includit fere totā difficultatem explicatam in amore proximi, & addit illam, quæ oritur ex inimicitia, & appetitu vindictæ. Qui appetitus, moraliter loquendo, inducit semper tentationem grauem illi amoris contrariam, & ita hæc difficultas ad duo capita supra memorata reuocatur. Si vero loquamur de amore huius, vel illius inimici in particulari, tunc considerare oportet & grauitatem inimicitia, & modum amoris, vt de possibilitate eius possit ferri iudicium. Nam si inimicitia sit leuis, id est, in causa minoris momenti fundata, interdum poterit sine magna difficultate propter rationes humanas, siue honestatis, siue commodi sola libera voluntate deponi: si vero inimicitia sit in graui iniuria fundata, illud erit longe difficilius, & regulariter fieri non potest sine auxilio gratiæ, si fiat propter solam honestatem, quia illa est quædam victoria grauis tentationis, præsertim si amor sit integer, & absolutus, nam si esset solum in aliquo particulari, & leui beneficio

De præcepto amore proximi pronuntiatum.

pronuntiatum.

13.

pronuntiatum; seu vbi dicitur prædictorum.

14.

Expediunt 3. exemplum in num. 3. ad instar præcedentis.

10. pronuntiatum.

11. Expositio poenitentia.

12. Expositio 2. exemplum de amore proximi in eodem num. 2.

ficio, poterit non reputari grauis victoria, sed modica, quæ interdum haberi potest sine speciali auxilio gratiæ. Quæ omnia procedunt de amore inimici ex solo motu naturali, nam si inimicus ametur propter Deum, iam amor erit supernaturalis, & per se ad ordinem gratiæ pertinet, & in illo etiam ordine, propter circumstantiam inimicitie, specialius auxilium postulat. Et de hoc amore inimicorum Scriptura, & Patres præcipue loquuntur.

15. Quartum exemplum erat de continentia, & in eo potest esse sermo, aut de vno, vel altero actu singulari continentie, aut de perpetua obseruantia continentie sine graui peccato contra castitatem, aut de vno singulari actu propoliti absoluti, & efficacia seruandi perpetuam castitatem. De primo nulla est hic noua difficultas: nam hic est quidam actus moraliter bonus, & sequitur regulam aliorum. Nam si occurat occasio eius sine graui tentatione, aut difficultate, fieri poterit talis actus sine speciali auxilio gratiæ; si vero adiungatur grauis tentatio, non poterit. Solum est peculiare in illa materia, quod in ea frequentiores solent esse tentationes, & grauiiores propter internum concupiscentiæ fomitem.

16. Vnde in secundo puncto Augustinus in locis ibi citatis aperte sentit, non posse continentiam illo modo diu seruari sine auxilio gratiæ, & idem habet Prosper contra Collator. cap. 36. quam sententiam etiam moderni authores sequuntur Soto lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 21. Vega lib. 11. in Trident. cap. 20. & q. 12. de Iustificat. & Bellarm. lib. 5. de Grat. & lib. arbitr. cap. 5. & 7. Qui fundantur in loco Sapientie 8. supra relato.

Sed hic locus alias habet expositiones, propter quas non satis probat illam sententiam. Augustinus enim sapientem illum exponit de continentia, non in sola materia castitatis, sed generalius in omni materia, ad quam extenditur concupiscentia, quæ in honoribus, in vinctis summa, & alijs similibus versatur. Vnde includit victoriam totius concupiscentiæ, & fomitis peccati, & obseruantiam omnium præceptorum naturalium saltem secundæ tabulæ, ideoque de tali continentia certissimum est, *netum esse continens, nisi Deus dederit*, quod Sapiens dixit, & de hac continentia exponitur ab Augustino 10. Confession. cap. 29. fienim ait, *Da quod iubes, & iube quod vis. Imperas nobis continentiam, & cum scirem (ait quidam) quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat Sapientia, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur, & redigimur in vnum, a quo in multa defluimus, minus te amas, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Vbi aperte exponit de continentia ab omni inordinato amore creaturarum. Vnde subiungit in c. 30. *Iubes certe, vt contineant a concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum, & ambitione seculi, quod prosequitur per totum caput 31. Et eandem expositionem indicat lib. 4. cont. Iulian. cap. 3. & lib. 2. de Peccator. merit. cap. 5.*

