

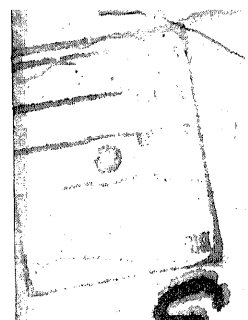
g-a-g-1

№	2
№	3
№	92

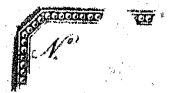
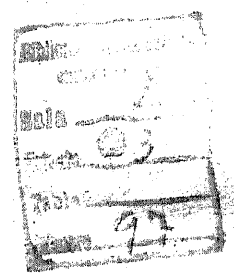
№

3
22-33

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34



9-a-9-1



22-33

Del Regio de la Corte de S. M. de Granada
R. MIC. P. IOANNIS

A S. THOMA

ORD. PRÆDICATORVM,
DOCTORIS THEOLOGICI,
IN COMPLVTENSI ACADEMIA PROFESSORIS PRIMARIJ,
Supremi fidei Cenforis, & tandem PHILIPPI IV. Magni Hispaniarum
Regis à Confessionibus.

CVRSVS THEOLOGICI

In Primam Partem D. Thomæ.
TOMVS SECVNDVS.

A QVÆSTIONE DECIMA QVINTA
usque ad vigesimam septimam.

Editio vltima ab innumeris expurgata mendis, & amplissimis Indicibus illustrata.



LVGDVNI,

Sumptibus PHILIPPI BORDE, LAVRENTII ARNAVD,
PETRI BORDE, & GVILIELMI BARBIER.

M DC. LXIII.
CVM PRIVILEGIO REGIS.



CATHOLICO LECTORI.



INCHOATVM Theologiæ nostræ cursum (utinam secundo aspirantis Numinis vento placidum) secunda hac navigatione super primam D. Thomæ partem absolvimus. Quæ difficultates in illa, quæ pericula superanda sint, qui leget, intelliget: nos enim sub aquis tam vehementibus non gemere tantum (quod & magnis viris, ipsisque etiam gigantibus euenire, Scriptura diuina testatur) sed ^{Iob. 26.} & opprimi ac pene mergi non diffitemur, cum à spiritu procellæ exaltati fluctus ascendunt vsque ad cælos, & descendunt vsque ad abyssos, vt in tanto disputationum fragore, & illidentium vndarum mole, omnis sapientia nostra (si tamen nostra) planè deuorata sit. Tu ergo, quisquis es, ^{Psalm. 106.} Lector, si ad hæc dignaris attendere, non quæ nostra sunt videas, sed si fortè aliqua altioris ac sapientioris gubernatoris delineata calamo arrideant, & quæ in recondito ac profundo Angelici Doctoris sensu conquiescunt, illa hauri, illis frui, ille tibi tramitem aperiat, viamque demonstret, à qua penè nullus deuiat, qui non aberret, ipso Innocentio VI. summo Pontifice prædicante, *quod, qui eius doctrinam impugnaverit, semper fuit de veritate suspectus.* Non ait, qui crebrius, qui frequentius, qui continuò impugnaverit, reddetur de veritate suspectus, sed potius quòd semper erit de veritate suspectus qui eum impugnaverit; quasi vel vnica contra veram D. Thomæ mentem impugnatione, perpetua de veritatis suspitione accumulatur damnatio. Nos verò tali ac tanto duce freti, restauramus aciem, certamen repetimus. Nostrum est Salomonem hunc nostrum, non solùm in sapientiæ lectulo quiescentem ambire, sed procedentem ad bella, sed in castris agentem perpetuo militiæ sacramento comitari. Si turpe est cingulo, ac iuramento militari astrictum, vel pedem à sui ducis vexillo retrahere, cur ignauiæ, seruilique, ac non potius ingenuæ menti deputabitur in literaria militia suo astringi ductori, & tot hostium triumphatori vexillo, Angelico præceptori irrefragabiliter adherere? Quasi minoris aut leuioris periculi sit in sapientiæ castris ductore destitui, quàm inter hostiles acies sine duce militare. Non ergo nostræ nos constantiæ pudeat, nec pertinaciæ deputemus, quod summæ est prudentiæ, & necessariæ disciplinæ. Nec erubescimus iam vestris oculis

ac menti (ô Lector) rudia hæc, & insipida nostra intimare. Magis meminisse oportet, inter militares æstus, & castrorum puluerem, non delicata quæri debere, sed fortia. Diuitem illum tabernaculi sacri apparatus, tanta auri, gemmarumque varietate splendentem, opertoria cilicina, & ianthinæ rubricatæque arietum pelles defendebant atque seruabant.

Exodi. 25.

Inter tabernacula Cedar peregrinantur Salomonis nostri diuitiæ. Oportet & pelles offerre, quibus tam pretiosa totius doctrinæ, & veritatis supellex contegatur; vt iam non formosam tantum Sponsæ faciem, sed & nostris forsitan ruditatibus nigram, non repellere ac fastidire, sed suscipere, sed fouere digneris; quia etsi hæc quæ in templo Dei offerimus fusca atque indecora videantur, vt pote non aurum exhibentes aut purpuram, sed caprarum pilos, & horrentia saga, quæ Solis ardoribus exusta haud gratum oculis referant colorem, tamen pugnæ ac laborioso certamini necessaria forsitan videbuntur tanquam tabernacula Cedar, & tanquam pelles Salomonis. Denique quod à nobis erratum, quod minus attentè dictum inueneris, de tuo supple, humanissime Lector, quia tuis hæc nostra seruitutibus dedicamus. Nec te magni Athanasij verbis interpellare confundimur in epistola ad Serapionem, de Spiritu S. *Paucis scripsi, & tuæ pietati transmisi, plurimum te exhortans, vt in istis legendis, quædam emendes; & tibi imbecillior est dictio, veniam dones.* Vale.

Cant. 2.



CENSURA

CENSURA R. ADMODVM P. Fr. CHRYSOSTOMI.
*Cabero, Ordinis Cisterciensis, Sacræ Theologiæ Magistri, & in
 Complutensi Academia Philosophiæ moralis publici Professoris.*



OMVS Secundus Theologici cursus à sapientissimo P. Mag. Fr. Ioanne à S. Thoma, vespertinæ Cathedræ Theologiæ Sacræ moderator insigni, bellè concinnatus, argutèque compositus, & mandato perillustri Complutensis curiæ Vicarij mihi commissus: opus est auctoritate graue, stilo dulce, methodo formosum, Augustini doctrina refertum, fidei consonum, moribus minimè contrarium, omnibusque numeris absolutum, & (vt vno verbo dicam) spiritu Thomistarum elaboratum, quos epistola 77. mellifluus ille Doctor, decius ore melle dulcior flebat oratio, his videtur depinxisse verbis. *Non querimus pugnas verborum, non ites quoque iuxta Apostolicam doctrinam, 1. ad Timotheum, 2. emitamus. Patrum tantum opponimus sententias, ac verba proferimus, & non nostra: nec enim sapientiores sumus quam patres nostri.* Id Bernardus: hæc Thomistæ; ista hic author, qui suos prælo mandaturus libros ad Thomisticum fontem prostratus, Angelicam doctrinam exhaurire videtur cursu isto, quasi vno haustu bibant, bibant è fonte huiusmodi Theologi, solum qui huius sapientiæ salutaris aquam degustantes iudicent, ac approbent, sed pro dolor! *Quidam prius iudicant* (ait Bernardus epistola 192. & postea probant, ego de potione vtrum dulcis sit, an amara, ante gustum non iudicabo. Verè dulcis ac salutaris est hæc doctrina, digna profectò, vt probetur, approbetur, typisque excudatur. In Collegio Complutensi Diui Bernardi die 20. Iulij anno 1639.

M. FR. CHRYSOSTOMVS CABERO.

Censura R. admodum P. Fr. Gasparis de la Fuente Ordinis Minorum
 Lectoris Theologiæ Iubilati, & in religiosissimo Conuentu
 S. Didaci Compluti Guardiani.

HVC secundum totum Cursus Theologici attentè perlegi, nihil inueni dissonum, immò totum consonum pietati, & ardentissimo Religionis zelo Sanctissimi Parentis nostri Dominici, inrefragibilique doctrina, & quasi cælitus datæ Angelici Præceptoris, quam mira dexteritate tuetur, nec minori claritate perlustrat; & vt paucioribus dicam, vidi stellam in conspectu Solis resurgentem, nec minus est, vidi opus Sapientissimo, nec non & Religiosissimo Patre Magistro Fratre Ioanne à S. Thoma dignum. Quare petitam facultatem dignissimè promeretur. In hoc conuentu Minorum Complutensi S. Didaci, die duodecima Iulij anno 1639.

FR. GASPARE DE LA FUENTE.

SVMMA PRIVILEGII REGIS CHRISTIANISSIMI.

LVBOVICVS XIV. Dei gratiâ Galliarum & Navarræ Rex Christianissimus, singulari Priuilegio sanxit, ne quis per vniuersos Regnorum suorum fines, intra nouem annos, à die finitæ Editionis computandos, Imprimat, seu typis excudendum curet, & vanale habeat opus, quod inscribitur. *R. P. Ioannis de Sancto Thoma Ord. Prædicator. Cursus Philosophicus & Theologicus,* præter Petrum Rigaud Bibliopolam Lugdunensem, aut illos, quibus ipsemet concesserit. Prohibuit insuper eadem auctoritate Regiâ omnibus suis subditis, idemmet opus extra Regni sui limites imprimendum curare, vel quempiam, vbi-cumque fuerit, ad id agendum impellere, ac instigare, sine consensu dicti Petri Rigaud. Idque omne sub confiscatione Librorum, aliisque pœnis originali diplomate contra delinquentes expressis. Dabatur Parisiis 12. Martij 1655.

Ex mandato Regis.

Signatum,

MOREL.

Registré sur le Livre de la Communauté, le 19. Mars 1655. conformément à l'Arrest du Parlement du 9. Avril 1653.

Signé BALLARD Scindicq.

Ledit Pierre Rigaud a transporté son droit du susdit Priuilege à Estienne Michallet, qui en a fait cession à Philippes Borde & Compagnie, comme apert par les Actes entre-eux passez.

Peracta hæc Editio die 20. February 1663.

APPROBATIO.

CVRSUM tum Theologicum cum Philosophicum R. Patr. Ioannis à S. Thoma Philippi I V. Magni Hispaniarum Regis à confessionibus. Ego infra scriptus Doctor Theologus Parisiensis accuratè & non sine magna animi voluptate perlegi, nihilque nec minimum apicem orthodoxæ fidei aduersantem offendi, imò nihil quod Sanctorum Patrum doctrinam non redoleat. Sed potissimum Doctoris Angelici mentem sic exprimit, vt S. Thomam Aquinatem, in Ioannem à Sancto Thoma seu quantum ad profunditatem doctrinæ, seu quantum ad perspicuitatem quodammodo transfusam existimate cogamur. Quamobrem vt publicæ consulatur vtilitati, necessarium reor in lucem emitti. Lugduni hac die 25. Ian. 1663.

FR. IOANNES ROBE.



I N D E X

DISPUTATIONVM ET ARTICVLORVM
quæ in Quæstionibus duodecim in primam partem D. Thomæ
à XV. ad XXVII. continentur.

QVÆSTIO XV.

De Ideis.

DISPUTATIO I.

De ideis diuinis.

ARTICVLVS I.

An sint, & quid sint ideæ.

ANTRV idea. pag. 1.

Quid sit idea. ibid.

Causalitas ideæ. 2.n.5

Soluuntur argumenta. 5.n.17

7.n.29

ARTICVLVS II.

Virum essentia diuina habeat rationem
ideæ, & quomodo. 9

ARTICVLVS III.

Quomodo pluralitas idearum in Deo expli-
canda sit. 14

Respectus rationis non constituunt ideas forma-
liter. 18.n.21

Respectus ideales non formantur ab intellectu di-
uino. 19.n.28

Soluuntur argumenta. 21.n.39

ARTICVLVS IV.

De quibus rebus Deus habeat propriam, &
per se ideam. 25

QVÆSTIO XVI.

De veritate.

QVÆSTIO XVII.

De falsitate.

QVÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

DISPUTATIO II.

De veritate transcendentali & formali.

ARTICVLVS I.

In quo consistat veritas transcendentalis. p. 34

Variæ sententiæ. ibid.n.4

Sententia D. Thomæ. 35.n.8

ARTICVLVS II.

Quid sit veritas formalis.

An veritas formalis ad conceptum formalem per-
tineat, an ad obiectum. 43.n.1

An veritas formalis sit aliquid absolutum, vel res-
pectuum superadditum actui intellectus. 46.n.17

An relatio veritatis sit realis, vel rationis. 49.n.39

An sit perfectior veritas formalis, quam transcen-
dentalis. 51.n.55

ARTICVLVS III.

Virum veritas inueniatur solum in compo-
sitione, & diuisione, & quomodo sit obiectum
intellectus. 53

Verum est obiectum intellectus. ibid.n.1

Veritas formalis solum est in compositione, &

diuisione. 55.n.11

Veritas est in actu entitativè vno. 58.n.25

ARTICVLVS IV.

Vindicantur rationes D. Thomæ ab artic. 4.

vsque ad 8.

Verum est prius bono. 60.n.1

Rectè probat D. Thomas Deum esse summam ve-
ritatem. 62.n.7

Quomodo aliquæ veritates creatæ dicantur æter-
næ. ibid.n.63

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei. pag. 65

DISPUTATIO III.

De his quæ ad controuersiam de efficacia
voluntatis, & prouidentia Dei suppo-
nenda sunt. p. 66

ARTICVLVS I.

Qui fuerint errores circa efficaciam diuinæ
voluntatis, & liberum arbitrium, &
quando cæperint. ibid.

ARTICVLVS II.

Exponitur varius status erroris Pelagij in
gratia Dei consistenda, & neganda. 69

Prima moderatio Pelagij admittendo gratiam
Dei solum ad facilius, non ad simpliciter. ibid.

Secunda moderatio Pelagij de gratia non data, ex
meritis, & de gratia remissiuâ peccatorum. 70.n.7

Tertia moderatio Pelagij, quod gratia ad singulos
actus detur. 73.n.19

Quarta, & vltima moderatio Pelagij in consiten-
do gratiam æternam. 74.n.22

ARTICVLVS III.

Quid Pelagius de simultaneo concursu dixit,
& de sufficienti auxilio, quid item ali-
qui eius discipuli. 81

Quid de auxilio sufficienti Pelagius dixerit? 84.n.14

ARTICVLVS IV.

Quid senserint Semipelagiani? 87

Quomodo prædestinationem posuerint Semipe-
lagiani. 88.n.3

Quid circa liberum arbitrium senserint. ibid.n.4

ARTICVLVS V.

Quid in hoc tempore controuertatur in hac
parte. 91

Diuisio Catholicorum in reiiciendo dogmate
Caluini. 95.n.15

Caluinianæ propositiones hæreticæ, Thomisticæ,
Catholicæ. 97.n.22

DISPUTATIO IV.

De potentia, actu, & obiecto voluntatis
Dei.

ARTI

Index Disputationum, & Articulorum.

ARTICVLVS I.

Voluntatem in Deo esse. 100

ARTICVLVS II.

An ratio potentia, & actus primi in volun-
tate Dei admitti possit. 102

Mens D. Thomæ. 104.n.10

Prima propositio D. Thomæ declaratur. 105.n.17

Secunda propositio D. Thomæ. 107.n.24

Tertia propositio D. Thomæ. 108.n.27

Respondetur fundamentis oppositis. n.28

ARTICVLVS III.

An detur in Deo actus liber, & qua diffi-
cultates circa eum versentur. 110

Libertas in Deo. n.1

Difficultates circa liberum actum Dei. 111.n.4

Variæ sententiæ. n.5

Dux principales sententiæ. n.7

Moderationes primæ sententiæ. 112.n.9

Secunda: principalis sententiæ moderationes.
115.n.18

ARTICVLVS IV.

Mens D. Thomæ circa liberam volitionem
Dei. 117

Corollaria ex dictis. 120.n.12

ARTICVLVS V.

Difficultates enodantur. 122

ARTICVLVS VI.

Virum voluntas diuina feratur aliquo modo
in creaturas. 129

Quid tenendum. n.2

Nec necessarium, nec liberè res possibiles amantur.
132.n.12

Deum non suspendere omnem actum suum circa
possibilia. 134.n.21

Soluuntur argumenta. 137.n.31

ARTICVLVS VII.

Quæ obiecta velit Deus necessariò, quæ libe-
rè. 143

DISPUTATIO V.

De efficacia, & inefficacia, signisque diui-
næ voluntatis.

ARTICVLVS I.

Preludia totius disputationis. 149

Efficacia voluntatis quid requiratur. n.1

Ordo intentionis, & executionis in voluntate di-
uina. 152.n.12

ARTICVLVS II.

An circa liberos actus creatos Deus habeat
decreta ex natura sua efficacia, an ex sup-
positione prauis consensus nostri, ex se au-
tem solum indifferentia. 163

Variæ sententiæ. 164.n.3

Altera sententia opposita de decreto ex se efficaci.
172.n.27

ARTICVLVS III.

Decreta indifferentia deportantur. ibid.

ARTICVLVS IV.

Efficacia decretorum, auctoritate stabilitur. 181

D. Thomæ mens. n.1

Ex D. Augustino hanc sententiam hausit D. Tho-
mas. 185.n.12

Discipuli D. Thomæ ipsum sequuntur. 186.n.15

Extra scholam D. Thomæ idem docetur. 188.n.17

Testimonium Catechismi Pij V. 189.n.22

ARTICVLVS V.

Fundamenta ex ratione. 189

Theologica principia, & rationes in hac efficacia
statuenda aperiantur. 192.n.8

ARTICVLVS VI.

Soluuntur argumenta contraria. 200

Argumenta ab auctoritate. n.1

Ex Scriptura, & Patribus. 205.n.20

Loca D. Thomæ explicantur. 209.n.31

Soluitur argumētū ex libertatis læsione. 211.n.37

Argumenta contra efficaciam decreti ex defectu
sufficientis auxiliij. 216.n.56

Argumentum ex influxu Dei in materiale peccati.
220.n.65

ARTICVLVS VII.

Quid de decretis conditionatis, & de volun-
tate Dei antecedente, & consequente. 222

Fundamenta opposita conuellantur. 223.n.10

ARTICVLVS VIII.

Quid sit voluntas Dei antecedens, quid con-
sequens beneplaciti, & signi? 229

Voluntas antecedens, & inefficax est formaliter
in Deo, non voluntas signi. 231.n.12

Intelligentia illius dicti: Qui vult omnes homi-
nes saluos fieri. 236.n.31

QVÆSTIO XX.

De amore Dei. 238

QVÆSTIO XXI.

De Iustitia, & misericordia Dei. ibid.

DISPUTATIO VI.

De actibus, & virtutibus diuinæ voluntatis. 239

ARTICVLVS I.

Qualis in Deo sit amor erga se. ibid.

In Deo respectu sui non est propriè amor concu-
piscentiæ neque amicitia. 241.n.10

ARTICVLVS II.

An sint in Deo formaliter affectus fuga,
odium, tristitia, ira, spes, &c. 243

Oodium, & tristitia in Deo non est formaliter.
ibid. n.1

Ira, spes, & desperatio in Deo non sunt. 246.n.14

ARTICVLVS III.

Virum in Deo sit iustitia commutativa for-
maliter. 247

Fundamentum D. Thomæ elucidatur. 250.n.7

Soluuntur argumenta. 253.n.15

ARTICVLVS IV.

An sit in Deo iustitia distributiva, & vin-
dicativa. 256

Quid præsupponendum. ibid.n.1

Punctus difficultatis. 258.n.4

Sententiæ. n.5

Mens D. Thomæ. 259.n.6

Fundamentum ex ratione: quomodo pactum Dei
requiratur ad meritum. 260. n.10

Quid de gratitudine, & vindicatione Dei. 263.n.18

ARTICVLVS V.

An, & quomodo sit in Deo misericordia. 267

QVÆSTIO XXII.

De prouidentia Dei. 268

QVÆSTIO XXIII.

De prædestinatione. ibid.

QVÆSTIO XXIV.

De Libro vite. 269

DISPUTATIO VII.

De essentia prædestinationis.

ARTI

ARTICVLVS I.
An detur in Deo prædestinatio, quod sit eius obiectum, & definitio. 270
Obiectum formale prædestinationis. 271.n.4
Præscientia, præparatio, & certitudo prædestinationis quomodo intelligantur. 273.n.9
An prædestinatio sit distinctum attributum à providentia. 275.n.15

ARTICVLVS II.
An prædestinatio, & providentia sint actus intellectus, vel voluntatis. 276
Quid certum, & quid dubium in hac parte. ib.n.1
Duæ sententiæ. 277.n.3
Ex D. Thomæ resolutio. 276.n.6
Soluuntur argumenta. 280.n.14

ARTICVLVS III.
Ad quem actum intellectus pertineat prædestinatio. 282
Punctus difficultatis. n.2
Resolutio. 284.n.6
Soluuntur argumenta. 291.n.30

ARTICVLVS IV.
Vtrum prædestinatio, & providentia Dei sint prædeterminatiue nostrarum actionum. 294
Sententiæ. 295.n.3
Mens D. Thomæ. 296.n.6
Fundamentum ex ratione. 298.n.14
Ex simplici voluntate finis non præordinat Deus, sed ex efficaci, & determinata intentione. 292.n.19
Sententiæ Suarez, & Arrubal reiectæ. 303.n.28
Soluuntur argumenta. 306.n.36

ARTICVLVS V.
Vnde sumatur certitudo diuine prædestinationis. 313.n.1

DISPUTATIO VIII.
De causis prædestinationis.

ARTICVLVS I.
Proponitur difficultas: Vtrum absoluta electio ad gloriam sit ante præuisa merita, vel subsequatur illa. 315
Sententiæ. n.4

ARTICVLVS II.
Mens Augustini, & S. Tho. ex Scriptura. 317
Responsio ad mentem Augustini, & refutatio. 321.n.10
Mens D. Thomæ. 323.n.18

ARTICVLVS III.
Fundamenta ex ratione. 325

ARTICVLVS IV.
Soluuntur argumenta. 334

ARTICVLVS V.
Vtrum ex parte nostra detur aliqua causa prædestinationis. 342
Errores reiecti aliaque sententiæ. 344.n.7
Non incipit à nobis efficacia prædestinationis. 347.n.17
Soluuntur argumenta. 351.n.24

ARTICVLVS VI.
An merita Christi sint causa nostræ prædestinationis, etiam in singulari. 355

DISPUTATIO IX.
De effectibus prædestinationis.

ARTICVLVS I.
Quæ conditiones requirantur ut aliquid sit effectus prædestinationis. 358

ARTICVLVS II.
Vtrum glorificatio, & iustificatio, & quacumque efficaci vocatio sint effectus prædestinationis. 360

ARTICVLVS III.
An vocatio inefficax, & gratia interrupta per peccatum sint effectus prædestinationis. 361

ARTICVLVS IV.
An bonus usus liberi arbitrij, ut tenet se ex parte nostra, sit effectus prædestinationis. 366

ARTICVLVS V.
Vtrum res, & opera bona naturalis ordinis sint effectus prædestinationis. 372
Perfectiones, & actus naturales quomodo sint effectus prædestinationis. 375.n.13

ARTICVLVS VI.
Vtrum permissio peccati sit effectus prædestinationis. 377
Quid sit certum in hac parte, & in quo sit punctus difficultatis. 378.n.2
Opiniones. ibid.n.4
Resolutio. 379.n.5
Permissio peccati an ex motu poenitentiae possit esse effectus prædestinationis. 382.n.15
Soluuntur argumenta. 383.n.23

DISPUTATIO X.
De Reprobatione.

ARTICVLVS I.
Quid sit reprobatio, & quomodo accipitur. 388
Variæ sententiæ de Reprobatione. n.3
Mens D. Thomæ explicatur. 390.n.13
Caluinus huic sententiæ insipienter obiectus. 392.n.19

ARTICVLVS II.
Vtrum ex parte reprobi detur causa reprobationis. 393
Resolutio. 396.n.14
Quid de reprobatione præsupponente in nobis peccatum originale. 402.n.28
Soluuntur argumenta. 405.n.39

ARTICVLVS III.
Qui sunt effectus reprobationis, 411
Resolutio ex mente D. Thomæ & alia res naturales quæ sunt effectus reprobationis. 411.n.7
Permissiones peccatorum, & denegatio gratiæ efficaciæ, sunt effectus reprobationis. 414.n.13
Negatio sufficientis auxilij effectus est reprobationis. 418.n.27
Duæ obiectiones. 422.n.38

ARTICVLVS IV.
Quid de immutabilitate reprobationis, & prædestinationis, & numero eorum. 424

QVÆSTIO XXV.

De Diuina potentia. 426

QVÆSTIO XXVI.

De Dei beatitudine. 426

DISPUTATIO XI.

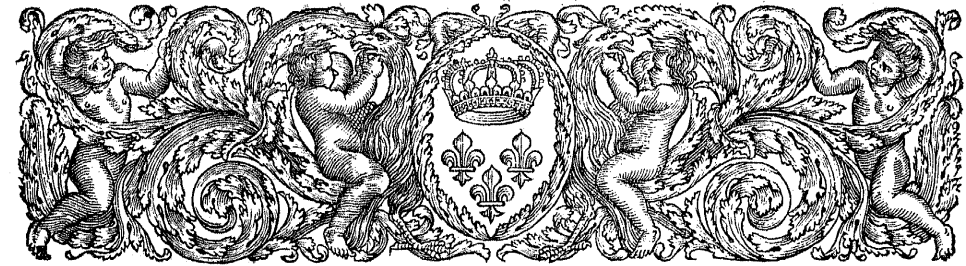
De omnipotentia Dei.

ARTICVLVS I.
Quid sit omnipotentia, quid possibilitas creaturæ, & quæ connexio inter utramque. 427
Possibilitas creaturarum vnde sumatur. 428.n.4
Ex destructione possibilitatis creaturæ quomodo sequatur destructio omnipotentia. 432.n.19
Quomodo dicatur omnipotentia posse in non eis. 434.n.2

ARTICVLVS II.
Vtrum potentia executiua distinguatur in Deo, nostro modo intelligendi, ab intellectu, & voluntate. 437

ARTICVLVS III.
Quid sint in Deo potentia ordinaria, ordinaria, & absoluta. 441

IN PRI



IN PRIMAM PARTEM
D. THOMÆ.
QVÆSTIO XV.
DE IDEIS.

SVMMA LITERÆ.

BREVITER discurrit S. Thomas circa diuinas ideas, id est, circa exemplaria, quæ intellectus diuinus intra se habet ad fabricandas res creatas, & inquit tria: Primò, an dentur tales ideas, quod pertinet ad quæstionem an est. Secundò, an sint vna, vel plures. Tertio, circa quæ obiecta versentur: quod pertinet ad quæstionem quid est.

Igitur in articulo 1. docet D. Thomas ponendas esse ideas in Deo, eo quòd est agens intellectuale, quòd in hoc differt ab agente purè naturali, quòd agens naturale operatur per formam entitatiuè similem suo effectui, cui, agens autem intellectuale per formam intelligibilem, quæ exprimitur, & formatur in conceptu: & quando sic formatur, quòd ex modo concipiendi est etiam formatiua rerum ad extrà, talis forma vocatur idea, sicut in mente artificum datur ad formanda sua artefacta.

In art. 2. ostendit dari in Deo plures ideas, non quidem entitatiuè plures, sed respectiue ad res ideatas, & secundum officium ideandi, eo quòd Deus non solum est artifex vnus creaturæ, sed omnium, etiam in quantum plures & distinctæ sunt. Vnde oportet quòd ad diuersas creaturas diuersas imitabilitates fundet, quia quælibet creatura cum distincta sit ab alia, distincto etiam modo imitatur exemplar Dei; & sic habet diuersos modos ideandi, & diuersos respectus fundat ad sua ideata.

In art. 3. docet omnium eorum, quæ Deus facit, dari ideas, practicè quidem, quantum ad executionem, respectu eorum, quæ de facto fiunt: respectu verò eorum, quæ solum sunt possibilis, vtitur ideâ, vt ratione cognoscendi tantum, non vt ratione practicante executiue.

Dari Ideas.

DISPUTATIO I.

De Ideis diuinis.

ARTICVLVS I.

An sint, & quid sint Idea?



ALIVIA de his egimus, in 2. phys. q. 11. art. 3. quantum breuitas illius hoc patiebatur. Nunc autem, vt latius res ista declaretur, tria in hoc articulo tractanda sunt. Primū, An sint ideas. Secundum, Quid sint. Tertium, Quomodo causent.

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Thom. Tom. 2.

Idea nomen est Græcum significans formam, non quamcumque, sed primam, seu exemplarem, nostro vulgati, original, ex cuius imitatione aliæ deducuntur, seu exemplantur: vnde non est forma coniuncta materiæ, neque informans per sui vnionem, sed per imitationem sui, non tam informans, quam formans ideatum. Est autem frequens huius nominis vsus, tum in sacris Literis, tum in Patribus, tum in Scholasticis. Apud Scripturam Exodi 25. dicitur Moyse, Inspice, & fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est. & 1. Paralip. 28. Omnia venerunt scripta manu Domini ad me, vt intelligerem vniversa opera exemplaris. Ecclesiastici 38. Omnis faber, & architectus qui sculpsit signacula sculpsit: cor suum dabit in similitudinem picturæ, &c. Apud Patres videtur potest S. Dionysius cap. 5. de diuinis nominibus, A lectione 3.

lectione 3. apud D. Th. ubi docet exemplaria, seu ideas esse in Deo rationes substantivas effectivas, & praedeterminativas rerum. S. August. pluribus in locis lib. 7. de civitate cap. 28. lib. 12. cap. 26. & lib. 14. cap. 25. Sed praecipue in lib. 8. 3. quaestionum, quaest. 46. ubi inter alia, inquit, quod ideas plato primus appellasse perhibetur, non tamen est verisimile sapientes, aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit. Item Boetius lib. 3. de consolacione, metro 9.

Tu cuncta superno

Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse Mundum mente gerens, similique ab imagine ducens. Apud scholasticos videndum est Magister in 1. dist. 3. 6. ubi communiter Doctores, & D. Thomas in praesent. & quaest. 3. de verit. Ac denique Philosophi cum Arist. in 1. & 7. metaph. ubi late impugnat opinionem Platonis, qui ponebat ideas esse substantias quasdam separatas ab omni singularitate, per quarum participationem res singulares fortiebantur speciem.

2. Et ex hoc declaratur ratio, & necessitas ponendi ideas, tum ex quotidiana experientia, quia videmus nihil per artem nos elaborare, nisi inspiciendo aliquam similitudinem, & exemplar quod formamus in intellectu: tum ex ratione D. Thomae in praesent. quia in hoc distinguitur agens intellectuale à naturali, quod naturale agens operatur per formam naturalem per quam assimilatur sibi effectum executivè generando: at verò agens intellectuale operatur per formam intelligibilem, non solum cogitationem, quae est actus immanens ad intrà, sed etiam effectus aliquos ad extrà, dirigendo illorum formationem, iuxta id quod concipit: ergo oportet quod forma intelligibilis non solum sit forma, quatenus informat intellectum ad cognoscendum, sed etiam quatenus format rem ad extrà, imprimendo imitationem, & participationem sui in illa, sicut forma naturalis non solum est ratio constituendi compositum, & dandi illi esse, sed etiam est ratio agendi, & propagandi suam similitudinem. Et primo modo, forma intelligibilis, quatenus informat intellectum ad cognoscendum, dicitur species, vel conceptus: secundo autem modo, quatenus format ad agendum, dicitur idea, quia agens intellectuale, non casu, & fortuito operatur, sed intendens, & respiciens aliquid quasi regulam, & exemplar, ad cuius imitationem faciendum est opus. Quae ratio etiam sumitur ex D. Th. quaest. 2. de verit. art. 1.

3. Ex quo deducuntur duo valde notanda. Primum est quod in nobis qui desumimus cognitionem ab objectis, idearum, seu exemplarum quae formamus non ita sunt pura formae, quin sint etiam formatae, & derivatae ab alio, id est, ab objecto exteriori; & ideo etiam obiectum solet dici exemplar, seu originale, non formaliter, sed obiectivè, tanquam id à quo sumit intellectus species; non tamen obiectum ad extrà: dicitur idea, quia nomine idearum intelligimus aliquid formatum, & conceptum intra intellectum. Ceterum intellectus, qui non accipit species ab objectis, habet ideam, quae sit pura forma, & non sit formata, quod praecipue competit intellectui divino, cuius idea est forma pure formans, quia nullo modo formatur, aut desumitur ab objectis ad extrà, sed ipsa format omnia.

4. Secundum est, quod radix, & fundamentum ponendi in Deo ideas rerum faciendarum, est idem ac ponendi praedeterminationes praedeterminativas omnium eorum, quae à providentia, & arte divina diriguntur, & fiunt; & sicut idearum antecedenter ad ipsas res se habent, neque illas praesupponunt, sed disponunt, ita & praedeterminationes: nam & ipsae ideae non

possunt operari nisi adiuncto decreto efficaci voluntatis; & ideo S. Dionysius supracitatus dixit ideas nominari in Theologia praedeterminationes; verba Dionysij sunt: *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantivas, & singulariter praecipuas, quas Theologia praedeterminationes vocat, & divinus, & bonas voluntates existentium praedeterminationes, & effectivas, secundum quas super substantialia essentia omnia praedeterminat, & producit.* Itaque Dionysius in vnum coniungit fundamentum ponendi ideas, & ponendi praedeterminationes praedeterminativas, & effectivas omnium; & ratio est, quia cum omnia deriventur, & causentur à Deo ut artifice, consequenter debent causari ab idea, & exemplari divino, tanquam ab eo quod Deus inspicit ut res producatur: ergo prius debet intendere, & apud se definire, & statueret determinatè quomodo aliquid faciendum sit, quam praesupponere cognitum sub aliquo statu, v.g. sub statu conditionato, antequam definiat: nam si praesupponit cognitum in aliquo statu, & non pro illo praedeterminatum, neque etiam erit sub illo statu ideatum, & ab arte Dei profectum, quod est simpliciter non esse à Deo pro illo statu. Eadem ergo radix est ponendi ideas in Deo, & ponendi praedeterminationes praedeterminativas rerum, non praesuppositivas illarum.

Quid sit idea?

5. Explicata necessitate ponendi ideas, restat videre quid sint. Ad quod supponimus definitionem idearum communiter receptam, quod est *forma imitabilis ad quam artifex respiciens operatur.* Et hinc nascitur difficultas explicandi quidditatem idearum, quia ex vna parte dicitur forma, & sic videtur quod debet informare intellectum, quod non potest esse nisi sit species, vel conceptus, cum sit forma per modum imaginis. Ex alia parte dicitur quod debet esse imitabilis, & id quod respicitur ab artifice, & sic debet esse obiectum cognitum, non conceptus informans.

6. Hinc orta est varietas opinionum. Quidam enim constituunt ideam in conceptu formali, qui est ipsa species expressa: Alij in conceptu obiectivo, qui est ipsa res cognita; utriusque dividuntur in alias duas sententias: nam quidam dicunt esse conceptum obiectivum; quidam affirmant esse ipsam rem ideatam, pro ut apprehenditur ab artifice. Ita sumitur ex Scoto in 1. dist. 3. 5. quaest. 1. §. Ad ista, ubi loquendo de ideis divinis, dicit quod sunt ipsae creaturae ut obiectivè cognitae, non verò ipsa intellectio, aut representatio Dei, sed ipsae creaturae ut apprehensae à divino intellectu, sunt ideae suimet in esse reali: & hoc esse obiectivum, seu apprehensum creaturatum vocat Scotus esse quoddam diminutum, non quod posuerit Scotus aliud esse reale positivum extra Deum, quod esset medium inter ens rationis, & ens reale, sed nomine entis diminuti intellexit ipsum ens reale creaturatum sub statu apprehensae, non sub statu productae. At verò Durandus licet etiam teneat quod idea est conceptus obiectivus, non formalis, non tamen eodem modo ponit creaturas cognitivas esse ideas, sed distinguit de perfectionibus, quod quaedam inveniuntur tam in Deo, quam in creaturis, ut esse, vivere, intelligere, &c. & de talibus perfectionibus dicit ipsam divinam essentiam, seu perfectiones illas divinas posse habere se ut ideas respectu talium perfectionum, quae sunt in creaturis: alias verò perfectiones esse quae non sunt formaliter in Deo, sed solum in creaturis, quia habent imperfectionem admixtam; & de talibus non habet Deus ideam, nisi quatenus ipsas perfectiones creatas apprehendit, & iuxta illas format ad extrà. Alij verò distinguunt de idea creata, & increata, & dicunt quod in mente artificis

artificis creati idea est conceptus obiectivus, seu res ipsa cognita, non quidem res ipsa facienda, ut putavit Scotus, sed res illa, seu exemplar quod sibi proponit artifex, ut ad instar illius faciat rem ad extrà. In Deo autem dicitur ideam esse ipsum Verbum, seu conceptum formalem, quia Deus non sumit ideam ab aliquo originali extra se, sed ex representatione quam habet de omnibus. Ita Patet Vasq. in praesent. disp. 71. cap. 2.

7. Qui verò dicunt ideam esse ipsum conceptum formalem, etiam dupliciter dividuntur. Quidam enim constituunt ideam in ipso conceptu formali, pro ut deseruit intellectui tanquam forma, seu medium representandi ut quo. Ita P. Suar. disp. 25. metaph. sect. 1. praeteritum conclus. 2. eamque sententiam tribuit Alesi, Bonaventurae, Capreolo, & aliis. Alij verò existimant ipsum conceptum esse ideam, non secundum quod exercet illud officium informandi ipsum intellectum, & representandi ei formali representatione, sed pro ut exercet aliud officium erga obiectum, quatenus reddit illud expressum, & formatum, & intrinsecè cognitum ut quod; & sic obiectum immateriale, & intelligibile factum in ipso conceptu, est ratio originandi, & exemplandi res ad extrà in se entitativo, & materiali. Ita communiter Thomistae, quos etiam citat P. Suar. ubi supra n. 7. Caiet. Ferrar. Capreolus, & alij.

8. Haec ultima sententia tenenda à nobis est, quam sine dubio existimamus esse D. Thom. nam Doctor sanctus faretur ideam esse ipsum conceptum, seu formam intelligibilem in mente artificis, & negat esse ipsum conceptum, seu cognitionem, quatenus est id quo intellectus cognoscit, sed quatenus est forma cognita, quatenus se habet ut ratio ad cuius instar res ad extrà formatur: ergo sentit consistere in ipso conceptu, non secundum quod exercet informationem respectu intellectus, & est id quo cognoscit, sed quatenus reddit obiectum formatum, & expressum, & est id quod cognoscit ut formatum à se, ad cuius instar res ad extrà formetur.

9. Maior huius syllogismi probatur duplici loco D. Thom. & minor alio duplici loco. Probatur ergo maior in primis ex D. Thom. super Epistolam ad Hebraeos cap. 11. lectione 2. ad illa verba; *sive intelligimus aptata esse sacula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, ubi inquit: *Sciendum est quod Verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo se ipsum, & alia intelligit: Deus autem comparatur ad creaturam, sicut artifex ad opus suum. Hoc autem videmus quod artifex opus illud quod producit extra, producit in similitudinem conceptus sui. Unde facit domum in materia ad similitudinem domus quam in mente sua formavit.* Deinde in hac quaest. 15. art. 1. inquit, quod *similitudo domus praexistit in mente adificatoris, & hoc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilari forma, quam mente concepit.* Faretur ergo D. Thom. ideam esse ipsum conceptum formalem existentem in mente artificis: talis autem conceptus est conceptus formalis, non obiectivus, est enim intra intellectum: ergo in conceptu formali ponit D. Thom. ideam.

10. Minor vero syllogismi facti, scilicet quod D. Thom. negat conceptum esse ideam, quatenus est id quo intellectus cognoscit, sed ut est forma cognita, & expressa, constat ex his quae docet in praesent. artic. 2. ubi inquit, *ideam operari esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu: forma enim domus in mente adificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format.* Et iterum Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

soluzione ad 2. *Sapientia & ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod intelligit, sicut artifex dum intelligit formam domus; in materia dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut à se speculata (id est formatam, & excogitatum) ex eo quod intelligit se intelligere eam; intelligit ideam, vel rationem domus.* Manifestè ergo docet S. Thom. conceptum non esse ideam, quatenus praecisè exercet munus informandi intellectum, & se habet ut medium quo cognoscit, sed ut importat aliquid formatum, & cognitum ut quod intra intellectum. Deinde D. Thom. in 1. dist. 27. quaest. 2. art. 3. ad 4. inquit, quod *artifex potest converteri ad speciem artis, quae apud ipsum est explicitè; vel secundum quod est similitudo rei per ipsum scienda; & sic absolute convertitur in rem artificiatam; nullam considerationem habens de arte sua: vel in ipsam speciem artis secundum esse quod habet in anima, & sic est absolute consideratio ipsius speciei, in quantum est res quadam, neque aliquid tunc de re artificiatam considerat: ut comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem, quae apud se est; esse causam eorum quae ab ipso fiunt; & ita etiam est de intellectu divino.* Et solum hoc tertio modo concedit quod similitudo est causa eorum quae sibi assimilata, quod utriusque pertinet ad rationem idearum, & sic non consideratur species illa, seu similitudo intellectus, ut praecisè ipsum intellectum informat, & illi servit ut forma, & medium cognoscendi ut quo, sed quatenus continet obiectum formatum, & excogitatum à se: sic enim comparari potest ad rem extrà, ut id cui assimilatur res extrà per imitationem, non ipsa entitas conceptus, ut qualitas est informans intellectum, id enim non est imitabile in re extrà.

Hanc mentem D. Thom. non negavit P. Vasq. 11. cum dixit disp. 72. citata cap. 2. num. 11. quod S. Doctor existimavit ideam in mente artificis esse formam, seu speciem quam intellectus exprimit, quia putavit id quod intelligitur non esse rem obiectivè praesentem, sed qualitatem intus formatam, quam verbum appellamus. Sic autem absque dubio ipsum esset idea in mente artificis. De qua opinione D. Thom. an vera sit, dicit se tractasse supra disp. 39. circa finem cap. 2. Ceterum D. Th. non existimavit obiectum intelligi à nobis cognoscendo prius ipsam entitatem, & qualitatem conceptus quae informamus: hoc enim reflexione indiget; cum cognitio reflexa maximè sit cum pro obiecto habet entitatem ipsam conceptus, supra quam reflectitur intellectus postquam per eam cognovit obiectum. Non ergo potuit existimare D. Thom. quod intellectus cognoscit obiecta directè, cognoscendo prius ipsam qualitatem conceptus, nisi ponendo manifestam implicationem, supponeret enim ad cognitionem directam obiecti, cognitionem reflexam, quae tendit ad entitatem conceptus cognoscendam; cum tamen reflexa cognitio sit posterior ipsa directà, & supponat illam. Et si quando D. Thom. docet verbum, seu conceptum non solum esse medium cognoscendi ut quo, sed etiam esse cognitum ut quod, loquitur ratione sui praesentati, quatenus in ipso conceptu habet obiectum reddi intellectivum, & immaterializatum, seu denudatum conditionibus materialibus, & sic non intelligitur ipse conceptus ut quod, in quantum est qualitas quaedam informans intellectum, sed res excogitata, & formata per illum conceptum cognoscitur ut quod, & sic comparatur ad rem extrà, & inducere potest rationem idearum.

Ut fundamentum huius sententiae tradatur, supponendum est, quod ex conceptu qui à nobis formatur, &

matur, resultat aliquid in intellectu ut in subiecto, & aliquid in ipso obiecto ut formato ad intra, & aliquid in ipso obiecto ut existente ad extra. In ipso intellectu, seu subiecto resultat quod per conceptum intellectus reddatur concipiens, & attingens obiectum, tanquam per id in quo sibi sit expressa representatio. In ipso obiecto ut formato, & expresso intra ipsum conceptum resultat quod obiectum ipsum dicatur intellectum, & cognitum in actu, quod quidem est esse immateriale, & inuisibile, quo obiectum intra intellectum redditur abstractum à conditionibus materialibus, non sicut in specie impressa, ubi solum representatur obiectum per modum principij cognoscendi, sed sicut in specie impressa, ubi relucet per modum termini cogniti. Et quia iuxta modum, & dispositionem cognoscentis formatur, seu depingitur ipsum obiectum in conceptu, & iuxta maiorem aut minorem viuacitatem, obiectum intrinsece formatur, & exprimitur, ideo variantur formæ, seu exemplaria intrinsece formati, quæ ad extra res factæ imitantur. Et quidem res ista sic formata, & disposita intrinsece in conceptu non est aliquid extra ipsum conceptum, & id quod extrinsece est, seu qualitatis representantis, & id quod est rei formata, & representata; hoc enim est proprium formarum representantium quod non solum consideratur in eis ipsa entitas absoluta, & representatio actiua, sed etiam ipsa res representata; ut in speculo non solum consideratur vitrum, aut lux reuerberans, & formans illos colores, sed homo ipse figuratus intra speculum. Et ratione huius rei representatæ intra conceptum, & non solum ratione qualitatis, & entitatis, quæ est conceptus, sunt multi effectus reales, sicut tanquam discursus, demonstrationes, directiones, ac locutiones ad extra, quæ non tam qualitatem concipiunt, quam obiectum respiciunt, & ut existimamus, etiam idearum causationes. Denique in obiecto ad extra resultat denominatio extrinseca, quæ nihil reale ponit, neque immutat in ipso obiecto.

13 Hoc supposito dicimus quod idea neque consistit in obiecto ut cognito, seu in esse obiecti, ut præcisè constituitur illa denominatione extrinseca, neque in ipso conceptu, ut præcisè, dicitur rationem formæ informantis ipsum intellectum tanquam medium quo redditur concipiens, sed in ipso conceptu quatenus reddit ipsum obiectum formatum, & expressum intelligibiliter, & inuisibiliter; tali modo quod ex ipso participari potest, & reddi visibile ad extra. Primum probatur, quia bene stat rem aliquam perfectè esse cognitam à nobis, neque tamen habere rationem ideæ; ergo aliquid amplius importat idea, quam obiectum ut cognitum denominatione extrinseca; etiam si sit res ipsa faciendæ, vel aliquod originale ex quo potest derivari & fieri. Antecedens manifestè constat, quia multi perfectè vident & cognoscunt aliquod artefactum, v.g. domum, vel statuam, imò res naturales perfectè à multis cognoscuntur; & tamen non habent ideam istorum, quia non sunt artifices, & multò minùs factores rerum naturalium; idea autem est forma factiua ideati exemplariter. Consequentia verò constat, quia si esse cognitum obiectum non sufficit constitutere ideam, & per hoc quod sit cognitum constituitur in esse obiecti; manifestum est quod per hoc solum quod res sint in esse obiecti, & ut cognitæ ab intellectu non constituitur ratio ideæ, sed aliquid amplius requiritur, nempe quod aliquid concipiatur cum tali praxi, & modo quod possit ex se derivare aliquid factum ad extra in quo exprimitur id quod est in mente.

14 Deinde sumi potest ratio huius à priori, quia nullum obiectum externum, siue sit ipsamet res facien-

da & ideanda, siue aliquid aliud ad cuius instar formandum est, potest habere rationem ideæ, & exemplaris, quantumcumque sit cognitum cognitione extrinseca, quia idea non potest influere in ideatum actione solâ naturali, sed modo intelligibili, & vitali, quia solum influit inquantum est intenta, & inspecta ab artifice, ut imitabilis ad extra modo artificiali, non modo naturali, obiectum autè existens extra intellectum quantumcumque sit cognitum denominatione extrinseca non est influens vitali, & intelligibili modo, quia hoc procedere debet à principio vitæ intrinsece; ergo nisi obiectum intra ipsum principium vitale ponatur, quod est intellectus, non potest esse forma viua, & idea, seu exemplar intelligibile, & artificiali modo influens, sicut habet idea in mente artificis, non autem obiectum extra quantumcumque cognitum, quia denominatio cogniti omnino manet extrinseca respectu obiecti, nec illi quidquam vitalitatis, & influentia per modum intelligibilem tribuit.

Vnde cessat instantia P. Suar. ubi supra sect. 1. ar. 15. fert. 3. n. 3. quod ipsa ratio obiecti constituit rationem formalem ideæ; cognitio verò solum se habet ut cõditio, sicut in fine apprehensio solum se habet ut cõditio finalizandi; ratio verò formalis ipsius finis est ipsa bonitas rei ad extra. Hæc inquam instantia cessat, quia finis tribuit voluntatem, tanquam inclinationem, & pondus quoddam ad realem assequutionem sui; unde illud præbet rationem formatam finis, quod præbet rationem formalem assequibilis; quod utique cõuenit rei secundum bonitatem quam habet in se ad extra, licet applicetur, & manifestetur ipsi voluntati per apprehensionem: at verò idea non habet modum influendi intelligibiliter, & artificialiter tanquam conditionem & applicationem causandi, sed tanquam rationem formalem suæ causalitatis, quia in hoc distinguitur forma idealis & idealiter operans à forma naturali & operante naturaliter, quod illa intelligibili & artificiali modo operatur imitationem sui, hæc naturali modo propagationem sui efficit; & sic apprehensio in forma ideali in qua constituitur ut forma intelligibili modo operans, quod habet beneficio intellectus, non pertinet ad conditionem & applicationem causandi, sicut apprehensio in fine, sed pertinet ad rationem formalem.

Secundum verò quod restat probandum, scilicet 16 quod idea non sit ipse conceptus secundum præcisam habitudinem informantis intellectum, sed formatum obiectum intra se, probatur, quia idea est forma imitanda, & sic dicitur in eius definitione quod est forma, quam aspiciens artifex operatur, sed secundum priorem illam habitudinem non est forma imitanda, nec inquam artifex aspicit ut imitetur, sed medium quo aspicit; ergo sub ista secunda habitudine, & non sub priori induit rationem ideæ. Maior est certa ex definitione ideæ; & Minor ex ipsa natura & ratione conceptus, quia sub illa habitudine non est id quod aspicitur & videtur, sed id quo intellectus informatur in videndo & cognoscendo. Similiter res ideata ad extra non imitatur rationem conceptus, quatenus intellectum informat, sic enim se habet per modum qualitatis representantis intellectui: nullus autem imitatur ad extra, neque imprimi in suo artefacto id quod qualitatis, & informationis est in conceptu, sed id quod excogitatur, formatur, & aspicitur in illo ut imitandum: sub hac ergo formalitate induit rationem ideæ. Et præterea quia causalitas ideæ non est præbere effectum formalem intellectui, sed ideato, eo quod propria causalitas ideæ non est esse formam intrinsecam, & informantem, sed extrinsecam & formatam idearum; ergo licet in conceptu inueniatur ordo ad intellectum, ut ad subiectum quod actuatur, tamen iste ordo non constituit ipsum in ratione ideæ

ideæ, quia sub hoc respectu est forma intrinseca per sui inhærentiam, & coniunctionem reddens intellectum cognoscentem, non autem forma imitabilis, & extrinseca reddens rem ad extra formatam, & ideatam.

Causalitas ideæ.