17. Accedit, quod si in rigore verba Sapientis ad literam exponamus, non videtur ibi Sapiens loqui de virtute continentie siue speciali, siue generali, sed de dono conseruandi, & retinendi sapientiam semel adeptam. Continerere enim interdum significat idem, quod abstinere, seu moderatè, ac temperatè agere, aliquando verò significat idem, quod obtinere, & cõpotem fieri rei desideratæ, sicut dicitur Ecclesiast. 6. *Inuestiga illam (scilicet sapientiam) & manifestabitur tibi, & continens factus, ne derelinquas eam.* Et cap. 15. *Qui continens est iustitiam, apprehendet illam.* In hac ergo significatione posteriori videtur loqui Sapiens in alio loco; explicauerat enim, quanto desiderio quæreret sapientiam, dicens, *Circuibam quærens, vt mihi illam assumerem.* Et postea subiungit, *vt scire quia non possum esse continens, vtique eiusdem sapientie, nam de castitate, vel concupiscentia nullus præcesserat sermo. Et verba etiam frequentia hoc declarant, Et hoc ipsum erat Sapientia, scire cuius esset hoc donum, vtique sapientia.* De quo item subiungit

adiisse Dominum ad petendum illud, petitio autem fuit quæ cap. 9. subiungitur. *Da mihi Domine fidem tuarum absinthem sapientiam.* Itaque hic est sine dubio sensus literalis communiter iam receptus, vt ibi notat Lorinus.

Nihilominus tamen sententia ipsa applicata ad donum pudicitie vera est, & fortasse melius comprobatur ex illa oratione Sapientis Ecclesiast. 23. *Aufer a me ventris concupiscentias, & concubitus concupiscentia ne apprehendant me.* Vt illud locum expendit Augustinus lib. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 16. Et ratio est, quia, vt dicebam, materia illa exposita est tentationibus grauius externis, & internis, & valde familiaribus diuturnis, ac frequentibus; ergo ita est obseruari difficilis, vt sine auxilio gratiæ per multum tempus integrè seruari non possit. Veruntamen hoc maximè locum habet in hominibus non coniugatis, nam qui matrimonium contraxerunt, & illo vti facillè possunt, iam habent remedium contra concupiscentiam, non tam resistendo illi, quam ei sine peccato consentiendo, & ideo in illis fortasse contingere potest, vt aliqui possint ex sola honestate naturali castitatem coniugalem conseruare. Nihilominus tamen regulariter, & moraliter loquendo, existimo esse necessarium auxilium gratiæ ad seruandam illibatam castitatem coniugalem, tum corpore, tum etiam mente, quia vix potest contingere, vt in illo etiam statu graues tentationes saltem ad internum desiderium, vel morosam delectationem inclinantes, non occurrant. Et hoc etiam suadent verba Sapientis supra allegata, & verba Pauli 1. ad Corinth. 17. *Vnusquisque proprium donum habet ex Deo, vnus sit alius vero sit, id est, vnus in castitate coniugali, alius in virginali, de hoc enim ibi ad litteram loquebatur. Nec rectè dici potest, ibi donum Dei non significare donum gratiæ, sed vel donum naturæ, vel abstractè quodcunque donum Dei, quia non solet hæc esse phrasis Pauli, neque ita intelligitur à Patribus, sed de dono gratiæ, vt patet ex Augustino lib. de Grat. & liber. arbitr. c. 9. & Prosper contra Collator. cap. 36. Verum est Paulum loqui de castitate, vt à Christianis seruatur propter salutem æternam, sub qua ratione est opus pietatis, & ideo manifestum est, non fieri sine auxilio gratiæ. Veruntamen difficultas, & arduitas ipsius operis suadet, etiam secundo ordine ad vitam æternam, auxilium gratiæ postulare, vt propter puram honestatem naturalem nat.*

Atque ex his facillè expeditur, quod tertio loco positum est de absoluta voluntate, & proposito seruandi perpetuam castitatem. Dicendum est enim tale propositum, si sit in suo ordine perfectum, id est, omnino absolutum, & efficax, non posse haberi sine auxilio speciali, quia in illorum proportionem locum habet ratio facta de amore super omnia, quia in suo obiecto includit aliquid moraliter impossibile, vt patet ex proximè dictis. Atque idem cum proportionem dicendum est de virginitate, nam virginitas quædam perfecta castitas est, & non significat vnum actum particularem, vel limitatum ad obseruantiam virginitatis pro aliquo paruo tempore (hoc enim fieri fortè potest aliquando, sine auxilio speciali) sed includit absolutam virginitatem perpetuam quandam, quæ nec perferatè seruari potest sine auxilio speciali, neque etiam potest efficaciter proponi sine simili, & proportionato adiutorio. Et in hoc sensu loquitur Christus Matt. 19. & Paulus 1. ad Cor. 7. Et hoc modo quintum exemplum expeditur est.

Sextum erat de consilio paupertatis, de quo cum eadem proportionem loquendum est. Nam paupertas voluntaria non significat vnum, vel alium actum particularem, & ad breue tempus limitatum, sed includit perpetuam, & propositum efficax viuendi semper sine proprietate bonorum temporalium. Imò perfecta Euangelica paupertas includit obligationem seruandam talem paupertatem, quæ res est sine dubio valde ardua, & difficilis, & ideo mirum non est, quod sine speciali

tialia auxilio gratiæ fieri non possit. Hæc autem difficultas reducitur ad illam, quæ est in perseverantia bene operandi in quacumq; materia honesta multum repugnante concupiscentiæ, & naturali inclinationi, ac humanæ consuetudini; quæ difficultas per modum vnius obiecti proposita reddit actum efficacis intentionis eius impossibilem moraliter sine auxilio speciali. Est autem hoc longe certius de paupertate, de qua Christus loquebatur Matth. 19. quæ consistit in abrenuntiatione omnium propter Euangelicam perfectionem obtinendam, ad quod sine dubio magni auxilium gratiæ necessarium est, quia est insignis actus pietatis. Quamquam non recte ad hoc inducantur illa verba Christi, *Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibile sunt*, quia Christus non hoc dixit propter observationem paupertatis, sed potius propter diuites, de quibus proxime dixerat, vix posse saluari, & ideo admirantibus discipulis, dixit illam generalem sententiam, vt specialem gratiæ necessitatem ad vitandas occasiones peccandi, quas diuitiæ afferunt, significaret.

21. Vltima obiectio erat de martyrio (vt ita dicam) naturali, id est, de sustinenda morte pro vitando aliquo peccato contra legem naturæ, de quo actu, si re vera fiat propter solam virtutem, & honestatem naturalem, videtur mihi, non posse fieri sine speciali Dei dono, & auxilio; etiam si propter Dei amorem expresse non fiat. Ratio est, quia illa est quædam grauissima tentatio contra bonum virtutis, quæ, vt ostendimus, sine speciali auxilio vinci non potest. Item quia est quædam dilectio, vel Dei, si propter illum expresse fiat, vel saltem honestatis supra omne id, quod illi repugnat, etiam si sit graue malum, multumq; repugnans naturæ; hic autem amor præfertim eo ipso tempore, quo vrget grauis tentatio, excedit vires solius liberi arbitrii, iuxta Patrum doctrinam supra comprobata. Dixi autem, si actus fiat propter solam honestatem, nam si adiungatur aliquod malum, vel temporale motiuum, vt appetitus honoris, vel fame, aut aliquid huiusmodi, interdum sustineri potest mors per vires arbitrii, nam etiam peccando id interdum fit, quia hæc sensibilia obiecta plus mouent ad huiusmodi difficultates superandas, quam pura honestas, vt cum August. in lib. de Continentia in superioribus explicuimus.

C A P V T XXXVIII.

Vtrum homo lapsus, vel in puris naturalibus constitutus naturales virtutes possit suis viribus sine auxilio gratiæ acquirere?

1. OMNIA, quæ in hoc libro hætenus diximus, ad boni operationem, & ad actuale malum euitandum spectant. Vnde superest, vt in hoc capite de virtute permanente, seu habituali, quæ ex actibus generari solet, pauca dicamus. Neque est, quod in præsentia tractemus de homine in natura integra, nam in illo statu de facto homo habuit omnes naturales virtutes per accidens infusas, & ideo per actus, & vires arbitrii postea non acquirerentur, non ex defectu virtutum liberi arbitrii, vel actuum eius, sed quia actus iam tunc procederent ab habitu, & verisimile est, iam perfectas fuisse virtutes, vt per actus non ulterius intenduntur. Est item valde probabile, illas virtutes iuxta convenientem prouidentiam modum pertinuisse ad donum integritatis naturæ, prout in statu innocentie hominibus datum est. Vnde fit consequens, si status ille innocentie duraret, etiam fuisse has virtutes infundendas hominibus, qui ex Adamo non peccante nascerentur.

2. Verum tamen quocumq; modo ponatur homo constitutus in natura integra sine habitibus naturalibus, id est, in statu naturæ lapsæ, vel purorum naturalium, hos enim in his effectibus semper æquiparamus. In quo aliqui negant, posse ab homine lapsa acquiri aliquam veram virtutem moralem, seu naturalem, idq; probant ex Aug. lib. 4. contra Iul. c. 3. vbi ex professo probat, non esse in aliquo veras virtutes, etiam morales, nisi iustus sit. Vnde cum non possit homo esse iustus suis viribus naturalibus, plane sequitur, non posse acquirere veras virtutes solis naturæ viribus. Vnde idem Aug. lib. 1. Retract. c. 3. retractat, quod dixerat 1. de ordine c. 3. Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fuisse, sentiens virtutem sine vera pietate esse non posse. Adducunt etiam D. Th. 1. 2. q. 65. art. 2. & 2. 2. q. 43. art. 7. quibus locis docet, sine charitate nullam esse veram virtutem, etiam moralem, quia nec facit bonum habentem, cum sine charitate sit in peccato, nec facit opus eius bonum, quia actus sine charitate factus nihil prodest, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Immo addunt, etiam in ordine ad finem naturalem actum talis habitus non esse vere bonum, & veræ virtutis, quia non potest ordinari ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