17 Causalitas ideæ optimè discernitur à causalitate materiali, finali, & formali intrinseca. Differt causalitas ideæ à causalitate materiali, quia munus ideæ non est recipere, & per modum subiecti se habere, sed potius materiam sibi subiectam format, & in formam artis reducit. Differt à forma intrinseca respectu sui ideati, licet respectu intellectus cui inhæret formalem causalitatem habeat, non inquantum idea, sed inquantum conceptus. Respectu autem ideati, quod est proprium causatum ideæ, manifestum est quod idea non se habet, ut forma intrinseca, sed ut forma imitabilis, quia idea non est extra intellectum informantis; unde oportet quod in ideato producat aliam formam similem sibi, & hæc est intrinseca in ideato. Differt à causalitate finis formaliter loquendo, quia finis mouet metaphorice alliciendo per modum appetibilis, unde immediatè fertur in ipsum appetitum, licet requirat apprehensionem, & cognitionem tanquam conditionem ut applicetur, & manifestetur appetitui; verò idea, inquantum idea, non agit in ideatum per allicientiam, & desiderium sui, sed per expressionem imitationis, nec mouet appetitum directè inquantum idea, licet aliàs illum mouere possit inquantum pulchra, vel conueniens, aut bona, sed eius causalitas inquantum idea, est expressio sui in ideatum, & sic est forma imitabilis, non finis alliciens: potest tamen habere rationem finis inquantum artifex intendit assequi imitationem ideæ in opere suo. Vnde D. Thom. quest. 3. de verit. art. 1. in fine corp. dixit quod idea seu exemplar habet quodammodo rationem finis; quia videlicet res exemplata habet pro fine perfectam assimilationem ad suum exemplar: hæc enim est eius perfectio: sub alia tamen causalitate se habet ut finis, alliciendo appetitum; & sub alia ut idea exprimitur sui imitationem.

18 De causalitate efficienti, & formali extrinseca restat difficultas. Et quidem P. Suar. ubi supra sect. 2. num. 2. & sequent. solum ad causam efficientem reducit ideam, & solum dicit esse formam, quia extrinsecè representat, aut mouet ad sui imitationem; fundamentum eius est duplex.

Primum, probando quod habeat rationem causæ efficientis, quia ars est causa effectiua artificij, ut docet Philolophus 2. Physic. & D. Thom. 3. p. q. 78. art. 2. & quodlib. 7. art. 3. ergo idea quæ est forma artis debet efficienter concurrere, sicut & ipsa ars cuius est forma. Vnde ideæ diuinas vocat S. Dionysius effectrices creaturarum in 5. cap. de diuinis nominibus & August. 1. 2. de ciuitate cap. 25.

Secundum fundamentum est ad probandum quod non sit causa formalis extrinseca, id enim solum potest esse verum in sententia quæ existimat ideam esse conceptum obiectiuum siue extra positum ut inspicitur, siue intra formatum: constat autem hoc non semper esse necessarium; potest enim formati exemplar non desumendo ab extrinseco exemplari, sed per inuentionem de nouo formatam: & Angeli sine acceptione ab obiectis externis possunt formare ideam de aliquo artefacto: exemplar autem interiorum formatum licet semper requiratur ad ideam, non tamen requiritur quod sit obiectum diuersum ab ipso effecta fieri, sed quantum magis effectus ad extra est similis obiecto formato ab artifice, tantò perfectior est influxus ideæ; in id enim quod

Item a S. Thoma in 1. Part. D. Th. Thom. 2.

diuersum est, & dissimile, non influit per se idea: sufficit ergo ad rationem ideæ concipere, & formare pro obiecto illud ipsum quod faciendum est, & quanto magis in individuo illud concipit, & sic efficit ad extra, tantò perfectior exemplar est: ipsa autem res faciendæ ut concepta, & formata non habet effectum formalem in seipsum, ut est in re, & multò minùs ipse conceptus qui est accidens informantis intellectum, potest informare rem ad extra; neque explicari potest in quo consistat ista causalitas formalis extrinseca, & quid sit.

Nihilominus utramque causalitatem attribuimus ideæ, supponendo, quod iam dictum est, quod idea est forma intelligibilis, agens in ideatum per imitationem sui; & quia sic operatiua est ad extra, pertinet ad rationem practicæ potestque in ea considerari aliquid quod pertinet ad efficaciam, & motionem executiuam ad extra, & sic induit rationem causæ efficientis, quæ respicit executionem & positionem rei in esse. Potest etiam considerari id quod representationis est in idea, & imitabilitatis eius in ideato, ratione cuius ideatum respicit ideam quasi regulam, & specificatum sui extrinsecum, quasi originans & principians id quod specificum est in ideato, non solum dando illi existentiam, sed regulationem, & imitationem, & sic habet rationem causæ formalis,

Ut utramque causalitatem ei tribuit D. Thom. nam 2. 5. metaph. lectione 2. dicit, quod habet causalitatem formalem, non sicut forma intrinseca, sed sicut extrinseca à re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur, & secundum hoc exemplar rei dicitur forma. Qui locus est apertissimus, cum ponat formam extrinsecam cum causalitate formali, non efficiente. Item in quest. 3. de verit. art. 1. dicit, quod forma rei potest dici tripliciter. Vno modo à quo formatur res sicut à forma agentis procedit formatio. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, & figura statui est forma capri. Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur, & hæc est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur. Et in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ita quod idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur. Quo loco D. Thomas aperte distinguit rationem formæ in idea à forma intrinseca; quæ est secunda acceptio, & à ratione formæ agentis, quæ est prima; ergo sentit quod præter causalitatem effectiuam habet aliam, quæ est propria ideæ, & non est forma intrinseca.

Hoc idem sumitur ex Arist. qui in 2. Physic. definit causam formalem, quod est species & exemplar, & ut aduertit D. Th. loco citat. metaph. forma intrinseca rei dicitur species, & forma extrinseca, exemplar, seu idea. Nec latèscit solutio Suar. ubi supra quod idea vocat formam generali ratione: idea enim generaliter formam significat, vel quia Plato nomine ideæ vltus est, dicendo quod per ideam constituebantur essentia rerum, & species; sed quidquid sit de hoc, tamen constat quod Aristoteles non posuit, vel reduxit ideam ad aliud genus causæ, quæ quàm ad genus formæ; & certum est non esse formam intrinsecam in ideato; ergo extrinseca. Si autem in illa definitione Aristotelis tradita de forma communiter sumpta quod est species & idea, ly idea esset idè quod forma generaliter sumpta, sensus definitionis esset, forma est species & forma, quæ definitio esset omninò inepta.

Quod verò etiam idea habet causalitatem effectiuam, deducit D. Th. 9. 3. de verit. art. 7. ad 3. ex illis verbis D. Dionysij in 5. de diuinis nominibus, quod exemplaria in Deo sunt diuinæ & bonæ voluntates prædeterminatiuæ, & factiue rerum, ubi ponderat S. Doctor quod non dixit Dionysius esse voluntatem prædeterminantem, & efficientem, sed prædeterminatiuam, A 3 natiuam;

naturam, & effectivam, ut non solum comprehendat id quod actu facit, sed etiam id quod potest facere, licet de facto non faciat. Supponit ergo quod idea habet rationem efficientis, ex voluntate adiuncta; ratione enim bonae voluntatis dicit Dionysius quod est effectiva rerum; videatur etiam *quodlibeto* 8. art. 2. ubi dicit D. Th. quod idea includit intentionem operandi: & 1. p. 9. 45. art. 6. quod Deus est causa rerum per suum intellectum, & voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum; voluntas autem est causa per modum efficientis.

2.3 Fundamentum autem propter quod attribuimus ideae causalitatem formalem extrinsecam, quae reductivè pertinet ad genus causae, quae est forma, est quia idea non solum est forma productiva, & respiciens existentiam effectus à se causandam, quod est proprium efficientis, sed etiam est regula, & mensura ipsius ideati, quantum ad eius speciem, & rationem, ad modum quo obiectum respectu potentiae, vel actus se habet ut specificativum eius. Et hoc constat, quia tantò veriorum, & perfectiorum iudicamus aliquam imaginem, & artefactum, quantum conformior est suo archetypo, & ideae; & sic tota ratio, & perfectio huius consistit in imitatione illius: si ergo idea se habet ut forma imitabilis: ergo ut forma regulans, & mensurans, siquidem ex imitatione ad ipsam sumitur perfectio, & ratio istius. Quod verò hic modus perficiendi & mensurandi se habeat per modum formae extrinsecae, patet, quia tota species, & forma ideati, quae in ipso intrinsecè & formaliter est, non est aliud quam imitatio, & derivatio ab idea, ut à forma principali, & exemplari: ergo idem munus facit idea exemplando, quod forma in formando, id est, dare ideato formationem, & speciem per modum formae principalis, sicut forma intrinseca dat tanquam forma proxima, informando; & quasi imprimens in se vices formae idealis. Unde si obiectum se habet ut causa formalis extrinseca respectu actus specificati à se, quia obiectivè terminat vel principiat specificationem, multò magis idea, quia exemplariter, & per modum formae imitabilis, & principalis originat, & principiat specificationem in formae artificialis: forma enim artificialis est quasi quoddam vestigium, & representatio formae idealis, quia est eius imitatio: ergo in quantum talis respicit ideam ut representativam, & imitativam à se: ergo ut significativam extrinsecam.

2.4 Dices: hac ratione probaretur quod quaecumque habitudo similitudinis ad suum simile, vel mensurati ad mensuram respiceret illum terminum ut causam formalem extrinsecam, quod tamen non admittitur communiter, cum terminus relationis praedicamentalis sit purus terminus, non causa formalis, aut specificativum eius. Sequela autem constat, quia in quocumque termino extrinseco potest fieri simile argumentum, quia ab illo dependet talis habitudo ut à mensurante, & perficiente extrinseco: ergo ut à forma. Confirmatur, nam etiam forma efficiens, & executiva perficit extrinsecè rem quam producit, & similiter finis: ergo etiam dicentur habere genus causae formalis extrinsecae. Sic autem talis ratio causae formalis nimis generalis est pro omni perficiente extrinseco, & sic nihil peculiare dicitur de idea, praeter rationem causae efficientis, aut termini relationis ideati ad ipsam.

2.5 Resp. non omnem terminum extrinsecum habere rationem perfectivam, vel specificativam respectu eius quod habet habitudinem ad ipsum, sed aliquando se habet ut purus terminus, sicut vnum simile, vel aequale ad alterum: aliquando est aliquid minus perfectum, & potius perfectibile ab altero, quam perfectivum eius, sicut materia respectu formae. Respe-

ctus autem ad terminum ut ad perficientem, & specificantem non est inconueniens, quod se habeat ad illum ut ad causam formalem extrinsecam, praeterquam quando ita perficit extrinsecè specificando, & regulando, quod relinquit aliquid intrinsecum, & informans in suo perfectibili cum dependentia à se ut ab extrinseco perficiente, non autem omnis mensura sic se habet: aliquando enim mensura non perficiunt suam mensuratum, sed solum ex usu, & instituto humano notificant mensuratum, sicut pecunia est mensura rerum venalium, & librae, ac pondera publica institutione designantur. Idea autem perficit, & regulat ideatum, quia tota veritas ideati in imitatione ideae consistit tanquam vestigium formae principalioris, & exemplaris, & sic respicit illam tanquam formam specificantem exemplariter, seu imitabiliter quod est extrinsecè, non inherenter quod est intrinsecè; sic idea verè informat ideatum, sed exemplariter, non intrinsecè.

2.6 Ad confir. Resp. quod causa efficiens solum respicit rem, ut ponendam extra causas, quod est respicere existentiam, & executionem, & si respicit essentiam solum est quatenus subest existentiae. Et similiter finis movet efficiens, ut exequatur, & producat in esse. Unde non potest specificatio sumi ab istis causis, ut à mensura, & specificatio formalis, sed per accidens est ad quidditatem rei, quod sit ab isto, vel illo efficiente, quia non est eius munus specificare, sed rem specificatam producere, & extra causas ponere; & sic dicitur causa extrinseca efficiens, non solum quia non causat per coniunctionem ad effectum, sed etiam quia non respicit quidditatem ut specificandam, sed ut producendam, & sub ratione existentiae; & sic non tam respicit obiectum, quam effectum. Idea autem regular ipsam veritatem, & quidditatem ideati, & facit exemplariter formando id, quod forma intrinseca informando.

2.7 Quod verò etiam in idea concurrat ratio causae efficientis, ex dictis probatur, quia non solum pertinet ad ideam, speciem, & veritatem ideati formare, sed etiam ad executionem, & existentiam eius procedere, & ad ponendum ideatum extra causas: formatur enim idea ex intentione ponendi aliquid in esse, & sic non solum deseruit intellectui ut formanti, & determinanti veritatem ideati, sed etiam deseruit voluntati, & intentioni artificis, ut res ipsa executioni mandetur: artifex enim sic producit per formam idealem sicut agens naturale per formam naturalem; & ita debet respicere existentiam, & productionem sui ideati, & non solum speciem, & naturam in abstracto: ergo debet habere vim efficiendi, quia causalitas efficientis respicit existentiam, & positionem rei extra causas. Ceterum hoc habet idea ex participatione voluntatis, quia enim voluntas est principium movens, & inclinans subiectum ad executionem agendi, quicquid efficaciae est in his quae per voluntatem faciendae sunt, in ipsam voluntatem tanquam in primum movens internum reducitur, sicut etiam quicquid ordinationis, & specificationis est, in ipsum intellectum; quia sicut est proprium voluntatis impellere, & movere ex parte subiecti per inclinationem, ita est proprium intellectus ordinare, & formare ex parte obiecti, atque adeo ex parte specificationis, quia obiectum specificationem praebet, sicut intentio, & voluntas impulsivum, & motum.

2.8 Argumenta P. Suar. quae probant efficientiam ideae, concedimus. Quae verò impugnant causalitatem formalem, non vrgent: Concedimus enim non requiri per se ad rationem ideae quod deducatur ab aliquo exemplari externo, ut argumentum probat. Et obiectum externum licet possit dici exemplar, seu originale; non tamen potest dici idea; quia non est forma

forma viva, & vitaliter artificiosè movens ad sui imitationem: per se ergo solum requiritur ad ideam quod sit aliquid formatum in intellectu, ut exprimens, & formatis imitationem sui ad extrà. Et licet inter obiectum cognitum, ut praecisè cognitum denominatione extrinseca, & seipsum ut existens ad extrà non intercedat formalis causalitas; quia neque intercedit imitatio, & expressio vnius ex alio, tamen inter ipsum obiectum ut formatum ad intrà, & rem ipsam ut formandam ad extrà, vera imitatio intercedere potest, atque adeo formalis causalitas extrinseca. Et ad instantiam, quod hoc exemplar interius, si perfectum est, est omnino simile, imò omnino idem cum re faciendae ad extrà. Respondetur quod non est distinctum obiectum quantum ad rem, transeat, seu quantum ad similitudinem rei, quantum ad modum, nego. Et diversus modus stat in hoc, quod exemplar, seu conceptus idealis respicit ideatum ut formabile à se modo artificioso; non ut praecisè cognitum, seu cognoscibile: sic enim simplex cognitio respicit, & reddit cognitum ipsum ideatum denominatione extrinseca: multi enim qui non sunt artifices possunt cognoscere perfectè ideatum, seu artefactum, nec tamen formant ideam illius. Et idea non solum dicit conceptum cognoscibilem quid sit obiectum, sed quomodo sit faciendum, ita quod modus ipse faciendi & formandi reluceat in conceptu, & praedicatum illum reddat; & quantum imperfectior est idea, tantò perfectius totum ideatum representat, sed ut factibile & imitabile à se, non ut purè cognitum. Et cum inferatur quod sic ipse conceptus sufficit ad rationem ideae. Distingo, ipse conceptus ratione obiecti à se excogitati, & formati tali modo quod possit exprimi artefactum ad extrà, concedo: ratione ipsius conceptus, ut praecisè informantis potentiam, & reddentis illam cognoscibilem, nego: Illud autem obiectum sic formatum & artefactum ut quod intra conceptum, est causa formalis extrinseca respectu ideati, quia distinguitur ab ipso obiecto ut est extrà, sicut inuisibile, & immateriale ab eo quod entitativè, & visibiliter in se existit: sic enim ex inuisibilibus visibilia fiunt, ut inquit Paulus, ad Hebr. 1. 1. ubi *ly ex* dicit causam non solum efficientem, quae respicit productionem in se, sed etiam formativam, quae respicit speciem ipsam ideati in se.

Soluntur Argumenta.

2.9 Obiicies primò ex P. Valq. *disp.* 71. *cap.* 2. *§* 72. *cap.* 2. ad probandum ideam non posse esse ipsam conceptum in mente artificis, quando perfectè representat rem quam facturus est, sed rem illam quae obiectivè sibi proponit artifex, ut ad instar illius efficiat ideatum. Idea est forma exemplaris quam artifex aspiciens ad instar illius, aliquid operatur; ergo non potest idea esse ille conceptus qui habet pro obiecto id quod facturus est. Consequentia patet, quia iste conceptus non respicit aliquid distinctum ab ipso ideato; ergo neque aliquid imitabile ab ideato, & sic ex vi talis conceptus non potest formari illud ideatum ad instar alterius, quia non concipitur per tale conceptum aliquid aliud ab ipso ideato; antecedens autem constat ex ipsa definitione ideae: & patet manifestè, quia nihil seipsum imitatur, nec causatur à se, ideatum autem imitatur ideam: ergo idea non potest esse conceptus ipsius ideati: sic enim imitaretur seipsum: & sic artifex perfectè cognoscens ideatum non diceret facere illud ex idea, sed ex cognitione sui ipsius.

Confirm. quia opus factum per artem proximè

imitatur rem obiectivè propositam intellectui, ipsum autem conceptum non imitatur, quia non assimilatur illi, sed rei obiectivae, sicut videmus rem artefactam, v. g. domum procedere similiter domui conceptae, non ipsi qualitati spirituali conceptus: ergo immediatè imitatur rem apprehensam, remotè verò conceptum; quatenus rem apprehensam continet.

Resp. non esse necessarium; & per se requisitum ad ideam quod desumatur ab aliquo obiecto extrà, vel representet ideatum imperfectè, ut iam diximus. Neque conceptus induit rationem ideae ex eo praecisè quod rem ideatam perfectè cognoscit, sed quia tali modo cognoscit, scilicet artificiosè; & modo practico faciendi illud: potest enim aliquis perfectè cognoscere rem aliquam artefactam, nec tamen ideam illius formare, licet conceptum formet, quia artificium non habet. Unde ad Arg. in forma, concessio antecedenti, distinguitur consequens: non potest esse idea ille conceptus qui habet pro obiecto ideatum, si solum representet rem ideatam in se, & sub modo quo passivè in se facta est, concedo: si representet rem illam sub modo activè faciendi nego. Et sic idea non respicit pro obiecto ipsum ideatum praecisè ut in se est in re, sed aliquid excogitatum & formatum in conceptu sub modo exprimiendi illud ad extrà, quod tamen quia simile est ipsi rei ad extrà quae ideata est, etiam dicitur ideatum ipsum representare, tantò perfectius, quantum est illi similis: qui enim format ideam de domo, non solum nititur apprehendere domum, quae materialiter est in re; hoc enim etiam cognoscit quicumque videns domum, etiam si artifex non sit: sed nititur formare modum, quo domum faciat, & habitare conceptum ut rem illam excogitatum à se reducere possit ad exteriorem materiam, & ex inuisibili visibili facere: domus ergo inuisibilis, & immaterialis sub tali modo excogitata quo possit ex illa inuisibilis domus exteriùs derivari, idea domus est, aliquando perfecta, & valde similis ideato, vel etiam illi eminentior; ut idea divina; aliquando imperfecta representans ideatum deficienter, & non eo modo quo fieri debet, ut plerumque in nobis accidit.

Ad confir. resp. quod res exteriùs facta non imitatur conceptum, vel intellectum, ut qualitas quaedam formaliter est, & ut medium cognoscendū ut quo, bene tamen imitatur rem excogitatum in illo conceptu, pro ut ibi immaterialiter, & inuisibiliter continetur cum tali modo formandi rem ipsam ad extrà: sicut si diceremus quod speculum habens imaginem aliquis imitaretur, non quatenus vitrum, sed quantum ad imaginationem contentam.

3. Secundo, arguitur pro sententia Scoti ad probandum quod obiectum exteriùs ut propositum, & cognitum denominatione extrinseca sufficit ad constituendam rationem ideae: nam res exteriùs proposita ad imitandum dicitur idea, dummodo per cognitionem applicetur: sic enim dicit Aristot. 1. 2. *metaph.* textu 2. 4. quod ars medendi est sanitas ipsa apprehensa, & species domus est idea domus faciendae. Et praeterea, quia artefactum non imitatur ipsum conceptum in re, qui est qualitas spiritualis, sed obiectum quod est ab eo cognitum, hoc ergo habet rationem ideae.

Confirm. quia ipsa res cognita, & apprehensa cum facultate, & usu artis sufficit ad exprimentum opus artificiale extrà: ergo illa habet rationem ideae; licet applicatio fiat per cognitionem, sicut finis ratione suae bonitatis apprehensa movet; & tamen apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio.

Constitum, secundo in idea diuina, nam hæc non potest esse ipsa diuina essentia, vel eius conceptus, seu verbum; quia omnis creatura dissimilis est illi: ergo non sunt creaturæ ad instar essentia diuinæ: vel conceptus diuini; ergo ad instar creaturæ apprehensa, & cognita, hanc enim imitatur creatura facta in re: ergo ipsa est idea.

32 Resp. negando antecedens. Ad probationem ex Aristot. respondetur ipsum non dicere absolute quod sanitas est ars medendi, & species domus ars ædificatoria, sed cum diminutione quod aliquantulum species domus est ars ædificatoria, & sanitas ars medendi. Quod D. Thom. *super illum locum lectione 4.* exponit quod ars est similitudo quædam, & ratio formæ, quæ est in materia. Sentit ergo non esse eandem formam, quæ est in materia solum, propterea cognita denominatione extrinseca, sed propterea concipitur, ut ratio faciendi, & formandi rem illam quæ est ad extrâ. Quod verò dicitur artefactum imitari ipsum obiectum cognitum, non verò conceptum, iam sæpe dictum est, quod non dicitur conceptum imitari, ut est qualitas quædam, & id quo fit cognitio, sed ratione rei excogitata per ipsum, & cognita ut quod: sicut sæpe asserit D. Thomas. Nec sufficit esse cognitam ut quod, sicut res externa dicitur cognita per extrinsecam denominationem & potest esse cognita modo simplici, sicut cognoscitur à quocumque etiam non artifice: sed idea dicit rem cognitam, & formatam intra conceptum per modum practicæ formandi & exprimendi rem ad extrâ.

Ad primam confir. Respondetur quod res ad extrâ, etiam ut apprehensa, & cognita denominatione extrinseca, non est idea, quia de ratione ideæ est quod est illa tanquam ex forma inuisibili, & intelligibili ad quam artifex intendit fiat res ad extrâ. Forma autem intelligibilis ad quam respicit artifex debet esse expressa in conceptu, non autem in specie impressa tantum, hæc solum continet obiectum per modum principij ad intelligendum, non per modum termini qui respicitur ut quod. Forma etiam intelligibilis in conceptu est forma viua, & vitaliter, atque artificiosè mouens ad sui imitationem. Vnde apprehensio per quam redditur intelligibilis, & expressa talis forma non est conditio solum ad rationem ideæ, sicut apprehensio ad rationem finis, quia ab apprehensione non datur fini aliquid appetibilitatis: hanc enim solum habet ex eo quod in se est in quantum assequendus; in idea autem tota ratio imitabilitatis ut artificioso & intelligibili modo faciendæ prouenit ex formatione, & expressione quam habet in conceptu. Et idem exemplum de bonitate finis non currit in presenti, ut iam *suprà* diximus.

Ad secundam confir. dicitur plenius *art. sequenti*, modò solū dicimus quod idea diuina non est homogenea, & adæquata creaturæ, sed eminentissima, & perfectissima ornamem creaturam continens. Vnde licet entitatiuè sit valde dissimilis creaturæ, repræsentatiuè tamen, & causatiuè totum quod est in creatura continet, & assimilatur illam sibi inadæquatè.

33 Tertio, arguitur in fauorem sententiæ Suar. ad probandum quod conceptus non ratione rei repræsentatur, & cognita ut quod, sed ratione sui, & ut est medium cognoscendi quò induat rationem ideæ: nam præter realitatem, & qualitatem conceptus ut informantis intellectum, quicquid ibi restat, solum est obiectum cognitum, quod non addit nisi denominationem extrinsecam in ratione cogniti: Hoc autem nullo modo potest esse ratio formalis constitutiva causæ realis, qualis est idea: ergo in ipso esse cognito nõ consistit eius ratio formalis, licet possit se habere ut conditio, sicut in fine ipsa apprehensio.

Constitum, in exemplari externo quod proponitur artifice ut imitetur illud: licet enim requiratur quod sit visum ab artifice, ut ab eo dirigi possit, tamen esse visum non constituit illud in ratione exemplaris imitabilis, licet sit conditio, & applicatio illius: ergo similiter in exemplari interno esse cognitum intra conceptum non pertinebit ad formalem rationem ideæ, sed ad conditionem; realiter verò conceptus constituet ideam in ratione causæ realis.

34 Resp. quod præter realitatem conceptus quid quid habet rationem cogniti ad extrâ, solum redditur cognitum denominatione extrinseca, sed esse cognitum intrinsecè, id est repræsentatum intra conceptum, non est aliquid præter realitatem ipsius conceptus. Cæterum hæc realitas conceptus habet duplex munus secundum duplicem comparationem, alterum respectu subiecti, seu intellectus in quo est, & sic habet se tanquam medium quo, & reddit intellectum cognoscentem, seu excogitantem: alterum munus exercet per comparationem ad obiectum, & sic reddit illud repræsentatum, & excogitatum, & hoc realiter non est aliud quàm ipse conceptus sic intra se rem excogitatum, & formatam habens, sicut homo effigiat in speculo non est aliud quàm ipse colores reuerberantes in speculo, non ut præcisè inhaerent vitro, sed ut reddunt hominem repræsentatum. Sic ergo rem esse repræsentatam intra conceptum non est denominatio intrinseca, sed realis formalitas, non distincta à realitate conceptus, exercita tamen circa obiectum, non circa subiectum. Sub hac ergo ratione qua consideratur conceptus ut reddens formatum, & excogitatum obiectum non informatum intellectum, & excogitantem, constituitur ratio ideæ, quatenus exprimitur ibi obiectum modo practico, & artificiosè detrahibile ad extrâ: & sic idea habet rationem causæ realis, quia res ut formata, & contenta in conceptu aliquid reale est, non realitate distincta à conceptu intra quem est. Differentia autem inter apprehensionem requisitam ad finem ut appetatur, & ideam, ut artificiosè, & intelligibiliter exprimat, iam sæpius explicata est.