Esse in illa statu naturæ lapsæ, vel purorum naturalium, hos enim in his effectibus semper æquiparamus. In quo aliqui negant, posse ab homine lapsa acquiri aliquam veram virtutem moralem, seu naturalem, idq; probant ex Aug. lib. 4. contra Iul. c. 3. vbi ex professo probat, non esse in aliquo veras virtutes, etiam morales, nisi iustus sit. Vnde cum non possit homo esse iustus suis viribus naturalibus, plane sequitur, non posse acquirere veras virtutes solis naturæ viribus. Vnde idem Aug. lib. 1. Retract. c. 3. retractat, quod dixerat 1. de ordine c. 3. Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fuisse, sentiens virtutem sine vera pietate esse non posse. Adducunt etiam D. Th. 1. 2. q. 65. art. 2. & 2. 2. q. 43. art. 7. quibus locis docet, sine charitate nullam esse veram virtutem, etiam moralem, quia nec facit bonum habentem, cum sine charitate sit in peccato, nec facit opus eius bonum, quia actus sine charitate factus nihil prodest, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Immo addunt, etiam in ordine ad finem naturalem actum talis habitus non esse vere bonum, & veræ virtutis, quia non potest ordinari ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

3. Superest ergo dubium propositum de homine in statu naturæ lapsæ, vel purorum naturalium, hos enim in his effectibus semper æquiparamus. In quo aliqui negant, posse ab homine lapsa acquiri aliquam veram virtutem moralem, seu naturalem, idq; probant ex Aug. lib. 4. contra Iul. c. 3. vbi ex professo probat, non esse in aliquo veras virtutes, etiam morales, nisi iustus sit. Vnde cum non possit homo esse iustus suis viribus naturalibus, plane sequitur, non posse acquirere veras virtutes solis naturæ viribus. Vnde idem Aug. lib. 1. Retract. c. 3. retractat, quod dixerat 1. de ordine c. 3. Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fuisse, sentiens virtutem sine vera pietate esse non posse. Adducunt etiam D. Th. 1. 2. q. 65. art. 2. & 2. 2. q. 43. art. 7. quibus locis docet, sine charitate nullam esse veram virtutem, etiam moralem, quia nec facit bonum habentem, cum sine charitate sit in peccato, nec facit opus eius bonum, quia actus sine charitate factus nihil prodest, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Immo addunt, etiam in ordine ad finem naturalem actum talis habitus non esse vere bonum, & veræ virtutis, quia non potest ordinari ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

4. Sed in his probationibus manifeste committitur æquiocatio, de qua supra dicebam, vel controuersia reducitur ad quætionem solam de modo loquendi. Notum est enim, charitatem more Theologico loquendo, id est, in ordine ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

Id probatur.

Cōfirmatur.

3. De homine lapsa, vel in puris constitutus, non potest acquirere virtutes morales, nisi iustus sit.

4. Suadetur ut D. Aug. Thom.

4. Iudicium præcedentis opinionis per distinctionem virtutis moralis Christi, vel Philosophi loquendo, id est, in ordine ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

quando, esse formam virtutum etiam acquisitarum, ut virtutes Christianæ (ut sic dicam) efficiantur, & apta principia operum conducentium ad vitam eternam. Vnde loquendo in hoc sensu de esse virtutis Christianæ, seu quoad statum meriti, nullus catholicus unquam dixit, veras virtutes morales posse acquiri sine gratia, sed quia Pelagius hoc dixit, nam & charitatem ipsam, & omnia principia merendi, putavit esse naturalia, ideo August. in sensu contrario dixit, in peccatoribus, vel infidelibus non esse veras virtutes, Paulus autem proprius, & rigorosius dixit, non prodesse. De hoc ergo non est controuersia, nam in his virtutibus prout charitate formatis oportet duo distinguere. Vnum est realis habitus moralis virtutis, qui est qualitas quædam ordinis naturalis independens in suo esse reali, & intrinseco à charitate, & ex suo obiecto essentialiter honestus, atque ita in suo ordine essentialiter virtus acquisita. Aliud est relatio illa, vel potius denominatio, quæ illi adiungitur ex coniunctione ad charitatem. Quantum ergo ad hoc secundum, clarum est, neque posse obtineri sine auxilio gratiæ, neque posse permanere sine habituali gratia, & charitate, ac proinde virtutes acquisitas non posse secundum hanc rationem virtutis inueniri in homine existente in peccato mortali. Neque de hoc est in re dissensio inter Theologos, licet in eo esse soleat, quod multi negant, denominationem illam, quam virtutes acquisitæ accipiunt ex coniunctione ad charitatem, quidquam referre ad esse virtutis earum, quod fortasse ad modum loquendi tantum pertinet.

1. *Assertio.*
Virtus moralis Christiana, nec obtinetur, nec retinetur, nisi per gratiam.

5.
2. *Assertio.*
Virtus moralis Philosophica semel acquisita retinetur, absque speciali auxilio.

Punctum ergo præsens est de primo, id est, de virtutibus moralibus acquisitis secundum esse reale, & intrinsecum earum. Nam de illis ita spectatis, certissimum est, posse manere sine gratia habituali, & charitate. Nam si quis iustus habens has virtutes, mortaliter peccet, non amittit illas, quantum ad intrinsecum esse earum, ut est constans apud omnes, quia habitus acquisitus non amittitur per vnum actum contrarium. Vnde necesse est, ut etiam maneant in suo esse essentiali specifico, quia hoc esse est inseparabile à quacunque entitate, dum manet. At vero extra vitale esse, habent illi habitus quod sint virtutes Philosophicæ (ut sic dicam) seu mere naturales, quia secundum illud inclinant ad bonum honestum, ut honestum est, & usus illorum habituum ita est bonus, ut nemo possit illis male uti. Vnde etiam necessario faciunt bonum habentem in suo ordine, & gradu, quia non est de ratione virtutis, ut faciat habentem sanctum, aut simpliciter bonum in omni genere, sed ut faciat bonum in sua specie, & ordine, id est, temperantia facit bonum, id est, temperatum, iustitia iustum, & sic de alijs. Neque repugnat, aliquem esse sic moraliter bonum in habitu eo tempore, quo est iniustus, & in peccato mortali. Imo etiam potest esse bonus in actu, bene operando ex habitu virtutis, & consentaneè ad finem ultimum naturalem, ut in superioribus explicatum est. De virtutibus ergo sic acquisitis est difficultas, an possint acquiri sine gratia, & sine auxilio gratiæ.

6.
De eiusdem Philosophicæ virtutis acquisitione opinio Marfilii bipartita

In hoc ergo puncto Marfilius in 2. q. vigesima, art. 3. conclus. 5. sentit, has virtutes posse acquiri sine gratia habituali, non vero sine aliqua gratia gratis data. Priorem partem probat, quia gentiles acquisierunt has virtutes, cum tamen nec gratiam, nec fidem habuerint. Antecedens probat testimonio Hieronymi in epist. ad Demetriad. dicentis, Multos Philosophorum audimus, & legimus, & vidimus ipsos castos, patientes, benignos, modestos, liberales, abstinentes, iustitia amatores, non minus, quam sapientia. Vnde quæso, hominibus à Deo alienis ista, quæ Deo placent? Ab hominibus ergo à Deo alienis, ac subinde gratia eius carentibus virtutes istæ acquiruntur. Posteriorem vero partem probat ex principijs supra positis, quod homo lapsus non potest sine auxilio gratiæ resistere temptationibus occur-

rentibus, nec constanter bene operari, supponit autem hoc esse necessarium ad acquirendos habitus.

Si autem vera sunt, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, hæc duo inter se pugnant, saltem de facto, & secundum ordinariam providentiam. Nam hoc modo diximus, gratiam habitualement esse necessariam ad constanter bene operandum in moralibus virtutibus, quia licet hoc fieri possit per solum actuale auxilium speciale, illud de facto non datur, nisi hominibus iustis, & Deo gratis. Ergo si ad virtutum habitus acquirendos necessarius est ille modus bene operandi constanter, & vniuersaliter, sicut non possunt virtutes sine speciali auxilio acquiri, ita neque sine gratia habituali. Præterea nihil est, quod nos cogat ad dicendum gentiles habuisse veras virtutes morales, etiam secundum esse virtutis habitibus intrinsecum. Nam testimonium illud, quod ex Hieronymo citatur, re vera non est Hieronymi, sed Pelagij, supra enim ostendimus epistolam illam esse Pelagij. Potuisset etiam Marfilius eandem contra secundam partem suæ assertionis allegare: nam possit illa verba. Vnde quæso, hominibus alienis à Deo ista, quæ Deo placent? subiungere. Vnde autem illis bona, nisi de naturæ bono? Ecce, non Deo specialiter auxilianti, sed naturæ tantum illas virtutes tribuit. Vnde inferius ait. Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales à Deo facti sunt, vide, quid Christiani facere possint, quorum in melius per Christum vita, & natura instructa est, & qui dum quod, gratia iuvantur auxilio. In quibus verbis totus error Pelagij latet. Nam in primis, cum ait, sine Deo ostendisse gentiles, quales à Deo facti essent, omne auxilium Dei excludit, imo & omnem Dei concursum negare videtur, sed naturam semel conditam, & conservatam per se ita operari. Deinde tantum Christianos sentit iuvare à gratia ad virtutes acquirendas. Neque mirum, quia cum non aliam gratiam, nisi doctrinam, promissiones, & exempla fateretur, consequenter dixit, solos Christianos illa gratia iuvare, & illam etiam non ut necessariam ad virtutes acquirendas, sed ut vitæ agnoscebatur, ideoque sine illo auxilio illas virtutes in Philosophis prædicabat, & extollebat. Potuisset ergo Marfilius ex his posterioribus verbis suspicatum habere prius testimonium. Nam licet Philosophi aliqui exteriora opera harum virtutum exercuisse videantur, non inde fit, veras virtutes morales habuisse, nam verisimilius est, non ex pura intentione virtutis, & honestatis, sed vel ex aliqua humana cupiditate honoris, aut gloriæ vanæ, vel propter aliquam temporalem commoditatem ita vixisse. Nam, ut supra ostendimus, moralis operatio vndique bona difficilis est, & raro sine gratia habetur; ergo verisimile non est, in hominibus impijs illam exterioris vitæ moderationem ex pura intentione virtutis fuisse profectam, prout necessarium esset ad acquirendas veras morales virtutes.