Ad primam confir. Resp. quod exemplar externum non est formaliter idea, sed obiectiue, & fundamentaliter, quia ab illo desumit artifex species quibus formet ideam intra se, & hanc proxime imitatur ideatum, quatenus ab ea formatur artificioso, & intelligibili modo: ab exemplari autem externo immediatè non formatur aliquid artificioso modo, sed ab eo desumuntur species, quibus artifex format ideam. Ad hoc autem ut exemplar illud solum obiectiue, & fundamentaliter sit exemplar, non concurrat esse visum per modum rationis formalis, sed est quædam conditio, seu denominatio resultans in obiecto ut species eius per visum transeat ad potentias interiores: Exemplar enim externum solum concurrat emittendo species, non artificiosè formando artefactum ad extrâ. Exemplar autem internum non concurrat emittendo species, sed artificioso modo, & intelligibili, formando artefactum ad extrâ, ut scilicet ex inuisibili visibile fiat; & ita esse inuisibilem formam excogitatum: & repræsentatam intra conceptum tali modo practico pertinet ad formalem rationem ideæ, licet id non alia realitate habeat quàm realitate ipsius conceptus; sub habitudine tamen ad obiectum non præcisè ad subiectum, seu intellectum.

ARTICVLVS II.

Utrum essentia diuina habeat rationem ideæ, & quo modo.

EX opinionibus præcedenti articulo relatis circa constitutionem ideæ in communi, detrahuntur diuersæ sententiæ circa constitutionem ideæ diuinæ. Quidam enim constituunt ideam diuinam in conceptu diuino ut cognoscente: quidam in obiecto aliquo, seu re cognita. In conceptu diuino ut cognoscente constituit Valq. in *presenti disp. 72. cap. 2.* licet ideam creatam non in conceptu artificis constituat, sed in aliquo obiecto ad quod respiciens operatur: non autem respicit suum conceptum, aliàs indigeret cognitione reflexa ad operandum ideatum: Deus autem prius intuetur Verbum suum, quàm creaturas, quia istæ sunt obiectum secundarium respectu Verbi diuini, in quo exprimuntur. Similiter P. Suar. conuenit cum sententia Valq. quantum ad hoc quod idea diuina sit ipse conceptus Dei formalis; non obiectiue, nec tamen facit differentiam, quantum ad hoc, inter ideam artificis creati, & increati, ipsam autem diuinam essentiam negat esse ideam, neque secundum se, & entitatiuè: quia sic non est causa exemplaris sed solum executiua; neque ut cognitam, quia esse cognitum non reddit supra ipsam essentiam nisi denominationem rationis, quæ ad rationem ideæ per se non requiritur. Et ita pro hac sententia referri possunt Auctores *art. præced.* relati pro hac sententia, quod idea consistat in conceptu formali, & non in obiectiue.

2 Ex aliis autem Auctoribus qui constituunt ideam in conceptu obiectiue, etiam differentia sententiarum orta est: nam quidam constituunt ideam diuinam in ipsis creaturis à Deo cognitis, quatenus secundum esse obiectiuum concipiuntur ab intellectu diuino, ut producenda in re. Alij verò in essentia diuina, non ut cognoscente, sicut Valq. & Suar. sed ut cognita. Alij denique distinguunt, quod aliqua ideæ diuinæ sunt ipsa essentia diuina ut cognita, aliqua verò sunt creaturæ ipsæ obiectiue tractæ. Primam sententiam tenet Scotus in *1. disp. 33. quest. 1. §. Ad ista*, cui Nominales adherent, ut Ocham, Gabriel, & alij. Secundam communiter sequuntur Thomistæ, qui constituunt ideam in ipsa diuina essentia, quatenus cognita non absolute in se, sed comparatiuè ad creaturas, ut imitabilis seu participabilis ab illis. Ita Caiet. *art. 2. huius quest. & ibi* recentiores Thomistæ Bafiez, Nazari, Gonzalez Nauarrete, & alij. Tertiam sententiam docuit Durandus in *1. disp. 36. quest. 3. art. 3.* cui distinguit de perfectioribus, quæ formaliter sunt in Deo; participantur autem à creaturis, sicut esse, vivere, & intelligere, & de perfectioribus, quæ licet inueniantur in creaturis, non tamen formaliter sunt in Deo, quia imperfectionem intrinsecam important, sicut motus, discursus, sensus, &c. Et de prioribus dicit quod ipsæmet perfectiones, ut sunt in Deo, habent rationem ideæ respectu similitum perfectionum creaturarum, licet non sit perfecta idea, quia valde dissimilis. De posterioribus verò dicit diuinam essentiam non habere rationem ideæ, sed creaturam cognitam à Deo.

3 Nihilominus sit conclusio: Conceptus formalis Dei siue sumatur pro intellectione, siue pro specie expressa propterea comparatur ad intellectum, tanquam id quod redditur cognoscentes, non induit rationem ideæ, neque creatura ipsa ut obiectiue cognita habet rationem ideæ ad seipsam ut in re producendam, sed idea diuina consistit in ipsa essentia diuina cognita ut quod, non absolute ut est in se, sed comparatiuè ut imitabilis, & participabilis determinatè ab illa crea-

tura, vel ab illa, &c. Prima pars est expressa D. Th. in *presenti art. 2. in corp. & ad 2.* ubi inquit quod *sapientia, & ars significantur ut quo Deum intelligit, sed idea ut quod Deum intelligit.* Et ex hoc explicat D. Thom. quomodo plures ideæ sint in Deo, ut docet Augustinus: quia licet species, seu conceptus diuinus, ut est principium, seu forma cognoscendi, sit vnum, & non plura, tamen rationes per tales conceptum cognitæ plures sunt, quatenus cognoscit Deus suam essentia esse diuerso modo imitabilem à creaturis: Conceptus tamen quo ista intelligit vnus est, quia esset contra simplicitatem diuinam plures conceptus in ratione formæ cognoscentis habere.

Ratio autem & fundamentum conclusionis sumitur ex his quæ *art. præced.* notata sunt, quia ad ideam pertinet ut sit forma ad quam aspiciens artifex operatur, ut constat ex eius definitione, & aliis *art. præcedenti* traditis. Sed conceptus, ut est forma reddens intellectum cognoscentem tanquam medium quo, non est id quod intellectus inspicit, sed id quod inspicitur: ergo non est idea sub ista formalitate, sed inquantum est aliquid cognitum. Et hoc ipsum constat. ex ipsa ratione ideæ, quia ad ipsam pertinet esse regula, seu mensuram per quam formatur ideatum, vel si deficiat, reformatur. Ipse autem conceptus inquantum reddit formaliter cognoscentem ut quo, non potest inducere rationem mensuræ, quia regula, seu mensura applicari debet per intellectum concipientem ad ipsum regularem, ut illi adæquetur, & assimiletur: ergo non potest conceptus, quatenus reddit intellectum concipientem, esse ipsa mensura, & regula formandi ideatum, aut reformandi. Patet consequentia, quia propterea constituit intellectum concipientem constituit illud cognoscentem: ergo mensurantem, seu applicantem mensuram, siquidem ista applicatio fit per cognitionem, quia idea modo intelligibili format ideatum: ergo propterea sic non potest esse mensura; quia distincta formalitas est ratio mensuræ & applicatio eius ad mensuratum. Denique currit hic ratio D. Th. in *presenti art. 2.* quia Deus vnico conceptu, seu specie attingit omnia obiecta, nec variatur ex eorum diuersitate: ideæ autem multiplicantur iuxta diuersam imitabilitatè, & respectum ad ipsas res ideatas: ergo non potest idea consistere in conceptu, quatenus forma est intellectus reddens illum cognoscentem: sic enim vnico modo se habet, & non multiplicatur etiam respectu diuersarum rerum, quia omnes sub vna formali ratione attingit: ut autem est idea, multiplicatur respectu diuersarum rerum, quia multiplicatur diuersæ rationes formales imitabilitatis, ut infra dicemus, ergo sub alia formalitate conceptus se habet ad intellectum, & constituit cognoscentem, sub alia induit rationem ideæ, & se habet ad ideatum, licet sit eadè entitas, cum diuersa tamen cōnotatione, & respectu.

Secunda pars Conclus. quod idea in Deo non sit creatura cognita obiectiue, ut voluit Scotus. Probat, quia idea est ad cuius instar formatur ideatum, sed creatura obiectiue repræsentata non est id ad cuius instar formatur creatura in se, & per quæ eius formatio regulatur, & causatur: ergo non potest consistere idea in aliqua creatura obiectiue cognita. Minor probatur, quia creatura obiectiue cognita cognoscitur à Deo ut quid creatibile à se, nõ ut quid increabile: ergo ut formabile à se, ergo ipsa creatura etiam ut cognita non est forma, sed formabilis, nec idea, sed ideabilis: ergo forma quæ est idea; est aliquid præter creaturam cognitam; adeo essentia diuina. Confir. quia Deus non solū causat creaturas ut artifex quomodocumque, sed ut prima causa: ergo etiam idea diuina debet esse forma supremo modo causans, quia artifex causat per ideam tanquam per formam: ergo artifex supremus, & prima causa per ideam,

ideam, quæ sit suprema forma, & causet per modum formæ causæ primæ: nulla autem creatura etiam vt cognita est forma diuina, & suprema causa, cum sit aliquid creatum obiectiuè attractum à Deo: esse autem obiectiuè attractum non cleuat rem illam creatam ad rationem formæ diuinæ, & primæ causæ: ergo prout sic non constituit ideam primæ artificis, aliàs desumeret Deus formam cauandæ artificiosè à creatura vt cognita, & denominata extra se. Nec Deus indiget tali creatura cognita ad formandam ideam creaturæ, quia in suamet essentia continet rationem plenissimam cognoscendi totum quod est in creatura, quia totum causatur, & participatur ab illa: ergo & formandi ipsam creaturam, quia vbi est ratio cognoscendi perfectè, si adsit virtus artificiosa, & practica (vt datur in Deo) hoc ipso datur ratio formandi, & ideandi ad extra. Quod amplius ex D. Th. confirmabimus in sequenti parte conclusio- nis, ostendendo essentiam diuinam esse ideam, vt comparatam ad creaturas.

6 Et per hoc manet exclusum illud dictum Scoti in 1. dist. 36. De creaturis in esse quodam diminuto, quod ab æterno intelligitur à Deo, & non est illud esse reale in quo res temporaliter fiunt. Quod aliqui acriter censurant putantes poni à Scoto aliquid esse extra Deum, quod vel sit medium inter ens reale, & rationis, & sic esset absurda Metaphysica, vel quod sit aliquid reale, & sic esset error ponere illud ab æterno extra Deum quantumcumque diminutum in esse: vel quod sit aliquid rationis, & sic esset nihil, & ad nihil deseruiens, nec potest esse idea, quia idea est vera & realis causa. Cæterum Scotus nomine creaturæ in esse diminuto solum videtur intellexisse creaturam in esse obiectiuo, seu creaturam vt cognitam, non vt aliquid existens extra Deum ab æterno. Sed defecit Scoti sententia; tum fortè in modo loquendi, dum dicit hoc esse diminutum, nec esse absolutum, nec respectiuum etiam rationis, sed quoddam esse secundum quid productum per actum diuini intellectus (quod tamen potest intelligi non de producto rigorosè, sed de consequuto per modum denominationis) tum etiam quia posuit res creatas in hoc esse diminuto esse ideas diuinas, quia contra hoc militat ratio- nes factæ. Quod si dicatur sumi ly cognitum pro cognitione practica, & formatiua rerum, non purè speculante; Contra est, quia cognitio practica crea- turæ est formatiua, & operatiua illius: ergo respicit illam vt formatam, & operatam: ergo ex aliqua idea practica posita, ratione cuius practice causat, non ve- rò ipsam rem cognitam constituit in ratione formæ & ideæ, quia potius attingit illam vt formatam, ope- ratam, & ideatam.

7 Denique tertia pars conclusionis expressè affir- matur à D. Th. hic art. 1. ad 2. *Essentia*, inquit, *diuina habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur.* Et ad 3. *Idea nihil aliud est quam essentia Dei*, Sec. & art. 2. ad 1. *Idea*, inquit, *non nominat diuinam essentiam in quantum essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio huius, vel illius rei.* Et idem affirmat *quæst. 3. de verit. art. 1. c. 2.* Et sumitur ex D. Dionysio 5. cap. de diu. nomin. vbi ideas, seu exemplaria appellat *substan- tificas rationes existentium, quas Theologia prædetermi- nationes vocat, & diuinas, & bonas voluntates omnium ef- fectrices, &c.* Non sunt autem substantificæ rationes omnium, si sunt aliquid extra Deum, & aliquid crea- tum: ergo debent esse ipsa substantia diuinæ essen- tiæ. Similiter D. August. lib. 83. quæstionum quæst. 46. dicit quod *idea sunt quadam forma, vel rationes rerum incommutabiles, quæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, quæ diuina intelligentia continentur.* Formæ autem incommutabiles, & æternæ non sunt aliquid

præter substantiam Dei, nec continentur in intelli- gentia diuina solum vt res cognitæ ad extrâ; sic enim continentur in ea etiam res ipsæ creatæ, vt mutabi- les, & temporales, quia sic sunt cognitæ à Deo ter- minatiuè: ergo si continentur ibi vt incommutabiles formæ, continentur vt aliquid de substantia Dei.

Ratio, & fundamentum est, quia idea debet esse 8 aliquid quod artifex attendit, & cognoscit tanquam formam & regulâ iuxta quam format lux artefacta, sed respectu totius collectionis entis creati Deus nō potest respicere tanquam formam exemplarem ali- quod ens creatum, nec vnam creaturâ vt ideam alterius: ergo solam essentiam suam potest respicere vt formâ & ideâ totius huius formationis. Consequen- tia patet, quia præter totam collectionem entis creati, non restat nisi ens increatum, vel nihil: ergo si tota collectio entis creati non habet rationem formæ, & ideæ, nec vna creatura respectu alterius, restat vt so- la essentia increata rationem exemplaris, & ideæ ha- beat. Maior nota est ex definitione ideæ, sicut præced. art. explicauimus. Minor probatur, quia tota colle- ctio entis creati est formata, & causata, seu causabi- lis à Deo: ergo ideabilis, ergo ipsa non est idea, nec intra ipsam inuenitur idea, quæ sit prima & supre- ma, qualis Deo competit, quia quicquid intra illam collectionem inuenitur, creatum est: ergo ideatum, & formatum à suprema idea Dei. Nec vna creatura est idea respectu alterius, tum quia ipsa etiam crea- tura, quæ sumitur pro idea, debet esse ideata & for- mata, vt pote causata à Deo: ergo non potest esse suprema idea, sed supponit illam extra se: tum quia non potest vna creatura continere omnem perfe- ctionem, quæ est in alia, cum in se limitata sit, nec potest causare omnia, quæ sunt in alia creatura: nam materiam primam causare non potest, nec substan- tias spirituales, quia solum per creationem perunt produci: ergo nulla creatura potest esse idea supre- ma respectu alterius, quia idea suprema est sicut forma causæ primæ in cauando, & ita debet vni- uersalissimo modo influere, & per modum exem- plaris primæ operari totum quod est in suo ideato: hoc enim modo supremus, & primus artifex opera- tur: ergo debet operari per ideam suo modo operan- di proportionatam: modus autem iste vniuersalissi- mus in influendo nulli creaturæ competere potest, quia est forma particularis, & limitata.

Quod si dicas: nam essentia diuina vt nos asseri- 9 mus constituitur in ratione ideæ, non per ipsam en- titatem essentia absolute, sed per comparisonem eius ad creaturam: hæc autem comparatio est relatio rationis, cum Dei ad creaturas non possit dari relatio realis, ergo constituiamus ideas in Deo sub conceptu ideæ, & in quantum distinguuntur ab essentia nostro modo intelligendi per aliquid rationis, & sic in quan- tum distinguitur ab essentia, & sub proprio conce- ptu, non potest idea esse causa realis.

Resp. quod de hoc plenius agetur infra art. se- quenti. Interim dicimus quod essentia diuina compa- rata ad creaturas à nobis intelligitur per modum respectus qui est relatio rationis, & non realis, sed ex parte ipsius Dei non est respectus, sed eminentia summa respectu creaturarum, quas reddit illas depen- dentes à se sine dependentia, & relatione ad illas, quod tamen nos non explicamus, nisi per respectu. Vnde idea in Deo ipsam realitatem Dei includit, licet connotet ipsum respectum; & quantumcumque præcindatur, semper includit illam, licet non semper exprimat; distinctio enim in his quæ ad essentia & attributa pertinent, non fit per omnimodam præ- scissionem & exclusionem vnius ab alio, sed inclu- dendo illud solum fit per non expressionem eius, quod includit, sicut etiam fit in transcendentalibus

libus, quorum vnum imbibitur in alio, licet distin- guatur ab illo per rationem, non abstrahendo, sed non exprimentem.

10 Sed restat difficultas in explicando quomodo ef- sentia diuina, cum sit ita dissimilis creaturæ, possit esse idea illius, & ei assimilari ideatum, etiam si emi- nenter dicatur illi similis, sicut lux solis non potest dici idea caloris, etiam si eminenter calorem con- tineat. Sed de hac difficultate, aliisque, quæ oppo- nuntur a P. Vasq. commodius dicemus in solutioni- bus argumentorum.

Soluntur Argumenta.

11 Primò; Arguitur ex D. Dionysio cap. 7. de diuini- 11 nominibus, vbi dicit *Ideam non cognoscere res per ideâ,* & tamen cognoscit illas per essentiam suam: ergo idea non est essentia Dei. Et similiter Anselmus in monologio cap. 29. docet in Verbo non esse similitu- dines rerum, sed simpliciter essentiam: sed D. Th. hic art. 2. ad 1. docet quod essentia diuina non est idea, vt essentia, sed vt similitudo huius, vel illius rei: si ergo in Verbo non sunt similitudines rerum, sed solum essentia, non est in Verbo idea: ergo extra Verbum, & sic vel erit aliquid creatum, vel ipse actus cognitionis diuinæ.

12 Confirm. quia idea est principium operandi ipsi 12 artificio vt sit causa ipsius ideati, & artefacti: sed Deus operatur per cognitionem imperando, & dicendo, quia ipse dixit, & facta sunt: ergo idea est principium cognoscendi, & dicendi: ergo est id quod Deus di- cit, & cognoscit: ergo non ipsa diuina essentia vt co- gnita, tanquam id ad cuius instar facit rem creatam, sed id quo cognoscit, & dicit; quod tamen nos ne- gamus cum D. Thom.

13 Confirm. quia essentia diuinæ non possunt con- 13 uenire conditiones requiritæ ad rationem ideæ, sci- licet quod sit similitudo rei ideatæ, & quod conue- niat Deo liberè, & non necessariò, siquidem solum conuenit illi in quantum est agens liberum operans ex voluntate, & intentione, agens enim necessarium non agit ex idea, sed ex natura: istæ autem conditio- nes non possunt conuenire essentia diuinæ, vt cog- nitæ. Non prima, tum quia diuina essentia non est si- militudo rei creatæ, nisi analogæ, & eminentis, & sic ad instar illius non potest fieri propriè & determi- natè creatura, quia potius est dissimilis illi. Tum quia illa similitudo diuinæ essentia intelligitur conuenire essentia antecedenter ad intellectionem, ex eo scilicet quod est infinitum esse, & à se, & per modum speciei impressæ fecundantis intellectum: at verò ratio ideæ non est similitudo creaturæ, nisi vt ter- minus intellectionis, & post ipsam intelligere, quia est id in quod respicit intellectus vt in terminum cog- nitum, & sic verbum procedens est imago, & idea creaturarum, quia est terminus intellectionis, non ergo ipsa essentia diuina in ratione essentia est idea. Secunda etiam conditio non conuenit, quia ideæ necessariò sunt in Deo non minus quam ipsa ars, & cognitio creaturarum, & similitudo eorum: ergo non liberè conuenit Deo.

14 Resp. ad auctoritatem Dionysij iuxta explicatio- 14 nem D. Th. hic art. 1. ad 1. quod Dionysius negat Deum cognoscere creaturas per ideas existentes ex- tra se, & ab ipsis rebus acceptas, quales ponebat Plato, qui dicebat ideas dari extra intellectum per se substantentes Eodem modo Anselmus docet in Verbo non esse similitudines rerum, scilicet acceptas à rebus, & immediatè atque ad quæ repræsentan- tes creaturam, non tamen negat similitudines rerum eminentiales & increatas, quæ sunt ipse Deus: & sic illum explicat D. Th. q. 3. de verit. art. 1. ad 10. D.

Thom. autem cum dicit ideam esse diuinam essen- tiam, vt est similitudo rerum, loquitur de similitudi- ne eminentiali, quæ licet solum sit analogica entita- tiuè, & quoad conuenientiam entitatis cum creatu- ra, est tamen propriissima in cauando & continen- do in virtute totum quod est in creatura, quia totum ab illa participatur, sicut ternarius continetur in millenario, & imago in speculo.

Ad primam confirm. Resp. ideam esse princi- 15 pium operandi ipsi artificio, vt cognoscenti, & inten- denti, & sic supponit cognitionem, & tenet se ex parte conceptus, seu rei cognitæ: non autem est principium per modum fecundantis potentiam artificis, vt reddatur cognoscens, & sic non debet concedi quod idea est principium cognoscendi vt quo vel in quo formaliter, sed solum ex parte rei co- gnitæ intra conceptum, vt docet D. Th. hic art. 2. sed & principium formandi, & operandi exemplariter ad extra, & sic se habet vt cognitum, quia est id ad quod respiciet artifex operatur. Vnde potius ex hoc quod est principium operandi per modum expla- tis practici, & per modum dirigentis, non tenet se ex parte principij cognoscendi, quæ est species impressæ, sed ex parte conceptus, & rei cognitæ, quia dire- ctio, & motio qua mouetur, voluntas, & à voluntate potentia executiua, fit mediante re cognita, & ap- prehensa, & mediante conceptu. Et sic non sequitur quod principium operandi in intellectu sit princi- pium cognoscendi, sed potius oppositum, quia prin- cipium operandi, & mouendi est res cognita per conceptum; conceptus autem non est principium cognitionis, sed terminus.

Ad secundam Confirm. Resp. quod prima conditio 16 saluatur in essentia diuina respectu creaturæ, quia est similitudo illius eminentialis, non formalis, & creatura non est ideata vt perfectè imitans diuinam essentiam, sed imperfectè, & deficienter, vt amplius dicetur ad tertium. Hæc autem similitudo qua essen- tia diuina continet creaturam, non est solum emi- nentialis inadæquatè, sicut lux solis eminenter est calor, sed sicut continens plenè, & perfectè totum quod est in creatura, ita quod ex eius participatio- ne, & per imitationem ad illam debet deriuari quid- quid est in creatura, non autem totum quod est in calore deriuatur à luce tanquam ab vniuersali prin- cipio, nec per illius imitationem calor efficitur, sed lux est virtus continens calorem, sicut effectum secundariò consecutum ex multiplicatione radio- rum in tali materia capaci caloris. Vnde lux non po- test se habere vt idea, per cuius imitationem, & par- ticipationem fiat calor: essentia autem diuina co- gnita vt imitabilis à calore, est idea illius. Vnde pa- tet ad primam probationem argumenti, licet enim essentia diuina entitatiuè sit dissimilis creaturæ, est tamen eminentialiter similis, quatenus est princi- pium continens totum quod est in creatura; ita quod ex eius participatione creatura habet totum quod habet, & sic participatiuè, & imperfectè creatura est similis Deo. Ad secundam probationem dicitur quod essentia diuina non solum est similitudo per modum speciei impressæ, sed etiam per modum speciei ex- pressæ, quia in Deo intellectus, intellectio, species, & conceptus sunt omnino idem, quia per se ipsam es- sentia diuina est intelligens, & intellecta in actu se- cundo. quod pertinet ad speciem expressam. Neque hoc habet essentia diuina per Verbum notionaliter procedès à Patre: nam Pater per se ipsum, & non per Verbum est sapiens, & habet essentiam diuinam in actu secundo intellectam; sicut etiam Spiritus san- ctus; & sic essentia diuina vt cognita tam in Patre, quam in Spiritu sancto, & non solum in ipso Verbo habet rationem ideæ: neque enim idea dicitur no- tionaliter

tionaliter in Deo, sed essentialiter, & communiter ad omnes res personas, quia omnibus commune est esse artificem, & creatorem omnium rerum, & consequenter operari per artem, & ideam.

17 Secundò, arguitur fundamento Scoti, & Duranij, quia creaturæ perfectè cognita, & posita in mente Dei habent omnia requilita ad perfectam rationem ideæ: ergo non potest hoc eis denegari. Antec, probatur, tum quia creatura inspicitur, & cognoscitur à Deo, & si operetur iuxta illam, operabitur ad instar similitudinis existentis in mente sua, & iuxta id quod debetur perfectioni creaturæ; id enim creaturæ est debitum, quòd Deus de illa apprehendit in mente sua: ergo sufficienter saluatur ratio ideæ, si iuxta id quod Deus apprehendit de creatura in mente sua, illam producat: Tum etiam quia ponendo hoc modo ideam in Deo, ponimus aliquid quod perfectè imitetur ipsa creatura; ponendo autem essentiam diuinam tanquam ideam, non potest creatura perfectè imitari ipsam, quia essentia diuina est valde dissimilis creaturæ, & sic non est perfectè, & adæquata in ratione ideæ. Tum etiam quia hoc modo optimè saluatur pluralitas idearum, quia plures sunt creaturæ conceptæ in mente diuina; ponendo autem diuinam essentiam pro idea, vix potest talis pluralitas saluari.

Confit. à simili, quia res ad extrà apprehensa vt bona mouet ad sui amorem per modum causæ finalis: ergo etiam eadem res apprehensa vt imitabilis mouebit vt causa exemplaris ad sui executionem; non enim minus est causa finis, quàm idea: ergo quod sufficit ad rationem finis, id est res apprehensa, sufficit ad rationem ideæ.

18 Resp. negando antecedens. Ad primam probationem dicitur quòd creatura est cognita à Deo vt obiectum secundarium, & derivatum ab ipso Deo, & tanquam res ideata, & formata ab ipso, non vt prima forma, ad cuius instar formetur ipsa creatura; immò quia Deus non cognoscit creaturam, nisi per medium, & speciem diuinam, non potest representatio creaturæ esse nisi eminentialis respectu creaturæ: talis autem representatio cum sit diuina, respicit primò diuinam essentiam, & secundariò creaturam vt derivatam à Deo; & consequenter Deus inspiciendo suam essentiam vt imitabilem, & participabilem à creatura, est idea illius modo eminentiali diuino, creatura autem ipsa cum non representetur in mente diuina per speciem propriam, & adæquatam creaturæ, sed per speciem increatam, quæ est essentia diuina, nec per conceptum immediatum, & adæquatam creaturæ, sed per conceptum increatum, qui est essentia diuina, non potest representari vt prima forma, & idea sui, sed vt formata, & derivata ab essentia diuina, à qua tanquam à prima forma derivatur, & consequenter ipsa diuina essentia representatur vt principium à quo creatura participabilis, & imitabilis est: & hoc est esse ideam supremam, & eminentissimam, cuius creatura est imperfecta participatio. Quòd verò Deus apprehendat per intellectum suum quid vniciue creaturæ debitum sit, hoc non apprehendit nisi mediante essentia sua, tanquam regula, & principio huius debiti; quia illud est debitum creaturæ quod in ea participatur ab essentia diuina, tanquam à principio, & fonte totius perfectionis creatæ, & iuxta suam sapientiam dispensante vniciue quod ei proprium est; sic essentia diuina vt principium huius creaturæ est id quod Deus accipit vt regulam, quia non inspicitur nisi vt regulata, & formata à tali principio, & habens ab illo id quod sibi debetur.

Ad secundam probationem dicitur quòd ponendo essentiam diuinam esse ideam, quam imitetur creatura, etiam ponitur idea perfectissima ex parte ipsius formæ, & principij imitabilis, quia perfectissime continet totum quod est in creatura, multò meliùs quàm ipsa creatura se continet: Et hoc est quod pertinet ad perfectionem ideæ. Quòd verò idea sit ita restricta & limitata ad hoc ideatum, quòd non possit secundam aliam rationem esse idea alterius, hoc non pertinet ad perfectionem ideæ, sed potius oppositum pertinet ad eius eminentiam, & infinitam perfectionem: hac ratione dicitur creatura imperfecta, & deficiens participatio ideæ diuinæ, quia non adæquat totam eius eminentiam, siquidem est idea multorum, licet totam suam perfectionem adæquate, & plenè habeat ab illa.

Ad tertiam probationem dicitur optimè saluari pluralitatem ideatum in essentia diuina, quia pluralitas hæc non est entitatis, sed respectiua: Deus enim per vnica essentiam suam, & omnipotenciam respicit omnes creaturas, & ab vnaquaque secundum diuersum modum participabilis est: sic vnica existens in sua entitate propter summam simplicitatem æquiualeat omnibus; & ita fundare potest plures respectus ad diuersas creaturas, iuxta quod vniciue se accommodat, & ab illis participatur diuerso modo, & diuerso respectu, vt D. Th. in hac quest. & quest. 3. de verit. docet, & sequenti art. explicabitur.

Ad confirm. Resp. quòd finis mouet, & causat vt in intentione existens ad assequitionem illiusmet rei quæ intenditur, & apprehenditur: idem enim est quod apprehenditur, & intenditur vt assequendum, & quod postea in re, & in executione assequimur: & ita finis solum mouet metaphorice, & moraliter morione, tanquam idem in apprehensione intentum ad seipsum in executione ponendum: at vero idea non mouet ad assequendum id quod inspicitur, & apprehenditur, sed ad imitandum, & assimilandum illi, siue sit similis eminenter, & modo infirmo, siue sit similis limitatè, sicut idea creata respectu sui ideati: id autem quod Deus inspicit ad imitandum à creatura non potest esse aliqua creatura, quia illa ideata est, vt pote facta & creata, non autem idea prima, & suprema: neque Deus cognoscit creaturas nisi per essentiam suam tanquam derivatas, & participatas à se: idea ergo semper debet esse distincta ab ideato, sed multò magis idea prima & suprema, quia omnis idea extrinseca forma est ad ideatum, & imitabilis ab eo; idea autem prima debet esse non formata, neque creata: sic enim esset etiam ideata, & non purè ideata: debet ergo infinite distare, & distingui ab ideato, quia hoc semper est creatum & limitatum.

Tertio arguitur ad probandam sententiam P. Vasq. 22 videlicet quòd essentia diuina vt cognita, & attracta, seu expressa non est idea, sed vt cognoscens, & exprimens. Et fundamentum est, quia essentia diuina in se non est similis creaturæ, nisi analogicè, sed omninò dissimilis: ergo non potest in ea reperiri similitudo ad creaturam, qualis requiritur in idea respectu ideati. Patet consequentia, quia similitudo ideæ est talis quòd ad instar illius debet fieri ideatum: Deus autem nullam creaturam potest facere ad instar suæ essentia: ergo non potest essentia sua esse similitudo idealis. Nec potest dici quòd Deus vt virtute continet creaturas, est idea creaturarum: Contra enim est, quia res eminenter continens aliam, cum sit valde dissimilis illi, & superior, non potest habere rationem ideæ respectu illius, sicut lux solis, quæ eminenter continet calorem, non potest dici idea caloris. Et deinde quia in hac ratione eminenti vel aspiciat Deus id quod eminenter continet,

continet, vel id, quod in illa eminentia est contentum: id quod eminenter continet est essentia diuina, vt superior, & eminentes respectu creaturæ: ergo vt dissimilis: ergo non vt idea sub hac ratione eminentia: id autem quod continetur in illa eminentia, est ipsamet creatura; & hæc non potest esse idea, vt probatum est contra opinionem Scoti: ergo essentia diuina, vt cognita, non est idea, sed vt cognoscens, & exprimens.

23 Confirm. quia vt docet S. Thom. infra quest. 19. artic. 4. res sunt in Deo velut in causa secundum modum causæ, & quia est causa per intellectum, ideo sunt in Deo, vt in cognoscente: ergo si Deus est idea creaturarum, in nostra sententia, secundum quod eminenter eas continet, & hoc habet in quantum cognoscens est, consequenter est idea in quantum cognoscens, & exprimens, seu representans creaturas, non autem essentia diuina, vt cognita; præsertim si sit vera sententia ipsius Vasq. quòd Deus non cognoscit creaturas in essentia sua, tanquam in causa, & medio priùs cognito, sed tanquam in specie representante, de quo supra diximus ad questionem 12. D. Thom. disputatione 17. articulo 3.

24 Confirm. secundò, ex eodem D. Thom. in præfati artic. 2. ad 1. vbi docet quòd idea non dicit essentiam diuinam, vt essentia est, sed vt similitudo, vel ratio huius, vel illius rei. Vnde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex vna essentia, secundum hoc dicuntur plures idee. Ergo sentit D. Thom. quòd ipsa essentia diuina, secundum entitatem essentia, non est idea, sed secundum quod est similitudo, seu species representans, non ratione essentia representata; imò ibidem, solutione ad 2. docet quòd Deus non solum intelligit multa per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam, & hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius, vt intellectas: ergo sentit D. Thomas essentiam Dei non esse ideam, nisi quatenus sumitur sub illa reflectione, vt intelligit se intelligere multa per essentiam suam: ergo ipsum intelligere constituit ideam in Deo, & consequenter conceptus vt representans, & cognoscens, non essentia vt representata est idea.

25 Respondetur quòd essentia diuina, vt diximus, est similis creaturæ similitudine eminentiali, & inadæquata, non similitudine formali, & limitata, quatenus continet eminenter totum quod est in creatura, sicut senarius est similis ternario eminenter, & inadæquate, quia continet ipsum ternarium, non adæquate; & formaliter. Vnde Deus non facit creaturam ad instar sui absolutè, & vt est in se, sed ad instar sui, vt continentis talem, vel talem creaturam; ad rationem autem ideæ non requiritur quòd ideatum producat ad instar sui, quantum ad id quod est idea entitatis in se; sic enim idea est qualitas quædam spiritalis, nempe conceptus in intellectu, res autem ideata est aliquid corporeum in re productum, sed sufficit quòd sit similis ideæ, quantum ad id quod in idea continetur, tanquam expressum, & formatum in conceptu, sicut videmus in sigillo quòd sigillatum per illud non imitatur sigillum in eo quod sigillum est in se, quia in se est ex ære, vel ex auro; sigillatum autem est cera, sed in eo quod sigillum continet sigillatum in ratione figurabilis, imò ipsam figuram continet sigillum modo inuerso, quàm sit in sigillato.

26 Ad primam replicam contra hoc. Respondetur quòd bene potest aliquid quod est dissimile alteri

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

formaliter, & entitatis esse idea illius, dummodo eminenter contineat quiddam est in alio, sicut de qualibet idea, quæ est intra intellectum, ostensum est quòd in sua entitate spiritali est dissimilis rei artefactæ ad extrà, quæ est aliquid corporeum; & bos format vestigium sui pedis, cum tamen alterum vestigium iam formatum id non possit, & tamen vnium vestigium entitatis, & formaliter est similitudine alteri, quàm pes bouis suo vestigio: & si bos vteretur intellectu, & artificio in figendo pedem; haberet suum pedem pro idea vestigij, sicut Deus essentiam suam, vt contentiuam creaturæ, habet pro idea talis creaturæ, & quasi sigillat illam tanquam vestigium sui. Exemplum autem de luce respectu caloris non obstat, quia lux non causat calorem per sui participationem, & imitationem, quæ sit quasi formatio, & sigillatio caloris, sed vt est virtus Cæli, quod est primum alterans hæc inferiora, & sic lux non se habet vt exemplar caloris, sed vt virtus actiua eminentialis Cæli ad alterandum hæc inferiora per calorem. Vnde dicit D. Thom. in 2. distict. 13. quest. 1. artic. 3. ad 6. quòd ex hoc multiplicatur calor, in quantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem inuenit, & præcipue secundum illam qualitatem, quæ est simpliciter & maxime actiua, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis. Lux ergo ex sua specie non habet causare, aut continere calorem, vt patet tum in luce plarium stellarum, quæ calorem non causant, tum in luce corporis gloriosi, quæ non causat calorem, neque offendit visum, vt docet D. Thom. in additionibus quest. 85. art. 2. Posset tamen lux esse idea non caloris, sed coloris, qui ex modificatione lucis causatur, & ideo in ipsa luce continetur vt à quo participetur, & formetur; licet quia ista modificatio lucis debet fieri in aliquo opaco, in quo fit reuerberatio lucis, non potest sola lux esse perfecta idea caloris, sine ordine ad opacitatem.

Ad aliam replicam dicitur quòd Deus in illa ratione eminenti, quam respicit pro idea creaturæ, neque respicit rem ipsam contentam in se, tanquam ideam formaliter, quia res illa contenta est ideata, non idea, vt pote creatura ipsa; nec respicit ipsam eminentiam continentem secundum entitatem, quæ est in se absolutè, sic enim est omninò dissimilis, nec entitati suæ assimilatur creaturam; sed respicit rem diuinam sic eminentem; vt comparatiuè se habet ad hanc creaturam; & vt contentiuam est illius, iuxta id quod petit talis creatura; sic enim consideratur vt principium, & ratio, ex cuius participatione, & formatione derivatur illa creatura, sicut ex sigillo derivatur sigillatum, & ex pede bouis vestigium, non imitando entitatem pedis, aut sigilli, sed figurationem quam continent.

Ad primam Confirm. Respondetur non esse dubium quòd Deus est causa creaturarum, & continet illas in quantum cognoscens est; per cognitionem enim causat, & format creaturas: ex hoc tamen non potest inferri quòd ipsa cognitio sit ipsa idea, ad cuius instar format creaturas: sed cognitio aspiciat ideam tanquam formam cognitam, & aspectam, vt ex illa per imitationem deriuatur creatura; & sic essentia diuina, vt cognoscens, causat, & format artificiosè; vt autem est cognitæ, tanquam principium contentiuum creaturarum, est idea, seu res aspecta, ad cuius instar cognitio format creaturam. Vnde cum inferatur quòd Deus est idea, vt cognoscens, & representans, quia sic continet eminenter creaturas. Respondetur, quòd non sufficit

sufficit ad rationem ideæ continere creaturam quomodocumque, sed tanquam forma inspecta, ad cuius instar formetur ipsa creatura, non autem tanquam cognitio inspicens; quæ solum continet, & causalitè, dirigendo, non ut forma, exemplando: hæc autem forma inspecta à Deo non potest esse creatura ipsa, tum quia hæc est ideata, & formata, non ipsa forma, & idea; tum quia Deus non potest representare creaturam per conceptum, & speciem increatam, nisi representando, & attingendo immediatè suam essentiam, ut primarium obiectum, & creaturam, ut aliquid secundarium, & derivatum ab illa, ut contra Vasq. late probatum est *precedenti tomo disput. 15. artic. 3. & disput. 17. art. 2.*

29 Ad secundam Confit. Respondetur quòd quando D. Thom. dicit divinam essentiam non esse ideam, ut essentia est, seu similitudo huius, vel illius rei, sensus est manifestus quòd essentia divina non exercet officium ideæ secundum ipsam essentiam absolute sumptam, sed comparatiue ad hanc, vel illam creaturam, in quantum continet illam, & est similitudo illius eminentialis. In secundo autem loco docet D. Thom. in Deo esse plures rationes, seu ideas rerum, ut intellectas, quatenus intelligit se intelligere multa per essentiam suam; non quia constituat rationem ideæ in ipso intelligere actiue sumpto, aut in cognitione reflexa suæ intellectiois, ut *seq. artic. dicitur*, sed ad declarandum quòd essentia divina non induit rationem ideæ, ex hoc præcisè quòd habeat rationem speciei representantis plures creaturas, tanquam principium quo cognoscendi illas, sed ex eo quòd essentia divina cognoscatur ut res quædam continens hanc, vel illam creaturam, & ut principium originarium illius. Ad hoc autem necesse est quòd comparatur seu intelligatur ut comparata ad talem, vel talem creaturam. Hoc autem non habet essentia divina per hoc præcisè quòd sit ratio cognoscendi plura ut quo, sed ex eo quòd intelligatur ipsa essentia ut quòd comparatiue ad plures creaturas, quòd est ex eo quòd intelligit se plura intelligere per essentiam suam ut cognitam & comparatam.

30 Vltimò, argui potest argumentis P. Suarez quibus generaliter probat omnem ideam esse conceptum ut actiue representantem, & concipientem, non verò ipsam rem formatam per conceptum. Sed hæc argumenta non tangunt specialiter ideam divinam, sed procedunt generaliter pro omni idea, & ita *precedenti art.* à nobis soluta sunt.

ARTICVLVS III.

Quomodo pluralitas idearum in Deo explicanda sit.

1 Duplex in hac parte difficultas agitari solet. Prima, quomodo cum summa simplicitate divinæ essentiae sit pluralitas idearum, quæ verè, & propriè plures ideas constituat, non verò solum plures respectus rationis importet in eadem idea.

2. Secunda difficultas est, dato quòd ideæ plurificentur, non per plures relationes reales, sed rationis, an illi respectus formentur per intellectum diuinum, ita quòd etiam ante nostrum intellectum sint in Deo plures ideæ formaliter; an solum fundamentaliter, & per nostrum intelligere formaliter multiplicentur.

Circa primam difficultatem diuiduntur Auctores iuxta diuersum modum sentiendi circa constitutionem ideæ diuinæ, ut *articulo precedenti* vidimus. Qui enim dicunt ideas in Deo non esse ipsam diuinam essentiam, neque conceptum eius formalem, sed creaturas ipsas obiectiue cognitæ, ut sentit Scotus, & ex parte Durandus, etiam concedere possunt plures ideas in Deo esse realiter distinctas, quia non sunt aliud quàm ipsæmet creaturæ cognitæ, quæ utique realiter distinguuntur. Qui verò constituunt ideas in aliquo increato, siue dicantur esse ipsa essentia diuina, ut cognita, siue ut conceptus cognoscens, etiam diuiduntur. Quidam enim antecedentes ad ipsam entitatem ideæ; dicunt illam non posse esse nisi vnam, non solum ut entitas est, & ut ratio cognoscendi, sed ut formaliter idea est, sicut ars, & sapientia vnica est in Deo respectu omnium creaturarum. Pro qua sententia citatur Aureolus in *1. distinct. 36. quæst. 1.* qui absolute docet vnam esse ideam in Deo. Durandus autem qui dixit diuinam essentiam habere rationem ideæ, respectu earum perfectionum, quæ formaliter inueniuntur in Deo, & derivantur ad creaturas, dixit hanc ideam esse vnam in Deo in esse ideæ, licet habeat plures respectus ideales. Et similiter Maximilianus in *quæstione 1. prologi artic. 1. in secunda parte*, posuit ideas solum esse plures in Deo obiectiue, non formaliter, quia versatur circa plura obiecta. Omittimus Aucennam qui docuit vnam tantum ideam esse in Deo, sed erroneè, ut videri potest apud D. Thom. *quæst. 3. de verit. art. 2.* quia putauit Deum solum produxisse primam creaturam, seu primam intelligentiam, & de illa formasse ideam, non verò de aliis, quia reliquæ creaturæ dicit quòd processerunt ab illa prima, non à Deo, cum tamen fides Catholica doceat quòd Deus est Creator omnium tam visibilium, quàm inuisibilium. Et similiter quidam Clemens Philosophus relatus à Diuo Dionysio *5. cap. de diuinis nominibus*, dixit principaliora entia esse exemplaria inferiorum.

Cæterum D. Thom. in *presenti articulo tertio* quem communiter sequuntur alij Auctores, tenet ideas formaliter in Deo esse plures, non quidem entitatiue, (entitas enim Dei absoluta diuini non potest,) sed respectiue, & secundum officium, & munus ideandi. Non modica tamen difficultas est, quomodo isti respectus sub quibus multiplicentur ideæ, ad ipsam constitutionem, seu formalitatem plurium idearum pertineant. Ad quam explicandam.

Dico primò: ideæ in Deo non sunt plures realiter, & entitatiue, sunt tamen formaliter plures in officio, & munere ideandi, & ita absolute, & simpliciter debent dici plures ideæ in Deo; sicut etiam persona Christi absolute, & simpliciter dicitur composita, non entitatiue, sed in officio terminandi, & personandi plures naturas: & sic idea licet entitatiue sit vna in Deo, tamen in ratione, & officio ideæ non est simplex, sed multiplex.

Prima pars asseritur à D. Thoma in *presenti articulo 3.* vbi docet quòd multiplicitas idearum non obstat simplicitati diuinæ: Et supposita sententia *precedenti articulo* à nobis probata, quòd idea in Deo sit ipsa essentia diuina ut cognita comparatiue ad creaturam, nullo modo potest in dubium reuocari. Et probatio est manifesta, quia in Deo nulla est distinctio realis, & entitatiua, nisi vbi interuenit relationis personalis oppositio, quia solum tres personas diuinas realiter in Deo distinctas Fides Catholica constituit; sed ideæ non pertinent

pertinent in Deo ad relationes personales, & ad notionalia, sed ad absolutæ: ergo non distinguuntur realiter. Consequentia est legitima. Maior est commune axioma Theologorum. si enim præter personales relationes multiplicaretur aliquid in diuinis, ipsum esse diuinum, & essentia absoluta diuideretur, essentique plures dii. Minor verò constat, quia ideæ non sunt personæ, neque relationes personales inter se oppositæ, cum vna idea non procedat ab alia per realem originem: pertinent etiam ideæ ad omnes tres personas, cum ad omnes pertineat creare, & gubernare mundum: ergo ideæ pertinent ad prædicata absoluta in Deo, non ad notionalia.

6 Secunda pars conclusionis sumitur in primis ex modo loquendi SS. Patrum, quem maxime debet æmulari Theologia. Et in primis S. Dionysius in *5. cap. de diuinis nominibus*, plures ideas in Deo ponit cum dicit, *dari in Deo exemplaria rerum quas Theologia prædefinitioes vocat, & veras, & bonas voluntates.* Similiter S. August. *lib. 83. quæst. quæstione 46.* dicit quòd *ideæ sunt principales rerum formæ, quæ diuinæ intelligentiæ continentur.* Et iterum addit: *Restat ut omnia ratione sint condita, neque eadem ratione homo, quæ equus. Et in epist. 115.* inquit quòd *sicut inconueniens est dicere quòd eadem sit ratio anguli, & quadrati, ita inconueniens est dicere quòd eadem sit ratio in Deo hominis, & huius hominis.* Secundo, probatur ex illo ad Hebr. *11.* *Et id intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex inuisibilibus visibilia fierent:* sed aptare sæcula per Verbum, est facere per ideam, quia Deus per ideam producit, & aptat creaturas, ex quibus sacculum constaret: ergo istæ ideæ in ratione, & officio ideandi plures sunt in Deo, quia illa inuisibilia, ex quibus dicit Apostolus fieri visibilia, non sunt aliud quàm ideæ, seu formæ, quibus Deus disponit, & facit creaturas.

7 Denique probatur ratione, quia maxime pertinet ad officium, & formalitatem ideæ, quòd formet vnumquodque ideatum iuxta modum proprium suum, & secundum quòd vnum discernitur ab alio: nam & in mente artificis esset confusio velle eodem modo ideare, & formare lectum, vel cathedrâ, nauem, vel domum; sed maxime pertinet ad artificis peritiam vnicoque seruire distinctionem suam, & tribuere suam propriam rationem distinctam ab aliis: ergo cum proprium munus ideæ sit distinguere vnum ideatum ab alio, seu formare illud secundum suam propriam rationem, & secundum id quòd sibi debetur, ei autem debetur id in quo discernitur ab alio; oportet quòd vel vnumquodque ideatum habeat suam ideam distinctam, si sit adæquata, & limitata ad suum ideatum, vel si idea sit ita eminens, & perfecta quòd vnica existens, pluribus ideatis sufficiat, & æquiualeat, non tamen sub eadem proportionem debeat applicari, & correspondere cuiuslibet ideato, quia non eodem modo participatur ab illis, quòd est fungi officio plurium ideatum, & sic est multiplex idea, quantum ad officium, & formalitatem ideandi, licet entitatiue sit vnicus conceptus. Itaque cum idea sit forma inherens intellectui, & quoad hoc forma intrinseca ipsius, respiciens autem & regulans res ad extrâ, & sic intrinsecè formans illas, & quoad hoc est forma extrinseca, licet, in quantum identificatur in Deo cum ipso intellectu, non sit minus vna, quàm intellectus ipse, quòd est entitatiue esse vnam formam, tamen ut est forma extrinseca rei ideatæ, necessariò debet distinguì in ratione formæ sic regulantis, & ideantis extrinsecè, sicut res ipsæ ab illa ideatæ plurificantur, & distinguuntur inter se. Ratio est, quia cum proprium munus formæ sit actuare, & distinguere id quòd informat, eo quòd actus est qui distinguit, non potest

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

aliqua forma esse vnica in ratione, & officio formæ, si effectus eius formalis, & res formata est multiplex, quia forma, & effectus formalis perpetuò sibi correspondent, & proportionantur: hinc autem in idea diuina id quòd entitatiue formatur ab illa intrinsecè, seu potius cum quo identificatur intrinsecè, est vnicum, & non plurificatum, scilicet intellectus diuinus, & ita ipsa idea entitatiue sumptæ, & in ratione formæ intrinsecæ, vnica est, & non multiplex; ita cum id quòd est formatum, & ideatum ab illa sit multiplex, scilicet tam multæ creaturæ, sic est multiplex effectus eius formalis extrinsecè, & quatenus plures res redduntur formatæ ab ideis, & consequenter ipsa idea in ratione formæ extrinsecæ multiplex esse debet, quia effectus eius formalis plures sunt: forma autem, ut forma, multiplicatur secundum multiplicationem effectuum formalium, quia effectus formalis non est aliud quàm forma communicata.

Obiicit: licet forma informans per rationem non distinguatur entitatiue ab effectu suo formali, quia effectus formalis est forma communicata, tamen forma extrinseca non est cur non distinguatur ab effectu formali, quia cum ipsa non communicetur subiecto, non consistit eius effectus formalis in ipsa forma ut communicata, sed in aliquo alio præter ipsam: ergo ibi distinguitur effectus eius formalis à forma, & sic ruit tota probatio facta.

Confit. quia idea est forma per modum regulæ, & mensuræ ad quam reducit ideatum, ut formatum per illam: sed mensura, & regula vnica existens, mensurat plura, sicut vnica vna mensurat plures pannos, & æternitas in Deo sine sui multiplicatione mensurat omnia tempora, nec dicuntur istæ mensuræ multiplicari etiam in ratione mensuræ, seu formæ extrinsecæ: ergo similiter neque idea.

Resp. argumentum conuincere, quòd forma extrinseca debet entitatiue distinguì à suo effectu formali, aliàs extrinseca forma non esset, si extra effectum ipsum, & rem à se formatam non maneret. Et hac ratione idea entitatiue distinguitur ab ideato. Cæterum in officio, & proportionem formæ multiplicari debet idea, & distinguì iuxta multiplicationem effectuum formalium extrinsecorum, licet id sua entitate, in qua semper distinguitur ab effectu formali, vna sit. Et hoc ideo, quia forma, siue intrinseca, siue extrinseca debet præbere speciem, & distinctionem formalem, & specificam ipsi rei quam format, species autem adæquatur ipsi specificato, ita quòd extra illud non inuenitur, sed illi adæquari, & quadrari debet: ergo id quòd exercet munus, & officium formæ tantis talem speciem etiam formaliter proportionari, & adæquari debet cum se specificata; & si plures specificationes præbet plurium formarum munera gerit, siue in sua entitate sit vna, siue non, siue distinguatur entitatiue à suo effectu formali, siue non: in hoc enim non facimus vim, sed in eo quòd secundum respectum, & officium formæ debet multiplicari, si specificationes, quæ sunt effectus formales eius multiplicentur; sicut etiam obiectum quòd est vnum materialiter, & entitatiue, si fundet diuersas rationes formales specificationis, est multiplex obiectum formaliter.