Ex hoc ergo principio recte colligi videtur, virtutes etiam morales naturalis ordinis non posse acquiri, nisi ex gratiæ auxilio, ita speciali, ut non detur nisi iustis, & gratiam habitualement habentibus. Duo autem possunt huic resolutioni ob stare. Vnum est, quia diximus, has virtutes posse esse simul cum peccato mortali, ac subinde sine gratia habituali; ergo sine illa etiam poterunt acquiri. Aliud est, quia hæc virtutes generantur per actus, sed sine gratia habituali, imo & sine auxilio speciali potest homo facere actus istarum virtutum: ergo potest etiam acquirere habitus, vel aliquos, vel etiam omnes, quia omnium virtutum actus possunt per liberum arbitrium fieri. Sed illud prius facile soluitur, nam difficilius isti habitus acquiruntur, quam conferuntur, acquiruntur enim per actus, difficultas autem virtutis est in actuali operatione, & ideo ad illam difficultatē vincendam, est necessarium auxilium gratiæ. Postquam autem habitus est acquisitus, iam non pender in con-

7.
Rejicitur de
causis peccatorum.

Pro
est
dilectus
tur
ra
Prin
sunt

Dilectus

8.
Assertio de
ordinis naturæ
virtutis respo
dendi ratio
1. Obstat.

2. Obstat.

Solutio 1.

Servat.

seruari a precedentibus actibus, & consequenter neque ab actuali influxu gratiæ, sed solum a generali influxu Dei vt autem, huius naturæ. Et ideo postquam homo lapsus cum Dei auxilio has virtutes acquisiuit, quamuis mortaliter peccet, eas retinet, quia Deus propter peccatum non negat generalem influxum ad earum conseruationem necessarium. Addendum vero est, vt hæc virtutes in perfectione sua conseruentur longo tempore, necessarium esse, intra breue tempus ad statum gratiæ redire, & a Deo specialiter adiuuari, quia isti habitus per contrarios actus corrumpuntur, & hactenus in statu peccati, si diuturnus sit, facile multiplicentur, & ideo necesse est, vt in eo statu paulatim corrumpantur.

Vt vero ad posteriorem obiectionem respondeamus, tria in habitibus harum virtutum distinguere oportet, primum est substantia ipsius habitus, seu initium, & fundamentum eius, secundum est status intrinsecus ipsius habitus, qui necessarius est, vt nomen virtutis in suo ordine mereatur, qui consistit in intentione sufficiente ex parte subiecti, & simili extensione ex parte materiæ, vt circa totam illam faciem reddat habentem: tertium est status extrinsecus, per ordinem ad alias virtutes eiusdem ordinis. Qui status distinctus quidem est ab illo, quem supra dicebamus, habere hos habitus per coniunctionem ad charitatem: nam hæc qualiscunque perfectio ad ordinem supernaturalem pertinet; hæc autem status, de quo modo loquimur, intra ordinem naturalem acquiritur virtutum continetur, & in hoc consistit, vt vna virtus sit cum alijs connexa. Quem statum aliqui putant esse ita necessarium ad denominationem virtutis, vt sine illo censent, non mereri nomen virtutis simpliciter, etiam philosophicè, ac pure moraliter loquendo, quod sensisse videtur D. Thomas 1. 2. quæst. 65. articulo 1. Alij vero id negant, dicuntque solum requiri hunc statum ad extrinsecam perfectionem virtutis. Quæ dissensio fortasse solum est in modo loquendi, & in præsentiarum est necessaria.

Nam quod ad rem pertinet, negari non potest, quin virtutes connexæ, id est, simul in eodem homine existentes frequenter sese mutuo iuuare possint, ita vt in multis occasionibus, quælibet illarum facile, & prompte operetur propter alterius consortium, quod non ita facile præstare posset quælibet illarum virtutum, si solitaria esset. Item cum omnes virtutes morales voluntatis pendeant a prudentia, ratione illius maxime est necessaria hæc connexio, quia iudicium prudentiæ in materia vnius virtutis pendet sepe ex materia alterius virtutis, & ita oportet habere rectum affectum circa vtroque ad vniuersumque electionem dirigendam.

Loquendo ergo de habitu virtutis primo modo præcise spectato, concludit obiectio, posse entitatem habitus (vt sic dicam) acquiri sine speciali auxilio gratiæ. Quia auxilium solum requiri potest, vt fiat actus, nam quod actus semel factus faciat habitum, non est opus gratiæ, sed naturæ, quia neque effectio illa est libera, sed necessaria supposito actu, nec ille effectus transcendit naturalem actiuitatem actus. At vero ad efficiendum actum moraliter bonum non est necessaria gratia, vt diximus; ergo neque ad acquirendum habitum quoad entitatem, & essentiam eius. Hæc consequentia euidentior est iuxta opinionem asserentem per primum actum acquiri habitum, nam si id verum est, etiam infidelis, vel peccator faciens vnum actum virtutis moralis sine gratia, acquireret habitum eius, in quo erit essentia, & species virtutis. Veruntamen etiam si quis contendat requiri plures actus ad productionem habitus, idem dicendum erit, quia non est verisimile, plures actus requiri, quam possint per vires naturæ fieri in breui tempore. Hinc vero solum habemus, posse acquiri per vires naturæ habitum virtutis in statu valde imperfecto, in quo habitus a Philosophis vocatur po-

Pars I.

tius dispositio, quam habitus, quia est facile amissibilis, & ita habet modum dispositionis potius, quam habitus. Quod maxime verum est in homine auxilio gratiæ destituito, quia facile multiplicabit contrarios actus, quibus illa dispositio obruatur, vel deleatur.

Vnde dicimus vltimus, habitum virtutis naturalis in perfecto statu intrinseco constitutum moraliter acquiri non posse sine auxilio gratiæ. Probatur in primis, quia ad hunc statum requiritur, quod habitus sit valde intensus, & radicans, quo modo non acquiritur, nisi per frequentiam actuum, qui & in intentione crescant, & sine interruptione contrariorum actuum fiant, hoc autem moraliter non contingit in aliqua virtute sine adiutorio gratiæ, propter impedimenta lapsæ naturæ, & tentationes occurrentes, vt experientia ipsa docet, & sepe declaratum est. Similis ratio sumitur ex perfectione extensiva: nam perfecta virtus debet dare promptitudinem in tota sua materia, vel in maiori parte eius, & præsertim in materia ardua, & difficili, quæ perfectio habitus acquirenda est per actus, non potest autem liberum arbitrium suis viribus in tota illa materia constanter studiosè operari, cum non possit grauem tentationem vincere: ergo neque potest virtutem aliquam in eo statu acquirere sine auxilio gratiæ.

Ethinc à fortiori concluditur, non posse hominem acquirere virtutem aliquam in statu perfecto, secundum rationem extrinsecam prouenientem ex connexionem virtutum. Probatur primo, quia hic status supponit priorem: ergo si prior non comparatur sine viribus gratiæ, multo minus hic posterior. Deinde hic status postulat acquisitionem omnium virtutum moralium collectivè, ita vt simul habeantur omnes, & singulæ in statu intrinsece perfectionis: sed non est minus impossibile acquirere omnes virtutes simul, quam implere integre totam legem naturæ, quia acquisitio omnium virtutum non fit sine magno, & diuturno vsu bene operandi sine defectu in materijs omnium virtutum: ergo status ille, seu connexio virtutum sine auxilijs gratiæ acquiri non potest. Et in his duobus vltimis punctis errauit Pelagius in dicta gij. epistol. ad Demetriad. vbi postquam de Philosophis dixit, *Vidimus castos, patientes, &c.* subdit, *Cum omnia, quæ dixi, vel omnia in vno, vel singula in singulis haberi videamus, cum omnium natura vna sit, exemplo suo inuicem sibi ostendunt, omnia in omnibus esse posse.* Nam in primis gratis fingit, aliquem Philosophum habuisse omnes virtutes simul, vel singulas habuisse singulas, quia neque vnum habuisse vnam in statu intrinseco, & vero esse virtutis, potest cum fundamento affirmari. Deinde licet ita esset, quod aliquis habuisset omnes, vel singuli singulas; immerito hoc tribueretur soli naturæ, quia potuisset Deus alicui, vel aliquibus iuxta occultas rationes prouidentie suæ, auxilium ad id præstare, quod ita credendum est, si exemplum admittatur, vt bene Marilius docuit.