Ad Confit. respondetur quòd est duplex genus 10 mensuræ: quædam est mensura quætitatis, quæ ordinatur ad tollendam confusionem, ex multiplicitate, seu accumulatione mensuratorum extra; reducendo illam ad maiorem vniformitatem, seu vnitatem, quia hæc minus confusionis habet, & sic magis potest manifestare intellectui confusionem ortam ex multiplicitate quantitatis. Et in tali mensura repognat quòd fiat multiplicatio ipsius mensuræ ad multiplicatorem

B a

cationem

cationem mensuratorum, eum potius mensuratio fiat per reductionem illius multipliciter ad uniformitatem, & unitatem mensurae. Et hoc modo procedunt exempla allata in argumento, sicut vna respectu panni, & aeternitas respectu temporum, quia ista mensurae, & alia similes solum sunt mensurae ad manifestandum confusionem rei mensuratae, non ad specificandum illam. Alia mensura est perfectionis, seu per modum specificationis, & informationis, quae pertinet ad mensuram perfectionis, non quantitatis. Et haec cum mensuret specificando, & formando, seu perficiendo ipsum mensuratum, non autem confusionem quantitatis eius manifestando, oportet quod proportionetur, & adaequetur ipsi mensurato, distinguendo per sui formationem, & discernendo ipsum ab aliis; & sic diuerso modo formando vnum, quam aliud. Et hoc modo dicitur idea mensurae ideati, scilicet tanquam mensura perfectionis, non quantitatis, quae ipsum ideatum specificat, & mensurat, formando illud per imitationem sui, non per informationem intrinsecam. Et talis mensura specificationis debet multiplicari iuxta effectus formales, quos ponit in mensurato, non autem mensura manifestationis, seu quantitatis.

11 Ex quibus deducitur quam subtiliter D. Th. in hoc art. 2. probauerit multipliciter idearum, ex eo quod Deus est causa distinctionis, & ordinis in vniuerso; ordo autem non potest intendi, nisi distinctio in rebus intendatur, neque distinctio potest intendi, nisi propriae, & distinctae rationes de ipsis rebus habeantur: quod est concludere distinctas, seu plures rationes, quae sunt formae ideales per intentionem, seu inspectionem sui causantes, non quidem plures entitatiue, sed respectiue: scilicet quantum ad officium, & munus ideandi.

12 Dico secundum pluralitas ista idearum in Deo sumitur secundum respectus rationis, qui non fundantur in ipsa pluralitate idearum, sed in ipsa diuina essentia, ut est principium, & ratio diuersitatis in creaturis. Quod pluralitas idearum sit respectiua secundum respectus rationis, ex praecedenti conclusione deducitur, quia non est pluralitas entitatiua secundum entitatem absolutam Dei: haec enim in Deo plurificari non potest: ergo debet esse pluralitas respectiua; & non secundum respectum realem, qui in ipso Deo fit, quia non dantur in Deo aliae relationes reales, quam personales, quae fundantur in origine, & processione reali intra Deum: ideae autem non sunt relationes personales inter se oppositae, sed sunt communes omnibus personis: ergo debet earum pluralitas sumi secundum respectus rationis, non ideatum inter se, quia vna idea non procedit nec opponitur relatiue alteri, sed respicit ipsa ideata, per ordinem ad quae idearum distinctio debet intelligi. Respectus autem Dei ad creaturas semper est rationis.

13 Quoad secundam verò partem conclusionis, quod isti respectus rationis non debeat fundari in ipsa pluralitate rerum, quae causata, & ideata est, sed in ipsa diuina essentia, ut est principium, & causa istius pluralitatis rerum, sumitur ex D. Th. in 1. dist. 3. q. 2. art. 2. ad 3. vbi inquit quod *quamuis pluralitas idearum attendatur secundum respectum ad res, non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed contrariò, non enim quia res diuersimodè imitantur diuinam essentiam, ideo intellectus eius inuenit eam diuersimodè imitabilem, sed potius contrariò: intellectus enim diuinus est causa rerum, distinctio autem idealium rationum est secundum operationem diuini intellectus, prout intelligit essentiam suam diuersimodè imitabilem à creaturis.* Ergo secundum D. Th. pluralitas istorum respectuum non fundatur in ipsa pluralitate creaturarum. Ratio autem est, quia si fundaretur in illis, causaretur, & ori-

retur ab illis, res autem illae, etiam in quantum plures, sunt ideae, & causatae per plures ideas, & non per vnā tantum: ergo iam supponunt pluralitatem idearum, non illam fundant, & causant, & ita pluralitas causata, & ideata non solum supponit unitatem idearum, sed pluralitatem, quia non causantur illa plura nisi per diuersas ideas, & non per eandem rationem vnā, per quam aliud: ergo si pluralitas idearum est respectiua secundum respectus rationis, non possunt tales respectus fundari in ipsa pluralitate rerum, sed antecederent ad ipsas res creatas. Et confirmatur, quia res creatae ut plures sunt, & multiplicatae, sunt terminus illorum respectuum idealium, quibus ideae distinguuntur: ergo non sunt fundamentum; & causa illorum. Consequenter patet, quia terminus, & fundamentum relationis non possunt esse idem, alius relatio esset eiusdem ad se. Antecedens autem est certum, quia, res creatae, etiam ut sunt plures, & distinctae, sunt formatae, & ideatae à Deo: ergo sunt terminus formationis eius: ergo & habitudinis, seu relationis ideae, sic formantis: constat enim quod habitudo ideae est habitudo formae ad suum formatum, & ideatum: ergo terminus istius habitudinis ideae est res formata, & ideata per ipsam ergo pluralitas rei formatae est terminus habitudinis formae, seu ideae, non potest esse fundamentum ipsius respectus, quo multiplicatur idea respiciendo ideatum.

Vltima pars conclusionis, quod scilicet isti respectus fundentur in ipsa diuina essentia cognita ut principium diuersitatis creaturarum, sumitur ex D. Th. in praesenti art. 2. ad 2. vbi inquit quod *Deus vno intellectu intelligit multa, & non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod in intellectu sunt, quod est intelligere plures rationes rerum.* Et infra: *Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, (id est in esse entitatiuo, quae sunt extra Deum) sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam, sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius, ut intellectus.* De eodem videri potest q. 3. de verit. art. 2. in corp. & ad 6. & in 1. cont. gent. cap. 5. circa finem vbi docet quod oportet in intellectu diuino distinctionem quandam, & pluralitatem rationum intellectuum considerare, secundum quod id quod est in intellectu diuino est propria ratio diuersorum. Igitur secundum D. Th. pluralitas idearum non sumitur ex essentia diuina: ut est ratio cognoscendi ipsas creaturas, siue sit ratio ut virtus, siue ut species, & representatio; sic enim per vnicam speciem, & per vnicam virtutem intellectus plura cognoscit, sed sumitur ex ipsa essentia diuina, ut est res cognita diuersimodè comparabilis, & participabilis à creaturis; sic enim accipitur non praecise ut ratio representandi, & cognoscendi, sed ut res inspecta, ex cuius imitatione aliquid fit.

Et fundamentum huius ex hoc ipso desumitur, quia essentia diuina, ut est ratio cognoscendi plura, tanquam species representatiua, vel virtus, seu lumen intelligendi, non repugnat quod sub vna ratione formalitè attingat plura, quae sub illa ratione formalitè continentur, & representantur, sicut videmus per vnicam visionem, & per vnicam rationem formalem, & ab vnicā potentia attingi plura colorata; & intellectus per vnicam speciem attingit plura representata, in quantum reducuntur ad vnum, & per vnicum habitum scientiae plures conclusiones secundum quod induunt eandem rationem formalem scibilem. Quare intellectus ad cognoscendum plura non indiget plurificatione medij, seu rationis formalis, imò tantò melius intelligit, & tantò superius, quanto magis ad unitatem intelligendi se reducit. Ceterum ad causandum per modum exemplaris, seu ideae, non sufficit cognitionem rerum ideatarum in se habere; hanc enim etiam habere possunt qui ideam illarum carent; & artifices

tifices non sunt, sed oportet quod formam secundum quam res ideata est facienda intellectus proportionetur, & adaequetur suo ideato, quia idea, & proportio, quae deseruit pro vna re facienda, non seruit pro alia, ut praecedenti conclusione ostendimus: ergo oportet quod artifex, & similiter ipse Deus prius formet in mente sua non solum cognitionem rei per essentiam suam, sed proportionem, & adaequationem essentiae suae cum tali creatura, eo quod proportio, & imitabilitas vnus creaturae non seruit pro alia, sed diuina essentia diuerso modo imitabilis est à diuersis creaturis; & ita licet diuinus conceptus seruiat pro omnibus creaturis, quia infinitae perfectionis est, sed non eodem modo representat diuinam essentiam, ut imitabilem ab vna creatura, & accomodatam, seu proportionatam vni, atque alteri. Diuina autem essentia in tantum induit rationem ideae, in quantum redditur imitabilis ab vna creatura, & formatiua illius, ea ratione, & modo qui tali creaturae debetur, & secundum quem discernitur vna creatura ab alia: ergo ipsa diuina essentia in quantum est cognita sub hac diuersa imitabilitate, est sufficiens fundare istos diuersos respectus ideales ad creaturas. Patet consequentia, quia isti respectus non sunt orti ex aliqua mutatione reali creaturarum, quia ante omnem mutationem temporalem Deus habet intra se ideas de ipsis creaturis ab aeterno, nec sunt respectus rei ideatae, & causatae, sed ipsius ideae ut causantis, & ideatis secundum diuersam rationem vnam & aliud: ergo tales respectus debent fundari in eo, quod de se habet sufficientem imitabilitatem, & rationem formandi diuersas creaturas iuxta diuersam proportionem, & imitabilitatem eius; & haec est essentia diuina cognita, non absolute, ut in se est, sed secundum diuersam accomodationem, & imitabilitatem creaturarum; sic enim est diuerso modo formatiua vnus creaturae, & alterius, quod pertinet ad rationem ideae ut dictum est.

16 Dices: Si ista pluralitas idearum fundatur in essentia diuina cognita, ut dicit D. Th. quatenus intelligit Deus se intelligere per essentiam suam plures rationes creaturarum, sequitur quod pluralitas idearum petat cognitionem reflexam Dei, quam nos negauimus conuenire Deo, praecedenti tomo disp. 17. Et est inconueniens quod Deus non possit per cognitionem directam formare ideam, sicut potest artifex creatus; cum tamen creaturas cognoscat per cognitionem directam, & non cognoscat illas nisi per ideas. Sequela verò patet quia dicit D. Th. hic art. 2. quod sunt in Deo plures ideae, quatenus intelligit se intelligere per essentiam suam plures rationes creaturarum: ergo loquitur de reflexa cognitione, quia haec sola est quae intelligit se intelligere: habet enim pro obiecto intelligere directum.

17 Confitur, quia si pluralitas idearum sequitur per cognitionem directam diuinam essentiae, ut imitabilis est à pluribus creaturis: ergo multiplicatur essentia diuina in ipso esse cognito directo, in quo illi conuenit pluralitas idearum, sed esse cognitum directum diuinam essentiae est idem cum esse entitatiuo eius, quia ipsa essentia diuina consistit in intelligere, & intelligi sui: ergo si multiplicatur idea in ipso esse cognito, seu intellecto diuinam essentiae, multiplicatur in esse reali, & entitatiuo.

18 Respondeo, non desse qui sentiant consequi pluralitatem idearum ad cognitionem reflexam ipsius diuinam essentiae, quia id videtur indicare verba D. Th. Sed oppositum optime sentit Caiet. in praesenti art. 2. quia non solum pertinet ad cognitionem directam Dei cognoscere se ipsum ut est in se absolute, sed etiam ut est ratio cognoscendi creaturas: non potest autem cognoscere creaturas per essentiam suam, nisi ut for-

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

matas à se: ergo ad eandem cognitionem pertinebit attingere creaturas in essentia diuina, & attingere rationes essentiae diuinam formatiua creaturarum. Dicitur ergo quod quando D. Th. docet quod Deus intelligit se intelligere multa per essentiam suam, & hoc est esse plures ideas in Deo, ut intellectus, *ly intelligit se intelligere* non est actus reflexus, sed explicatio intellectus Dei, ut formatiua plurius idearum; ex eo enim Deus format ideas rerum faciendarum, quia intelligit essentiam suam, non solum ut est medium, & ratio cognoscendi res extra se, sed ut est medium, & ratio formandi exemplar earum intra se, & cognoscendi quod hoc exemplar formatum intra se est ratio imitabilis; & formatiua rerum ad extra: hoc autem ex eo conuenit intellectui diuino, quia intelligit suam *intelligere*, id est quia intelligit suam naturam, quae consistit in intelligere tanquam rem cognitam, & intra intellectum formatam, id est adaptatam, & proportionatam huic creaturae, formatiuae potius quam alteri: Sicut etiam artifex creatus, inquit D. Th. *ibidem*, dum intelligit formam domus ut à se speculatur, ex eo quod intelligit se intelligere eam, ex eo, inquam, intelligit ideam, vel rationem domus, non quod artifex ad formandam ideam indigeat cognitione reflexa, ut manifeste constat ipsa experientia, sed quod indiget cognoscere id, quod formatum est intra suum intellectum eum habitudine ad rem extra, ut participabilem à se, & imitabilem sui; non vero quod simpliciter cognoscat rem ad extra per speciem in se existentem. Quod autem possit artifex cognoscere id quod formatum est intra se, ut fundans habitudinem exemplaris ad rem extra, licet non consistat in actu reflexo, tamen ex eo conuenit intellectui, quia reflexius est, & quia potest esse intelligere se intelligere: potentia enim quae non est reflexiua supra suum actum, etiam non potest cognoscere id quod formatum est intra se, cum habitudine ad id, quod est extra se: D. Th. autem eodem modo loquitur de Deo in hac parte, sicut de artifice creato, qui non indiget ut reflexione ad formandam ideam, sed esse reflexiuum. Deus autem ad intelligendum se intelligere nec indiget reflexione, nec quod sit reflexiuus, quia suum intelligere est sua essentia, & obiectum directum suae cognitionis.

Ad Confr. resp. quod esse cognitum, & intellectum Dei absolute, & adaequatè sumptum, & in ordine ad suum intellectum, sic est ipsamet natura Dei realis, & entitatiua, nec constituit in hac consideratione ideam: at vero esse cognitum comparatiue, & inadaequatè secundum proportionem, & imitabilitatem huius, vel illius creaturae, sic non dicit solam entitatem Dei absolute, sed addit respectum, & comparisonem ad creaturas, secundum quem non est inconueniens multiplicari ideas in officio, & ratione formae; non in entitate.

Ex his colligitur quomodo in ideis distingui so-
leat duplex consideratio, scilicet ratio cognoscendi, & ratio causae exemplaris: cum enim idea non inueniatur nisi in mente, & conceptu in quo exprimitur ratio formata per intellectum, ad cuius instar fit res ideata, considerari potest ille conceptus idealis, vel ut dicit ordinem ad subiectum, id est ad intellectum in quo est, & sic habet se ut ratio cognoscendi; non tanquam principium quo fiat cognitio, id enim pertinet ad speciem impressam, sed tanquam conceptus, seu species expressa, quae tenet se ex parte termini cognitionis. Vel potest considerari in ordine ad obiectum, quod formatum, & cognoscitur intra ipsum conceptum, non absolute, & sistendo in ipso in se, sed relatiue, & comparatiue ad aliquid formandum ad extra ex ipso quod formatum ad intra, & sic habet rationem ideae.

Respectus rationis non constituunt
ideas formaliter.

21 Dico tertio: respectus isti, quorum ratione plurificantur ideae, non se habent ut ratio formalis constitutiva idearum, sed ut conditio requisita, ut ipsa entitas ideae respectivo modo se habeat ad creaturas, & sic induat, & exerceat officium plurium idearum. Ratio primae partis conclusionis, scilicet quod isti respectus non constituunt, nec se habeant ut ratio formalis ideae, illa est, quia idea est vera, & realis causa, & realiter influxiva in suum ideatum, & idea divina est suprema, & eminentissima in causando, etiam respectu cuiuslibet ideati in singulari, quia etiam id quod singulare est, format, & causat: ergo etiam in quantum specialis, & propria huius, & consequenter ut formaliter distincta ab idea alterius non potest constitui in ratione, formali specialis, & distinctae ideae per illum respectum rationis, quo appropriatur isti pro illo. Antecedens certum est ex ipsa natura, & ratione ideae hucusque tradita: idea enim est id cui assimilatur ideatum, & ad cuius instar fit, sed ideatum ipsum est aliquid reale: ergo idea in ratione formali ideae aliquid reale est, siquidem ideatum in eo quod assimilatur illi, aliquid reale est; non potest autem reale ideatum assimilari ei, quod aliquid rationis est, & per imitationem illius esse aliquid reale: ergo si per participationem, & imitationem ideae creatura est realis entitas in se, à fortiori idea debet formaliter esse aliquid reale, & non rationis, cum ex eius participatione ideatum aliquid reale sit. Consequentia verò probatur, quia idea formalissimè constituitur per id, ad cuius imitationem formatur ideatum, & illud est formale in idea, cui assimilatur ideatum: per hoc enim causat ipsa idea, sed non causat Deus ideatum in singulari, nisi in quantum habet ideam illius in singulari, ita quod sit propria, & specialis huius, & non alterius; nec enim Deus causat hominem per ideam equi, sed per specialem, & propriam ideam hominis: ergo illa idea, ut est specialis, & propria hominis, & distincta ab alia, non constituitur formaliter in ipsa formali ratione ideae per respectum rationis, sed per aliquid reale.

22 Ex quo deducitur secunda pars conclusionis, quia isti respectus rationis non se habent ut formale constitutum ideae, ut specialis idea est, & tamen sine illis non potest intelligi ista multiplicitas idearum, quia ista multiplicitas est respectiva, seu comparativa, & non per respectum realem, ut ostensum est: ergo oportet quod talis respectus rationis intret tanquam conditio, seu modus requisitus in ideis, ad multiplicationem earum, quia non potest aliquid pertinere ad alterum necessariò, nisi vel tanquam constitutum, vel tanquam conditio, seu modus requisitus. Et hoc rationabiliter ita ponitur, quia respectus isti rationis nec important in idea vim influendi in ideatum, neque rationem ipsam in qua fiat imitatio, & assimilatio ideati, quia totum hoc aliquid reale esse debet in idea, siquidem ipsa realitatem ponit in ideato: hoc autem est quod pertinet ad rationem formalem in idea, siquidem ad rationem formalem causae maxime pertinet id in quo effectus assimilatur causae, & id per quod influit in causatum. Respectus autem, seu ordo, vel proportio causae ad causatum quamvis necessariò requiratur ad ipsam causam, vel consequatur illam, non tamen fit assimilatio, & influxus in causatum in ipso respectu. Sic etiam respectus idealis omninò requiritur ut idea comparatur, & aequetur suo ideato, non tamen est ipsa ratio formalis in qua assimilatur

sibi ideatum, & in illud influit, & sic solum requiritur ut conditio.

Dices, tota ratio multiplicationis idearum, qua formaliter plures sunt, sunt ipsi respectus rationis, siquidem id quod reale est in idea multiplicari non potest, cum sit intra Deum, sed implicat aliquid esse distinctum, & non constitutum in ea ratione qua distinctum est, quomodo enim potest idea constitui in esse ideali per vnum, & distingui per aliud in eodem esse ideali? non ergo pertinent isti respectus ad solam conditionem, seu modum requisitum, sed ad formale constitutum, siquidem pertinent ad distinctum.

23 Confir. si respectus solum se habent ut conditio, vel ergo pluralitas idearum, in quantum plures, aliquo rationis constituntur, vel aliquo reali: si aliquo rationis; ergo male negamus constitui respectibus rationis illas ideas in quantum plures, & distinctas sunt: si aliquo reali: ergo in quantum plures, & distinctae realitibus differunt; & sic realiter plurificantur, & distinguuntur: nihil autem realiter differunt intra Deum, nec realiter multiplicatur, nisi ubi est oppositio relationis realis, non rationis, aliàs enim vnum & idem sunt.

24 Resp. distinguendo antecedens. Ita ratio formalis multiplicandi ideas est respectus rationis formalitate quasi completiva, & respectiva, concedo; formalitate causativa, & assimilativa ideati, nego: haec enim non habet pluralitatem formalem in Deo, sed eminentialem, quia in vno eminentissima ratione continetur omnis ratio formalis causandi, & assimilandi sibi diversa ideata, quod apud nos per plures formas entitativè distinctas sit: proportio autem, & respectus quo adaptatur, & aequatur idea suo ideato non pertinet ad formalem rationem, & ad characterem ipsum ideae, quo sigillat ideatum, hoc autem formale ideae in Deo eminentialiter realiter est plura, non realiter formaliter: fungitur autem, & exercet, quantum ad applicationem, officium plurium per istos respectus quibus aequatur diversis ideatis. Ideae autem solum sunt plures formaliter in executione officii, & numeris ideandi, & correspondendi, ac proportionandi se creaturis; sunt autem plures eminentialiter, & non formaliter in virtute, & ratione formali assimilativa, & causativa plurium; & haec pluralitas eminentialis realis est, sed non plurificatur formaliter. Sic ergo dicimus quod distinctum, & constitutum rei semper est vnum & idem, loquendo iuxta proportionem, & modum in quo aliquid constitutum est, & distinctum, non autem mutando istam proportionem: quod enim distinguit, & plurificat ideam in ipso officio, & respectu ideandi, & comparativè se habendi ad ideata, sicut distinguit, ita constituit, nempe formaliter in esse respectivo, & comparativo ad ideatum: sed totum hoc comparativum, & respectivum est conditio, seu modus, non verò constitutum ipsius ideae in ratione formali assimilandi, & causandi quod est principalis, & essentialius in idea. Quod autem distinguit, & plurificat ideam eminentialiter, etiam eminentialiter constituit: sed hoc quod est esse plura eminenter, non est pluralitas realitatum, & entitatum, sed potius eminentia petit unitatem in entitate; divisio enim eminentiam destruit, quae in vno plura continet; & ideo pluralitas eminentialis sic distinguit, & constituit, quod intra limites unitatis entitativè se continet, non autem formaliter dividit.

25 Ad Confir. resp. ex dictis quod constitutum pluralitatis idearum in esse eminentialis reale est, sed non realitate, & entitate diuino; esse enim plura eminenter, est existendo vnum aequale pluribus realiter, sicut nūmus aureus in valore reali est plures
arci

arci realiter: constitutum autem pluralitatis idearum in esse respectivo, & comparativo formali ad ideata non est reale, sed rationis, sed hoc habet se tanquam conditio ad ipsam virtutem, & constitutionem ideae in ratione causae, sicut in constituendo aureo, & eius valore intrinseco pro multis denariis, non concurrunt respectus ad plures denarios, ut quid constitutum, sed sequuntur ut conditio, aut modus talis valoris, eo quod valeret ad plura. Et sic ad argumentum dicitur quod plures ideae constituuntur aliquo rationis, quantum ad formalitatem in esse respectivo, & comparativo, plures verò ideae in esse eminentialis, quod pertinet ad virtutem, & rationem causativam, constituuntur realitate essentiae infinitae, cuius illi respectus rationis se habent ut conditio.

27 Quod si adhuc instes, quia secundum hoc non aliter plurificantur in Deo ideae, quam attributa: nam etiam in Deo datur eminentialis pluralitas attributorum: formalis autem distinctio solum per rationem. Hoc autem videtur contra communem modum sentiendi Theologorum, qui aliter loquuntur de pluralitate ideatum, quam attributorum, ponunt enim plures ideas in Deo ab aeterno: plura autem attributa non nisi in mente, & conceptu nostro. Ad hoc statim plenius dicemus, tractando an isti respectus rationis sint formaliter in mente divina. Interim dicimus esse differentiam inter attributa, & ideas, quia attributa importat in sua formali significatione perfectionem per modum formae efficientis ipsum subiectum, & perfectionem illius explicantis: solum autem plurificantur eo modo, quo à nobis intelliguntur, quia cum in se sint infinitae perfectionis, finitis, & multiplicatis conceptibus à nobis sunt intelligibilia, & ut subsumunt, & fundant hos conceptus, multiplicantur: idea autem sub formalitate ideae non explicat formam, ut perfectientem ipsum subiectum, id est, intellectum artificis, sed ut perfectientem ipsum ideatum, quia licet ut forma inhærens perficiat intellectum, ut tamen forma exemplaris perficiat ideatum non subiectum: idea autem ut idea magis exprimit vim formae exemplaris, quam forma inhærens; & sic idea in suo conceptu petit, seu fundat respectum, & comparisonem ad ideata, ideòque non explicat perfectionem essentiae ut intra se, sed cum comparatione ad extra: attributa verò significant perfectionem ut intra Deum, & ut perfectientem essentiam Dei; & haec ratioe D. Thom. q. 3. de verit. art. 2. d. 2. negat plures ideas esse plura attributa, quia sub formalitate exemplaris non significant formam ut perfectientem Deum, sed ut perfectientem creaturas, & habent pluralitatem solum in hoc officio, & comparatione formandi plura extra se. Videatur D. Th. in sp. q. 34. art. 3. ad 4.

Respectus ideales non formantur ab
intellectu diuino.

Dico quarto: Respectus isti rationis secundum quos multiplicantur ideae, causantur ab actu intellectus diuini, ut à proximo fundamento, non tamen ab ipso formantur concipiendo illos ad instar relationum realium, sed hoc fit ab intellectu nostro. In hac conclusione non omnes auctores conveniunt, sed est differentia inter sententiam P. Vasq. & communem Thomistarum in duobus. Primum quod ipse tener respectus istos rationis non fundari immediatè in ipso actu intellectus, seu in essentia divina, sed in creatura. Secundum, quod isti respectus formantur ab intellectu diuino hoc ipso quod intelliguntur ab eo.

28 Circa primum id affirmat P. Vasq. hic disp. 30. c. 2. loquens de respectibus rationis, tam praesentia

quam libertatis diuinae erga sua obiecta, quos putat fundari in ipsis creaturis futuris, non in ipso actu Dei; ut intra intellectum, vel voluntatem; & eadem ratio videtur esse de respectibus ideatum. Unde maxime laborat in illo circulo, admittendo idem Deum liberè velle istas creaturas, quia futurae sunt, & idem esse futuras, quia Deus liberè eas vult, de quo plenius agemus infra, circa quest. 19. In hoc enim oppositum affirmamus, scilicet fundari aliquos respectus rationis, proximè in ipsis actibus intellectus, & voluntatis diuinae.

30 Circa secundum verò quod magis pertinet ad praesens, duo affirmat P. Vasq. Alterum hic disp. 63. cap. 2. quod intellectus diuinus, & quilibet alius cognoscens res sicut sunt per proprium, & distinctum conceptum non format aliquid ens rationis, & sic respectus ideales, & distinctio attributorum non formatur actu ab intellectu diuino cognoscente immediatè illos respectus, quia non cognoscit illos ad instar relationum realium, quod requiritur ad immediatam formationem eorum. Et idem docet 2. tom. 1. part. disp. 11. cap. 4. Alterum quod affirmat est in disp. 78. citata num. 12. & 13. quod intellectus diuinus non solum non format ens rationis primò, & per se, quando non supponit esse factum, & formatum ab intellectu nostro, sed neque concipit illud, ut ens rationis est; quia si sic conciperet, cum redderet illud cognitum, & apprehensum, hoc ipso daret illi esse rationis, & formaret illud.

31 Ceterum Thomistae qui sentiunt Deum cognoscere ista entia rationis, & istos respectus ideales, alii qui dicunt non formare illa, neque fingere, licet cognoscat esse formata à nobis, quia ad formata entia rationis non sufficit quomodocumque cognoscere illa, sed oportet quod cognoscantur ad instar relationum realium, & non supponantur formata ab alio. Alij verò dicunt respectus ideales, & alia entia rationis non solum fundamentaliter, sed etiam actu esse in intellectu diuino, quia ad hoc sufficit actu esse cognita, etiam si non concipiuntur ad instar entium realium, quia hoc ipso quod sunt actu cognita, sunt actu existentia, seu praesentia intellectui. Quam sententiam videtur sequi Mag. Gonzalez hic disp. 47. sect. 2. & apertius Mag. Serra 1. tom. 1. p. 95. art. 2. conclus. 3. alijque Doctores.

32 Nihilominus conclusio nostra quantum ad primam sui partem, nempe quod aliqui respectus rationis, inter quos sunt isti ideales, non fundentur immediatè in ipsa mutatione creaturae, sed in ipsa actione aeterna Dei ut immanente, sumitur expressè ex D. Thom. in hac 1. p. quest. 13. art. 7. ad 3. ubi inquit quod operatio intellectus, & voluntatis est in operante, & ideo nomina qua significant relationes consequentes actionem intellectus, vel voluntatis dicuntur de Deo ab aeterno, qua vero consequuntur actiones procedentes ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut Saluator, Creator & eiusmodi. Et idem docet hic quest. 14. art. 15. ad 1. Quod autem respectus ideales immediatè fundentur in intellectu diuino, & ab aeterno illi conveniant, docet, tum in praesenti art. 2. ad 2. dum inquit quod huiusmodi respectus quibus multiplicantur ideae, non causantur à rebus, sed ab intellectu diuino comparante essentiam suam ad res; tum in 1. dist. 36. quest. 2. art. 2. ad 2. ubi dicit quod propter hoc fuit pluralitas idearum ab aeterno in intellectu diuino, & non in natura ipsius, quia intellectus diuinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimodè à creaturis imitabilem.

33 Ratio autem huius est, quia ad fundandum istos respectus inter operationem Dei, & creaturas, sufficit attingentia operationis erga illas, sicut in actionibus creatis fundatur relatio ad suos terminos, sed

in nobis ista relatio est realis, quia actio dependet à termino realiter, actio autem Dei quia est entitas absolutissima, & independentissima, idem non attingit creaturas aliqua reali dependentia, sed summa eminentia, sicut non fundat respectum realem, sed rationis; sed cum hac differentia, quod actio Dei ut transiens respicit creaturas ut effectus productos, effectus autem non dicitur quousque in se passivè immutetur, & producatur in tempore, & idem licet actio sit aeterna, non tamen fundat relationem ad effectum, quatenus aeterna est, sed quatenus temporaliter reddit effectum productum, & immutatum passivè, & idem talis relatio fundatur in ipsa immutatione creaturae, quia solum per illam attingitur ut effectus: at verò actus immanens in quantum talis, respicit creaturas per modum obiecti intra se cogniti, & acti; & sic ad attingendum illas non expectat immutationem creaturae temporalem, sed hoc ipso quod attingit intra se immanenter, fungitur officio suo, nec aliud requirit ut fundetur habitudo, & respectus ad ipsas, quia haec habitudo fundatur in ipsa attingentia obiecti: haec enim intelligi non potest sine aliqua habitudo ad ipsum, saltem rationis; datur autem haec attingentia operationis immanentis ante omnem immutationem creaturae: ergo ante ipsam fundari potest habitudo, & respectus rationis in ipso actu intellectus, & voluntatis ab aeterno.

34 Nec tamen simili modo sequitur quod Deus format, vel fundat in suo intellectu distinctionem suorum attributorum, quae etiam est distinctio rationis, quia haec non fundatur in attingentia attributorum, ut sunt in se, sic enim cognoscuntur ut sunt unum, sed intellectu cognoscente limitatè illa attributa, & cum connotatione ad creaturas, nec adaequate totam eminentiam attributorum: talis autem cognitio non datur in Deo, & idem non fundat distinctionem rationis inter attributa, neque quamlibet aliam relationem rationis, quae fundatur, & perit inadaequatam & imperfectam cognitionem Dei: at verò relationes idearum consequuntur ex perfectissima cognitione, & attingentia creaturarum: & ipsius Dei, ut cognoscitur omni modo quo imitabilis, & comparabilis est ad creaturas, & sic in ipso Dei intellectu fundantur isti respectus idearum.

35 Quoad secundam verò partem conclusionis, pendet ex illa difficultate quomodo ens rationis consistat in cognosci, & dicatur habere esse per rationem: Nam aliqui existimant ens rationis actu, & formaliter esse per quaecumque cognitionem, qua cognoscatur, etiam si supponatur formatum & cognitum ab alio, & propterea sic formatum intelligatur, vel etiam fundamentum ipsum relationis sub comparatione aliqua cognoscatur. Alij per aliud extremum requirunt non solum cognitionem directam, quae aliquod obiectum extra intellectum cognoscatur comparativè ad aliud, sed etiam reflexam, qua illa comparatio cognoscatur in actu signato, & consideretur ab intellectu, ut relatio. Alij dicunt relationem rationis tunc actu, & formaliter habere esse in intellectu, non quando cognoscitur in actu signato, & reflexo quid sit, nec quando cognoscitur ut formata, & cognita ab alio: his enim modis solum cognoscitur ens rationis tanquam obiectum quod, & tanquam res cognita denominativè, qui modus cognoscendi est communis enti reali, & rationis: omne enim obiectum siue rationis, siue reale, potest denominari cognitum denominatione extrinseca, & haec sola denominatio extrinseca non constituit ens rationis, sed per hoc constituitur, quod apprehendatur aliquid quod non est ens, vel relatio realis ad instar entis, vel relationis realis, & sic consequitivè

dicitur relatio, seu ad instar relationis se habet benescio cognitionis, non verò solum denominativè redditur cognita.

Nostertium modum dicendi sequi sumus in 36 Logica q. 2. art. 4. & 5. Ideoque negavimus Deum formare entia rationis, quia cognoscere id quod non est relatio ad instar relationis, & quicquid non est tale ad instar alterius, est cognitio imperfecta pro eo quod habet connotationis, & ad instar: & sic aliud est cognoscere unum per aliud, in quo continetur, vel cui opponitur, aliud cognoscere ad instar, ut etiam *precedenti tomo disp. 18. art. 4.* deduximus. Eandem sententiam nunc sequimur ut verior, & magis Divo Thomae conformem, qui in *opusc. 4.2. cap. 2.* inquit quod tunc efficitur ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, & idem fingit illud ac si ens esset. Et particulariorem istam ponderat *quae. 7. de potentia art. 11.* ubi prius distinguit de relationibus, quae sunt secundae intentiones, & attribuntur rebus, pro ut intellectus, & sic sunt relationes ab intellectu inventae: aliae sunt relationes rationis, quae sunt primae intentiones, & attribuntur rebus extra intellectum, & pro ut sunt à parte rei, & tales relationes (inquit) consequuntur modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem ordinatè intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic effectus falsus: Requirit ergo D. Th. ad relationes rationis, siue secundae, siue primae intentionis, quod consequantur modum intelligendi, qui modus consistit in hoc quod concipiatur id quod non habet ordinem secundum se, tanquam ordinatè se habens, licet intellectus non iudicet quod habeat talem ordinem: sic enim esset falsus; hoc autem manifestam importat imperfectionem in cognoscendo: tum quia id quod non habet ordinem concipitur ad instar rei ordinatae, & ad instar alterius, & non secundum quod in se est, quod patet manifestè, quia non potest iudicari, & affirmari quod ita se habeat sicut per illum modum concipitur, quia sic effectus falsus intellectus ut dicit D. Thom. Non potest autem non esse imperfectio sic rem aliquam apprehendere, quod ex modo apprehensionis non possit iudicari quod ita sit in re, atque aded si Deus concipit essentiam suam ut relata, & ordinatam ad creaturas, cum in re ordinata non sit: ergo debet formare hoc iudicium; ergo concipio meam essentiam taliter quod non est sicut concipio: hoc autem manifestam imperfectionem est, quia multo perfectius est concipere taliter quod semper possit dici, ita est in re, sicut concipitur: ergo Deus non format instas relationes rationis. Quod autem relationes istas ab alio intellectu formatas cognoscat, vel etiam earum quidditatem, & fictionem intelligat, reddit quidem illas cognitivas denominativè denominatione extrinseca, eo modo quo redditur cognita quaecumque res, quando cognoscitur, non tamen redditur formata in esse cognitio, & habens esse fictum per intellectum divinum, quia non reddit illam cognitum ad instar relationis realis, qua ratione formatur & fingitur in cognitione illa creata, sed solum cognoscit quid ab alio intellectu de illa formatum, & cognitum sit.

Dices intellectus divinus comparat essentiam suam ad creaturas, ut dicit D. Thom. in *presenti art. 2. ad 3.* & illa comparatio non est relatio realis in Deo ad creaturas, ut nos etiam fatemur: ergo est ratio, & non est formaliter ab alio intellectu formata, quia non est alius intellectus ab aeterno nisi divinus, & ille ab aeterno comparat essentiam suam ad creaturas: ergo immediate per suam cognitionem format illam relationem rationis, siquidem formaliter comparat.

Resp.

38 Resp. admittendo quod intellectus divinus comparat essentiam suam ad res, ut D. Thom. dicit, sed negamus quod istam comparisonem facit per modum, & ad instar relationis formaliter, sed eminenter, & ita causat illas relationes, id est, fundat proxime, non autem causat, id est, format per modum relationis, & ad instar illius concipiendi essentiam suam, licet nos illam comparisonem intelligere non possimus, nisi per modum relationis formalis, & ideo relationes illas rationis in Deo formamus. Itaque comparatio essentiae divinae ad creaturas est duplex, scilicet eminentialis, & formalis. Eminentialis est ipsa absolutissima perfectio divinae essentiae, qua se habet erga creaturas sine ullo respectu formalis, aut dependentiae, sed cum summa eminentia, qua facit erga creaturas superiori modo id, quod agens creatum agit cum dependentia, & respectu. Et hoc modo Deus comparat essentiam suam ad creaturas comparatione eminentiae, non dependentiae, nec relationis formalis, id est, cognoscendo essentiam ut relata ad creaturas, cum in se relata non sit: nos autem quia non possumus illam eminentiam, ut talis eminentia est, attingere in se, ad instar relationis illam cognoscimus, & comparamus. Et talis comparatio ad instar relationis formalis facta & apprehensa constituit, & format relationem rationis actu. Prima verò non format actu, sed fundat, licet etiam videat nos illam formare, siue de praesenti formemus, siue de futuro, aut de possibili Deo videat posse formari, quod totum ad idem pertinet.

Solvuntur argumenta.

39 Primò arguitur illo vulgari argumento, quia in Deo non sunt plures artes, vel plures sapientiae, imò nec plures conceptus, vel species, licet sint plures creaturae factae per artem, intellectae per sapientiam, & expressae per conceptum: ergo neque etiam dantur plures ideae. Antecedens est certum, & admittitur à D. Thom. *hic art. 2.* quia, unica ars sufficit ad plura artefacta, & unica scientia ad plura obiecta. Consequentia verò probatur à paritate rationis, quia si attendamus ad ipsam realitatem, & substantiam idearum tantum est una, nempe essentia divina, quae in ipsa realitate non multiplicatur, ut satis dictum est. Si attendamus ad rationem formalem producendi, etiam omnes ideae conveniunt in una ratione formalis, tum quia totum hoc univèrsum, quod est integer effectus idearum, est unum unitate ordinis; & haec est primò, & per se intenta ut ratio formalis ex parte effectus; tum quia idea est exemplar, & forma ipsius artis: ergo eadem ratio formalis quae sufficit ad unitatem artis, sufficit ad unitatem ideae. Si denique attendamus ad relationes rationis propter quas ideae multiplicatur, etiam istae dantur in ipsa sapientia, & in ipso conceptu, & arte Dei, quia etiam conceptus, & sapientia attingit plures creaturas, ut plures sunt, & sic fundat respectus ad illas, non unicum, sed plures, quia istae creaturae plures sunt: ergo vndique est paritas.

40 Confit. quia isti respectus rationis non sunt constituti idearum, etiam ut plures sunt, sed conditio ad illas requisita, ut diximus: ergo simpliciter, & absolute non sunt in Deo plures ideae. Consequenter probatur, qui isti respectus non pertinent ad constitutiū idearum: ergo neque ad distinctivum: ergo non possunt denominari ideae plures, & distinctae ex pluralitate respectuum rationis.

41 Resp. quod P. Vasq. *hic disp. 73. cap. 3.* assignat differentiam inter scientiam, seu artem Dei, & inter ideam, quod scientia, & ars sumunt pluralitatem, vel unitatem ex ratione formali respiciendi obiectum,

ideae verò ex pluralitate materiali obiectorum circa quae versantur, sicut ars pictoris, quae est una in ratione habitus, procedit ex diversis ideis circa diversas picturas. Sed quia restat de hoc ipso assignare rationem, videlicet cur pluralitas idearum sumatur ex pluralitate materiali obiectorum, & non ex ratione formali, si est una, conatur eam assignare Vasq. *ibid. n. 13.* quia in Deo pro singulis rebus, etiam minimis, singulae ideae constituendae sunt nostro modo, intelligendi, quia idea est essentia divina, ut habet rationem cognitionis; haec autem ex diverso ordine ad diversa obiecta dicitur multiplicari; artifex autem creatus vitur idea exteriori sibi proposita, quae una, & eadem manet pro diversis artefactis eiusdem rationis, licet id faciat artifex per diversas apprehensiones, & cognitiones. Ceterum in hac etiam ratione non solvitur difficultas proposita: inquirimus enim cur in Deo scientia, & ars non multiplicentur, quia ratio formalis earum una est, licet obiecta materialia sint plura, scilicet omnes creaturae sub ratione entis creabilis; ideae verò multiplicantur ex multiplicatione materiali obiectorum, stante etiam unica ratione formali: quod enim idea in Deo non sit aliquod externum exemplar, sed ipsa cognitio Dei, nihil obest, quia potius oppositum ex hoc debebat inferre Vasq. si enim idea est cognitio ipsa, & cognitio non multiplicatur in ratione cognitionis propter multiplicatam obiectorum materialium stante unica ratione formali: ergo etiam idea non multiplicabitur ex multiplicatione materiali obiectorum stante ratione formali una.

Quare recurendum est ad solutionem D. Thom. *42 in presenti art. 2.* quod ars, & scientia, & alia attributa important aliquid per modum formae ipsius subiecti tantum, & rationis, seu principij quo operatur, seu cognoscit Deus: idea autem, in quantum idea, non importat formam ex parte ipsius subiecti, seu principij quo operandi, sed ex parte ipsius subiecti cogniti, & sic est forma ipsius ideati, non ipsius ideantis, & sub hac formalitate, seu ratione multiplicatur idea, non solum in ratione materiali obiectorum quae tangit, sed etiam in ratione formalitatis formae, quia alia ratione format unum ideatum, quam aliud. Itaque idea & habet rationem formae intrinsecam respectu ipsius intellectus ideantis, & hoc modo non est aliud quam ipse conceptus, nec magis plurificatur in Deo, quam cognitio ipsa, & ars, seu scientia sub hac consideratione. At verò in quantum forma extrinseca (quod proprie & formaliter importat ipsum nomen ideae) sic alio modo habet suam rationem formalem, scilicet per ordinem ad sua ideata, in quantum diverso modo formabilia, non per ordinem ad ipsum intellectum ut tendentem ad illa sub unica ratione intelligendi. Sic autem habet vim, & rationem multiplicis formae, quia ea quae formantur plura sunt, ut plura, & ut distincta inter se; atque ita ratio formalis ideae in ratione formae extrinsecae non est unica, sed plures, quia pluribus modis format ipsa ideata, respectu quorum induit rationem formae intrinsecam, & gerit manus multiplicis formae iuxta diversa formabilia, licet in ratione conceptus, scientiae, & artis ratio formalis unica sit, quia solum ex parte intellectus se tenet tanquam virtus eius & forma intrinseca qua tanquam principio, & virtute attingit omnia.

Et cum instatur, quod idea est exemplar, & forma artis, sicut complementum eius, & sic non debet magis plurificari, quam ars, distinguo est forma, & complementum artis, forma solum subiectiva (id est solum informans ipsum ideatum, concedo; & in hac consideratione multiplicatur in ratione formae extrinsecae, quatenus diverso modo imitabilis est,

& sic induit diuersum officium, & munus informandi, & pluralitatem formæ, quod non habet ars, quæ non respicit artefacta per modum formæ imitabilis, sed per modum principij cognoscens, & dirigentis. Quod verò additur in argumento, quod vniuersum hoc est vnicus, & integer effectus vnitatis ordinis, & sic vnam rationem formalem habet respectu ideæ. Respondetur quod hoc vniuersum solum est vnum vnitatis ordinis, non vnitatis rei formalis, & ita requirit vnam ideam illius ordinis; & plures ideas rerum ordinatarum, quæ in se sunt diuersæ res totales, & diuersam speciem, vel indiuiduationem habent; debent autem dari ideæ istarum rerum ex quibus componitur vniuersum, non solum pro ea parte qua conueniunt in vnitatis ordinis, sed etiam pro ea parte qua inter se diuersæ sunt, & sic exigunt diuersas ideas: imò D. Thom. in præfati art. 2. ex eo probat dari in Deo plures ideas, quia hoc vniuersum est vnum sola vnitatis ordinis, quæ exigit pluralitatem inter se rerum ordinatarum.

44 Instabit vnitatis ordinis in obiectis scientiæ, & artis sufficit ad vnicam rationem formalem vnius habitus, imò & vnius ideæ: nam vna domus, aut vna statua, aut pictura habent vnicam ideam, & tamen ipsum ideatum plerumque non habet nisi vnitatis ordinis, quod patet in vna domo habente plura habitacula, aut in alio artefacto constante ex pluribus entibus quasi aggregatum. Cur ergo non sufficiet vnicam ideam Dei ad totum vniuersum, licet non sit nisi vnum vnitatis ordinis? Nec amplius probat ratio D. Thom. nisi quod datur vnicam ideam simpliciter totius vniuersi, & plures partialiter respectu diuersarum partium, sicut patet in exemplo ædificatoris, quo videtur D. Th. qui habet ideam domus, & singularum partium; sed non pro qualibet parte datur distincta ideam simpliciter. Vnde art. 3. sequenti ad 3. ponit D. Th. quod neque genera, neque accidentia propria subiecti habent specialem ideam: ergo sicut pro illis sufficit vnicam ideam totius, ita sufficiet vnicam ideam pro toto vniuerso.

45 Resp. quod tam in mente diuina, quam in mente artificis creati quantumcumque effectus artificiosi adueniunt vnitatis ordinis, si tamen quodlibet illorum sit diuerso modo formabile in sua propria specie, distinctam ideam postulat simpliciter, licet iterum datur ideam illius vnitatis ordinis quem inter se seruant, & cui subiiciuntur omnia illa ideata: sicut in artificioso domus diuersam ideam habet fenestra, quam paries, quia diuerso modo formari debent, licet ex omnibus componatur domus, & diuersam ideam habet columna quam porta, licet ex omnibus integretur ædificium. Sic multo magis Deus habet diuersas ideas de diuersis rebus integris, & totalibus, quæ sunt in hoc vniuerso, eo quod diuerso modo est formabilis vna ab altera, & pertinet ad ideam diuinam esse formatiuam rei vsque ad minimam, & magis indiuidualem differentiam, quia totum hoc est ad Deo: vbi autem aliquid diuerso modo formabile est simpliciter, & in genere entis, habet etiam distinctam ideam formatiuam simpliciter, in ratione, & officio formæ, quia hæc distinguitur penes id quod formatum, & ideatum reddit. Quando autem aliquid in genere effectus artificiosi, respectu artificis creati, vel in genere entis, & quidditatis non habet diuersitatem simpliciter in ratione formabilis, sed solum diuersitatem partialem intra eandem formationem, sicut diuersæ partes eiusdem parietis, vel columnæ, sic non exigunt diuersam ideam simpliciter; nec tamen hæc diuersitas, quæ sufficit ad diuersas ideas, sufficiet ad diuersificandum diuersos habitus artis, vel scientiæ, quia isti habitus non habent per modum formæ, quibus res artefactæ, vel

scitæ formantur, & distinguuntur inter se; sed solum se habent vt formæ, quibus intellectus perficitur ad cognoscenda illa obiecta; potest autem intellectus reducere vnicam rationem altiore entitates plurium in ratione cognoscibilis, aut dirigibilis, sicut altiori modo, & magis vnito dirigit gubernationem regni Rex, quam inferior Iudex, aut dominus: non potest autem reducere intellectus ad vnitatis formas, quibus res in particulari formandæ sunt, quia potius imperfecte formaret, si sub vnitatis formaret, quæ in se formaliter, & totaliter diuersæ sunt, quia per hanc formationem non solum intendit intellectus cognoscere, & trahere res ad se sub modo vnitatis suæ, sed formare, & constituere sub diuersitate quam in se habent. Quod verò genera, & accidentia propria dicantur habere eandem ideam, ideo est, quia cadunt sub vnicam specie, & quidditate totali, & pertinet ad ideam ideatum, cuius genus est pars, & accidentia sunt passiones.

46 Et hinc etiam patet id quod dicitur in argumento principali quod sunt plures respectus rationis in arte, & in scientia; & tamen non diuersificant illas, sicut respectus rationis ideæ: dicitur enim quod illi respectus rationis in scientia, & arte solum sunt diuersi terminatiue, & materialiter; sunt autem vnum ex parte rationis formalis, & ex parte sui fundamenti, sicut patet respectu plures filios relatione eiusdem rationis: at verò respectus ideales, etiam ex parte fundamenti, sunt diuersi, & non solum ex parte termini materialis, quia pertinet diuersam rationem formandi ex parte ipsius ideæ, quatenus exercet munus, & officium diuersæ formæ, licet entitatiue sit vnum.

47 Ad confirm. responderetur illos respectus habere se in idea tanquam conditione requisita, vt referat diuersum munus, & officium formæ in ipsa idea, quæ in sua entitate vna est, sed multiplex in officio, & ratione formæ, quatenus virtualiter, & eminenter habet esse principium diuersarum rerum, & consequenter fundat multiplicatam informandi illas, ad quod requiritur tanquam conditio, & applicatio respectus, quo adæquatur, & correspondet illæ principium diuersis ideatis; & hanc rationem informandi, & officium, seu munus formæ significat idea. Quando autem aliquod nomen imponitur magis ad significandum officium, vel formalitatem alicuius rei, quam entitatem, & realitatem ipsius, tunc multiplicatio seu pluralitas non sumitur ex parte ipsius constitutioni, seu entitatiue, sed ex parte ipsius conditionis, vel modi secundum quem fit multiplicatio talis officij, seu formalitatis, sicut in Deo dicuntur esse plura attributa, licet illa non sint nisi vna entitas, & perfectio, quia *by attributum*, nominat perfectionem Dei, non absolute, vt est in ipso, sed vt cognoscibilis est a nobis, non per adæquationem ad illam summam eminentiam, sed per multiplicationem conceptuum ad illam. Similiter dicuntur esse in Deo quatuor relationes reales, licet solum sint tres realiter distinctæ, (nam spiratio actiua identificatur cum paternitate & filiatione) propter diuersam terminationem, & exercitum, seu munus referendi, licet entitatiue non distinguantur nisi tres. Et passiones entis dicuntur tres, scilicet vnum, verum, & bonum, non quia entitatiue multiplicentur, sed secundum connotationes, & habitudines, non quidem constitutivas entitatis, & realitatis earum, cum sint aliquid rationis, seu requisitas ad exercendum illas formalitates veri, & boni. Similiter ergo cum idea significet exemplar non absolute, quantum ad entitatem, & realitatem suam, sed quantum ad officium, & formalitatem ideandi, & formandi plures res, dicuntur plures ideæ, non quia multiplicentur constitutiva realitatis

realitatis earum, sed quia multiplicatur officium, & exercitum formandi plura: sicut è conuerso locus dicitur vnus, & immobilis, quando situs, & distantia vna est, licet superficies sint plures, quia locus non significat superficiem absolute, sed vt subest illi distantia.