Tandem aduerto, quod sicut per coniunctionem ad charitatem insusam censentur virtutes omnes peculiarem statum virtutis acquirere per quandam respectum ad finem vltimum supernaturalem, ita etiam considerando virtutes acquisitas in ordine ad puram naturam, si coniunctam etiam habeant dilectionem Dei naturalem super omnia, inde censeri posse habituras peculiarem statum virtutis moraliter nobiliorem, & diuersæ rationis ab eo, quem per mutuam connexionem acquirunt. Vnde quia homo lapsus, vel in puris naturalibus non potest diligere Deum super omnia suis viribus, inde etiam fit, vt non possit acquirere virtutes in hoc statu sic perfecto. Verum est tamen quoad hoc non omnino esse æqualem rationem inter amorem naturalem, & charitatem, nam homo virtute charitatis destitutus nullo modo diligit Deum vt finem supernaturalem, neque amore elicto, neque innato, homo autem in natura pura spectatus, etiam si non eliciat amorem super omnia

11. Progredditur solutio 2. obiectio, & probatur assertio 3. iuxta statum intrinsecum virtutis.

12. Item iuxta statum extrinsecum.

13. Virtutum naturalium societas ab amore naturali quodammodo eleuatur.

Duplex discrimin in hac parte ab amore super naturali.

Hh 2

omnia, neque eius habitum acquirat, nihilominus diligit Deum ut authorem nature super omnia amore innato, id est, naturali pondere voluntatis. Et hoc satis est, ut quacunq; ratione virtutes morales in homine puro simul existant, siue per accidens infusæ, siue cum speciali Dei adiutorio acquisite, etiam si nullus habitus amoris Dei adiungatur, vel actus elicitus supponatur, habeant perfectum statum virtutis, etiam per relationem ad vltimum finem naturalem, quia præterquam quod ipsemet virtutes naturaliter tendunt ad eundem finem, sicut de earum actibus supra diximus, etiam ipsa voluntas est naturaliter propensa ad referendas omnes illas in eundem finem vltimum. Atq; hoc satis est ad dictum statum virtutis, præsertim si talis persona non sit in statu peccati: nam si macula mortalis culpæ interueniat, quodammodo deordinat, & consequenter destruitur videtur illum statum virtutis. Quanquam & hoc etiam magis sit secundum moralem considerationem, quam secundum rationem physicam, si per

culpam habitus virtutum realiter non minuantur. Est et alia differentia inter amorem Dei supernaturalem, & naturalem, & quod homo viribus suis nullo modo potest diligere super omnia Deum ut supernaturalem finem nec perfecte, nec imperfecte, potest autem diligere super omnia Deum ut finem naturalem, amore etiam elicitio, saltem imperfecto, & inefficaci, & aliquam conditionem includente. Ille autem satis est, ut quandiu durat ipse, vel virtus eius, reliquæ omnes virtutes in eundem finem vltimum referantur. Et ita ex hac parte non est simpliciter necessarium speciale auxilium gratiæ ad hoc qualecunq; esse virtutis, seu perfectiorem statum eius. Quamuis, ut hic status sit magis stabilis, & perfectiori modo acquisitus per proprium actum ipsius hominis, illud peculiare auxilium necessarium sit, quod ad amandum simpliciter, ac perfecte super omnia Deum authorem naturalem in hoc statu, & in puris naturalibus postulatur.

FINIS LIBRI PRIMI.

INDEX CAPITVM
LIBRI SECVNDI.

De necessitate gratiæ ad actus diuini ordinis eliciendos, seruanda supernaturalia præcepta, & peccata illis contraria vitanda.

- Cap. I.  *TRVM gratia diuina reuelationis ad Deum in hac vita cognoscendum, sicut ad salutem oportet, fuerit necessaria?*
- Cap. II.  *Trum ad credendum reuelatis specialis gratia Dei sit necessaria?*
- Cap. III. *Trum ad initium fidei sit necessaria gratia?*
- Cap. IV. *An actus fidei sit in se, & in substantia supernaturalis: & tractatur prima sententia.*
- Cap. V. *Actum fidei, & voluntatem credendi esse actus, quoad substantiam supernaturales.*
- Cap. VI. *Actum fidei non esse tantum supernaturalem in suo fieri, sed in suo etiam esse.*
- Cap. VII. *Actum fidei non esse supernaturalem ex modo accidentali actus, solum extrinsece illum denominante.*
- Cap. VIII. *Actum fidei non esse supernaturalem ex accidentali modo intrinseco, seu illi inherente, & vera assertio concluditur.*
- Cap. IX. *Fundamentis prioris sententia satis fit.*
- Cap. X. *Trum possit homo assentiri mysterijs supernaturalibus reuelatis à Deo, aliquo naturali assensu, sine auxilio speciali gratiæ?*
- Cap. XI. *Trum fides aliqua, quæ idem motuum credendi, eandemq; rationem formalem obiecti habeat cum fide infusa, possit haberi ex viribus nature sine auxilio gratiæ?*
- Cap. XII. *Trum ad sperandum, sicut oportet, diuinas promissiones, gratiæ auxilium requiratur, & quale, quare ratione necessarium sit?*
- Cap. XIII. *Trum ad amandum Deum amore concupiscentiæ, ut est summum bonum, & commodum hominis amanti, sit auxilium gratiæ necessarium?*

Cap. XIV.