48 Secundò arguitur, Idea est verum, & proprium attributum Dei, cum sit perfectio eius intrinseca, & in eo existens, pertinentisque ad causalitatem Dei; ergo si dantur plures ideæ, dantur plura attributa realiter in Deo, & plures conceptus; quia idea conceptus est. Quod si dicatur omnes ideas esse vnum attributum in Deo realiter, licet per rationem sint plures ideæ, sicut etiam sunt plura attributa. Contra est, quia hoc modo quilibet beatus videret omnes ideas, sicut videt omnia attributa, quia in te vnum quid sunt, & sic videret omnia ideata, quæ sunt omnes creaturæ possibiles: tum etiam quia si idea hominis, & equi in re sunt vnum attributum, sicut misericordia, & iustitia: ergo sicut est verum dicere quod misericordia est iustitia, ita erit verum dicere, quod idea hominis est idea equi, & falsum esset quod alia ratione factus est equus, & alia homo.

49 Confit. quia Deus respicit omnes creaturas vnica relatione dominij, & potestatis: omnes enim creaturæ continentur eodem modo in eius potestate, id est cum summa dependentia, quia ab ipso possunt annihilari: ergo etiam omnes respicit vnica relatione ideæ. Patet consequentia, quia etiam omnes ideæ producantur creaturas eadem actione creatiua, quæ subiicit illi creaturas summo modo: ergo sicut propter vnica actionem: creandi sufficit vna relatio dominij, ita propter eandem actionem sufficiet vna idea eminenter complectens omnia.

50 Reip. ideam esse attributum, & conceptum Dei, non absolute vt est in Deo, sed vt subest respectui rationis, & officio formandi plures creaturas. Et sic non multiplicatur idea in ratione attributi, vel conceptus, sed in officio, & munere formæ exemplaris ad res ideatas. Quod non sit attributum absolute, constat ex his quæ docet D. Th. in quest. 3. de verit. art. 2. ad 2. vbi inquit quod *attributa essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentialiam Creatoris; unde etiam non plurificantur: at vero idea de suo principali intellectu habet aliquid præter essentialiam; in quo etiam completur ratio idea, ratione cuius dicuntur plures ideæ.* Similiter loquendo de Verbo, seu conceptu diuino inquit D. Thom. 1. p. q. 34. art. 3. ad 4. quod *nomen idea principaliter impositum est ad significandum respectum ad creaturam, & ideo pluraliter dicitur: Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam, & propter hoc in diuinitate est tantum vnicum verbum.* Itaque secundum hanc doctrinam D. Thom. ex diuerso modo significandi in hoc nomine *idea*, & in hoc nomine *attributum* vel *verbum* seu *conceptus* sumitur multiplicatio in vno, & non in alio; & quod plures ideæ non dicantur plura attributa, quia *by attributum* significat directè perfectionem aliquam, provt ex parte ipsius Dei se tenet, & ipsum afficit, quasi formalitatis, & similiter *by verbum*, aut *conceptus* significat id quo formatur intellectus in ratione cognoscens: Idea autem in ratione formæ idealis non significatur vt forma intelligentis, sed vt forma ideata, quia provt sic significat officium formæ extrinsecæ, & exemplaris, non formæ intrinsecæ, & inhaerentis: sic enim significatur nomine conceptus, seu verbi. Quare vt significat officium, & munus ideæ, non significat formam attributalem, quia non significat formam vt informantem Deum, sed vt formantem

creaturas, & sic multiplicatur iuxta accommodationem ad ipsas.

Vnde patet ad replicas argumenti, nam Beatus licet videat realitatem omnium ideatum, quatenus vna est, & in quantum habet rationem formæ intrinsecæ in intellectu diuino, non tamen penetrat omnes respectus imitabilis ad creaturas, nec omne exercitum, & explicationem earum in ratione formæ extrinsecæ, sicut nec in ipsa omnipotentia Dei penetrat omnem respectum ad creaturas possibiles, ita quod totaliter, & sub omni explicatione eam videat, licet omnem realitatem omnipotentia videat, sicut ego video oculos alterius, & non video omnes colores quos potest oculus videre. Similiter non potest dici quod idea hominis est idea equi, quia in *by idea hominis*, semper sit specialis significatio, vel appellatio ideæ sub formalitate, & officio formæ extrinsecæ vt correspondentis, & applicatæ ad creaturam determinatam, & sub hac ratione, & significatione idea vnius non est idea alterius; potest tamen concedi quod realitas ideæ hominis est realitas ideæ equi, sicut conceditur absolute quod misericordia est iustitia, non tamen quod attributum misericordiae est attributum iustitiæ.

Ad confir. resp. quod relatio dominij est vna, quia fundatur super potentia diuinam, qua creat Deus, & gubernat res ad extra, quæ potentia vna est, & sub vnica ratione formali respicit creaturas, sicut scientia, & ars in Deo, quia omnia ista significant attributa se habentia erga creaturas per modum primi principij efficientis: principium autem efficiendi semper significatur vt forma intrinseca ipsius cause, quia eadem forma aliquid est, & operatur: idea verò sub formalitate, & officio ideæ non significat formam vt intrinsecam Deo, licet hoc præsupponat, sed vt extrinsecam ideato, & ideo multiplicat respectus ad diuersa ideata, secundum diuersas formationes eorum, relatio verò dominij non multiplicatur propter multas creaturas, quia omnibus vnico modo denominatur, sicut vnica potestate gubernat.

Tertio arguitur ad probandum respectus rationis ideales formari actu ab intellectu diuino: nam in primis facit ad hoc auctoritas D. Th. *tum in præfati art. 2. ad 3.* dum inquit, *causari ab intellectu diuino, comparante essentialiam suam ad res:* tunc autem causantur actu ab intellectu, quando actu intelliguntur, & per modum comparationis. Et *solutione ad 4.* dicit hos respectus esse intellectos à Deo; idem autem est in eis esse, quod intelligi: tum in quest. 3. de verit. art. 2. ad 7. vbi dicit, quod *illi respectus non sunt temporales, sed æterni in Deo;* & *solutione ad 8.* quod *sunt in Deo vt intellecti ab ipso.* Si ergo ab æterno sunt intellecti ab eo, ab æterno habent cognosci, seu intelligi, quod est habere esse actu, & formari. Deinde probatur ratione, quia Deus debet propriè cognoscere ens rationis per ordinem, & connotationem ad ens reale, cognoscit etiam ens rationis vt formatum à nobis: ergo habet sufficiens principium formandi ens rationis. Patet consequentia; quia ad formationem entis rationis non amplius exigitur quàm quod denominetur cognosci, quia eius esse solum consistit in ipso intelligi, non autem requiritur quod ens rationis indicetur esse ens reale, hoc enim esset falsum, & ita si hoc requireretur ad formationem entis rationis, nec nos possemus illa forma, nisi per falsitatem. Neque etiam requiritur quod intellectus former, & fingat aliquod ens reale, ad cuius instar former ens rationis, quia sic tale ens reale fictum esset minoris entitatis, & cognoscibilitatis, quàm ens rationis. Sufficit ergo quod cognoscatur ens rationis per connotationem, & ordinem ad

ad aliquod ens reale, ut dicatur formari per intellectum. Antecedens autem probatur, nam quod Deus cognoscat ens rationis per connotationem ad ens reale, constat, quia Deus cognoscit mala, & privationes per opposita bona, & sic docet D. Thom. quod cognoscere unum per aliud, quando per se, & ratione sui non habet cognoscibilitatem, non est imperfectio: cum ergo ens rationis, malum, & negatio non habeant cognoscibilitatem per se, sed per ordinem ad ens reale, tali modo cognoscitur à Deo. Similiter quod cognoscat ens rationis ut formatum à nobis, dubitari non potest, quia cognoscit omnes actus nostrae imaginationis, & intellectus: ergo quidquid per illos fingimus, & cognoscimus ut obiecta.

54 Confirm. ex P. Vafq. *disp. illa* 118. nam illud esse obiectivum quod habent entia rationis in nostro intellectu, etiam habet in intellectu diuino, quia ab eo cognoscuntur, & illud esse obiectivum quod habent ab intellectu diuino, integrè, & solè habent ab illo: ergo intellectus diuinus aut format, aut continuat illud esse obiectivum, quod habebant in intellectu creato, & consequenter etiam ens rationis habet esse ab intellectu diuino, quod est formari ab eo. Similiter ante intellectum creaturam format intellectus diuinus ens rationis, quia antequam intellectus creatus fingat, intellectus diuinus illum intelligit, cum ab aeterno cognoscat intellectus diuinus id quod format in tempore intellectus creatus: ergo antequam intellectus creatus formet ens rationis, à solo intellectu diuino formatur, quia ab eo solo dependet, & intelligitur ab aeterno: ergo tunc solum est cognitum ab intellectu diuino: ergo ab illo solo habet intelligi, quod est formari tale ens rationis.

55 Resp. ad 1. locum D. Thom. quod quando dicit illos respectus causari ab intellectu diuino, *ly causari* est idem quod fundari: à fundamento enim etiam causatur relatio, & illi respectus proximè fundantur in ipso actu immanente intellectus diuini, non in mutatione rerum ad extrà, ut *suprà* diximus. Quando autem dicit id fieri ab intellectu comparante essentiam suam ad creaturas, iam *suprà* diximus quod ista comparatio non est formalis, seu ad instar relationis facta, sed eminentialis, quatenus cognoscit essentiam suam ut imitabilem à creaturis, non ut relata, quia in se relata non est; non formatur autem relatio rationis in diuina essentia nisi ipsa consideretur ut relata, quod quidem nos facimus, qui eminentiam illam Dei ad creaturas non nisi per relationem intelligimus, & explicamus. Similiter cum dicit quod illi respectus sunt intellecti, à Deo sensus est quod sunt intellecti, non sub modo relationis, & ad instar illius, sed sub modo essentiae diuinae ut imitabilis, & eminenter se habentis erga creaturas, non relata. Et hac ratione explicatur secundus locus D. Thom. quando dicit quod illi respectus sunt aeterni, id est ab aeterno intellecti: sunt enim intellecti ab aeterno in suo fundamento, non in se formaliter, quia non intelliguntur à Deo per modum relationis, seu essentiae suae ut relatae, sed per modum eminentiae quam habet erga creaturas, quae eminentia non est relatio, licet sit fundamentum ut à nobis intelligatur per modum relationis. Et hunc esse sensum D. Thom. deducitur ex eius verbis *quasi* 3. *de verit. art. 2.* ubi postquam dixerat *solutio ad 8.* quod illi respectus sunt in Deo ut intellecti ab ipso, & non ut respectus reales (id enim intendebat argumentum) subdit *solutio ad 9.* quod *quamuis respectus intellecti à Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit, quia tamen omnes illos per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed vnus.* Senit ergo S. Doctor quod illi respectus non co-

gnoscuntur à Deo ad instar relationis, sed per essentiam suam, quam utique non potest considerare ut relata à creaturas formaliter; id enim esset considerare illam sub imperfectione quam non habet, quia relatio formalis dependentiam dicit, & imperfectionem, si est ad creaturas, sed considerat illam ut in se omnino absolutam, & solum eminenter se habentem erga creaturas, quae eminentia non est aliud quam ipsa imitabilitas essentiae diuinae ad creaturas, in se omnino independens, & creaturas à se dependere faciens; sed hoc est non formare relationem rationis, sed fundamentum eius considerare, quia haec non formatur ad instar eminentiae diuinae, sed ad instar relationis formalis, quae cum sit ad creaturas, non reperitur in Deo, neque ad instar illius essentiae suam Deus considerat; quia haec esset imperfectio utpote cognitio cum connotatione ad aliud ad cuius instar cognoscitur. Eodem modo loquitur D. Th. in 1. *dist. 36. q. 2. art. 1. ad 1.* ubi inquit quod *quamuis relationes quae sunt Dei ad creaturas realiter in creatura fundentur, tamen secundum intellectum etiam in Deo sunt, intellectum autem dico non tantum humanum, & Angelicum, sed etiam diuinum; & ideo quamuis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus diuinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diuersimodè imitabilem, & propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu diuino, non in natura ipsius.* Ecce quomodo D. Thom. ponit fuisse ab aeterno respectus istos ideales in Deo, scilicet quia fuit ab aeterno intelligens essentiam suam ut imitabilem à creaturis; & propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum. Si propter hoc: ergo non fuerunt ab aeterno isti respectus ut intellecti formaliter ad instar relationis, quod requiritur ad formationem illorum, nec intelligendo essentiam ut relata, & ordinariam formaliter ad creaturas, hoc enim esset imperfectè illam attingere, sed intelligendo illam ut imitabilem à creaturis, quae imitabilitas per modum eminentiae super creaturas se habet, & à Deo intelligitur, non per modum relationis formalis, & tendentiae, quod est solum intelligi à Deo illam pluralitatem idearum, seu respectuum in suo fundamento proximo, id est in ipsa essentia ut imitabili, & ut eminenter se habente ad creaturas, non in sua relatione formali, id est in essentia ut formaliter relata ad creaturas, sicut nos intelligimus quando illam eminentiam imitabilitatis diuinae consideramus.

Ad rationem argumenti responderetur negando 56 consequentiam. Ad probationem dicitur quod non sufficit ad formationem entis rationis, quod denominetur cognoscei quomodocumque, etiam per connotationem ad ens reale, sed quod denominetur cognoscei denominatione cognitionis factae, seu fingentis, id est apprehendentis per modum entis id quod in se non est ens, & sic beneficio intellectus dicitur ens: sic enim fingitur, seu formatur ens rationis, quia quasi vestitur entitate quam non habet, ut *praced. tomo disp. 18. art. 4.* ostendimus. Ad hoc autem non requiritur quod intellectus iudicet ens rationis esse ens reale, hoc enim iudicium est falsum, sed quod apprehendat ad instar entis, vel relationis id, quod non est ens, nec relatio, & hoc non est falsum, quia non est iudicium, sed apprehensio ad instar, & ideo imperfecta, quia ad instar alterius. Vnde ipsum ens reale non est id quod fingitur, nec redditur minoris intelligibilitatis quam ens rationis, sed id quod in se non est ens redditur fictum per hoc quod ad instar entis realis cognoscitur. Dupliciter autem potest intelligi quod ens rationis, seu non ens cognoscatur per ordinem ad ens reale; vno modo per connotationem ad ens reale vel connexionem cum ipso, quam naturaliter habet, & sine beneficio intellectus sicut

ARTICVLVS IV.

De quibus rebus Deus habeat propriam, & per se ideam.

Licet constet quod omne quod est formatum, & productum à Deo debeat habere ideam formatiuam eius, quod tali modo formabile est; de quibusdam tamen specialis est difficultas, vtrū habeant de facto ideam in Deo, quia aliquantulum deficiunt à formatione diuina. Et est difficultas de quinque generibus rerum. Primum, de purè possibilibus, quae nunquam sunt, vel erunt, & sic de facto non sunt formatae, seu ideata à Deo. Secundò, est materia prima quae de se caret forma informante: ergo & ideante, quia id solum ideatur, quod formatur. Tertio, est malum, seu privatio, quia opponitur formae qua priuat: ergo & ideae à qua est talis forma. Quarto, sunt accidètia quae per se non sunt res formatae, sed rei formatae adiunguntur. Quintò, sunt indiuidua quae solè materialiter multiplicantur, non formaliter, & sic vna idea, seu forma videtur pro indiuiduis eiusdem speciei sufficere, non pro singulis indiuiduis debet multiplicari.

Dico ergo primum, de purè possibilibus habet Deus de facto ideam, licet non habeat de facto executionem: & exercitium ad extrà talis ideae, & quoad hoc non habet modum practicum, videlicet quoad efficaciam executionis, licet habeat virtutem practicae de se directiuam, & executiuam ideati. Conclusio ista sumitur ex D. Th. in *praesent. art. 3.* cuius ampliore explicatione habet *q. 3. de verit. art. 6.* In praesenti siquidem distinguit in idea duplex officium, scilicet quod sit principium productionis, & quod sit ratio cognitionis. Et primo modo dicitur exemplar, secundo modo, ratio cognoscendi, potestque ad speculatiua scientiam pertinere. Et primo modo, respicit idea ea omnia quae secundum aliquod tempus fiunt; secundo autem modo respicit etiam ea, quae nullo tempore fiunt, secundum quod cognoscuntur à Deo per modum speculationis. Vbi prima facie videtur D. Th. denegare Deo ideam practicae respectu rerum possibilium, & solum speculatiuae admittere; cum tamen nulla detur idea speculatiua tantum, id est, quae solum sit forma ad cognoscendum, & non ad elaborandum rem artificialem, quod est ideare illam, sed tollit modum practicum ab idea rei possibilis, quia caret exercitio, & executione, quae est efficacia practica. Explicat autem hanc mentem suam S. Doctor *q. cit. de verit. ubi inquit quod idea respicit practicae cognitionem non solum actu, sed habitu. Vnde cum Deus de his quae facere potest, quamuis nunquam sint facta, habeat cognitionem virtualiter practicae, relinquunt quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit, non tamen eo modo, sicut est eorum quae sunt, aut erunt, aut fuerunt, quia scilicet respectu horum habet propositum voluntatis non respectu aliorum.* Ecce explicatam mentem D. Th. ex ipsius verbis, dum fatetur quod etiam respectu possibilium datur idea virtualiter practica, id est virtutè practicae habens, quod ad essentiam eius pertinet, licet careat proposito voluntatis, quod pertinet ad efficaciam applicationis, & executionis eius; & sic vim formatiuam, & directiuam, quae ex parte intellectus se tenet, ibi habet, solum verò caret eo quod ex parte voluntatis se tenet, quod non pertinet ad vim formatiuam, sed ad executiuam, seu applicatiua ipsius ideae.

57 Ad confir. respondetur ex dictis, quod intellectus diuinus cognoscei ens rationis formatum à nostro intellectu non dat illi esse fictum, neque continuat illud quod dabatur ab intellectu nostro, quia non eo modo cognoscit quo intellectus noster, & sic non continuat, sed cognoscit esse rationis tam praesuppositum, & formatum, non autem format, neque fingit, sicut id quod est falsum, vel opinatum potest cognosci verè, & demonstratiuè, & denominari cognitum verè, & demonstratiuè, sic ens rationis ab alio formatum & fictum potest cognosci à Deo, non fingendo illud neque formando, sed solum reddendo cognitum denominatione; & sic non continuat, nec format solus intellectus diuinus id quod noster intellectus faciebat, vel facturus praevideat, quia non eo modo facit, & apprehendit, quo noster intellectus.

58 Quod vero dicitur in argumento de intellectu diuino cognoscente ens rationis antecedenter ad intellectum nostrum. Respondetur quod non cognoscit illud ut formatum; ad instar entis realis antecedenter ad intellectum nostrum, vel existentem, vel futurum, vel possibilem, licet non semper requirat intellectum nostrum actu existentem, quia non semper intelligit illud ut actu formatum, sed potest intelligere illud ut formandum respectu intellectus futuri, sed ut possibile formati respectu intellectus possibilis. Si autem intelligat Deus ens illud rationis, non ut formatum ab alio intellectu, non potest intelligere illud ad instar entis realis, quod est sua cognitione formare, seu fingere illud, propter imperfectionem quam inuoluit iste modus intelligendi, ut dictum est. Vnde quoad hoc perinde est Deum ab aeterno videre ens rationis ut formatum ab intellectu iam existente, vel futuro, vel possibili: semper enim Deus cognoscit ens rationis ut formatum, vel formandum ab alio, non per se immediatè fingit, & format.

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

Ex hoc autem deducitur fundamentum, & ratio conclusionis. Nam respectu possibilium Deus habet vim formatiuam & ideatiua eorum, sicut & omnipotentia productiuam: plura enim potest Deus facere, quam de facto fecit, aut facturus est, & ad id habet virtutem: ergo etiam ideam, siquidem cognoscit ea quae potest facere, & modum quo potest facere, & quod illa solum per intellectus directionem, & artificium factibi-

2

3

lia sunt, sicut omnia ea quae creantur ergo format ideae de illis. Patet consequenter quia idea non est aliud quam forma per intellectum expressa, & formata, ut ad eius instar aliquid fieri possit, & de modo quo fieri possit, sicut artifex creatus potest veram ideam formare de re quam nunquam intendit facere; sic Deus cognoscit plura quae facere potest, & modum quo formare potest, licet non velit formare: habet ergo vim formativam ex parte intellectus; neque enim hanc liberam voluntas constituit, cum pertineat ad perfectionem Dei habere vim formandi omnem creaturam quam potest, & sic necessitate ei convenit talis vis formativa, & ideativa, & ex illis eligit, & determinat facere quod vult: non ergo per determinationem liberam advenit ei idea, sed antecedenter ad omnem executionem eam habet ex parte intellectus, & artis.

4 Dico 2. Malum, privatio, defectus; & quicquid entitati opponitur, & ab ea deficit, caret idea in Deo. D. Th. q. 3. de ver. art. 4. & in prof. ar. 3. ad 1. ita quod malum nullo modo ideam habet, neque sub modo speculativo, neque sub modo, & exercitio pratico. Prob. quia malum, & defectus non sunt ex intentione Dei, neque ex imitatione; & participatione eius, propter eam entitatem: ergo caret idea. Patet consequenter quia idea est forma imitabilis, & participabilis ab ideato: ergo quicquid deficit a participatione, & imitatione Dei, deficit ab eius idea, siquidem id quod participat, & imitatur Deum, mediante idea imitatur, & participat: participatur enim Deus a creatura tanquam quoddam artefactum ab ipso, non tanquam effectus naturaliter procedens: omnia enim in sapientia fecit: ergo idem est carere creaturam imitatione Dei, & carere idea in Deo. Anteced. autem prob. quia Deus cum sit primum, & summum ens, non potest aliquid causare, nisi sub ratione entis, quia unumquodque causat sub ea ratione, & forma, qua in se constituitur; quod ergo in se est pure ens, & purus actus, non potest nisi sub ratione entis causare, non autem efficiendo ab ente, aut intendendo & imitando defectum entis, quia sic deficeret a se, & intenderet contra id quod est in se: ergo defectus, & malum non est ex imitatione, & idea divina, sed ex deficientia ab idea divina; & sic malum, & defectus non habent ideam in Deo quam imitentur, sed a qua deficient, alias Deo auctore fieret aliquid peius, & deficientius. Conf. quia si Deus haberet ideam mali, & defectus; vel esset in idea defectuosa, vel perfecta: defectuosa in Deo esse non potest, quia est summe perfectus: perfecta vero non potest esse idea mali, quia si ei conformatur ideam, perfectum erit, cum ipsa idea perfecta sit. Si vero ei non conformatur, sed ab ea deficit, non habet ideam malum, quam imiteretur, sed a qua deficiat: ergo caret idea imitabili a se.

5 Dico 3. Materia prima habet ideam in Deo, sed non distinctam ab idea compositi; secundum se autem, & in quantum pure informis, seu carens omni forma, caret etiam ideam: itaque carens omni forma intrinseca, & informante, caret etiam omni extrinseca, & ideate, quia haec non nisi media aliqua forma intrinseca participatur in ideato. Non omnes Auctores conveniunt in hac conclusione, sed est triplex modus sentiendi. Quidam absolute docent dari ideam materiae secundum se, sicut datur idea formae, quia existimant materiam secundum se, & non solum mediate forma, habere entitatem aliquam actualem, seu actum entitativum, licet careat, & sit in pura potentia ad actum formalem, seu a forma provenientem, & illud esse quod materiae secundum se proprium est, ex Deo efficiente est: ergo etiam ex Deo ideante, quia quicquid efficit, per ideam efficit, Ita P. Valq. hic disp. 73. c. 3. Moli. super huc art. 3. Suar. disp. 13. mer. sect. 6. & lib. 3. de attrib. post. c. 5. n. 13. & alij, qui istam sententiam de entitate materiae sequuntur.

6 Alij, qui existimant materiam primam esse ens pure potentiale, & carere omni actu, etiam entitativo, ad huc admittunt ideam respectu illius esse potestatis, quia licet actu careat forma, & esse, dicit tamen ordinem, & capacitatem ad illud, & ad formam qua informari potest; ergo & ad ideam: itaque ita sicut ratione huius capacitatis, & ordinis ad formam non est purum nihil, sed verum, & proprium ens factum a Deo, ita debet habere ideam in Deo, saltem ut quid imperfectum, & inadaequatum, quia ipsa materia in se imperfectissimum ens est. Et habet haec sententia fundamentum in D. Th. qui in 1. diff. 3. q. 2. art. 3. ad 2. docet in Deo dari ideam materiae, licet inadaequatam, quia in se imperfectum esse habet secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia, & ita licet perfectam ideam in Deo non habeat, bene tamen imperfectam. Et in q. 3. de ver. art. 5. docet quod si largi accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam ideam habere, quae possunt distincte considerari, licet separatim esse non possint, & sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse; & solut. ad 2. dicit quod existentis in potentia est idealis similitudo, etiam in actu. Idem debet poni ab his qui sentiunt materiam primam secundum se esse bonam, licet solum in se dicat ordinem ad formam, & careat forma, de quo diximus praeced. tomo super q. 5. Refert etiam Valq. cit. loco. Albertum in 1. diff. 35. art. 10. expressè concedere ideam materiae primae in Deo.

7 Denique alij tenent materiam primam secundum se, & ut exuta omni forma, nullo modo habere ideam in Deo, nec ut est ratio cognoscendi, nec ut exemplar faciendi, quia D. Th. absolute dicit, quod materia 1. secundum se nec esse habet, nec cognoscibilis est, & sic caret idea, etiam ut est ratio cognoscendi. Imo Caiet. sup. huc art. 3. dicit D. Th. hic tractare quod dixerat de idea materiae primae in 1. sent. & in q. 3. de ver. quia docet materiam secundum se non esse cognoscibilem.

8 Nos ergo dicimus quod materia prima si consideratur secundum se, ut carens omni forma, sic ratione huius status admittit, scilicet carentiam omnis formae, caret etiam ideam, si autem consideretur sub alio statu, scilicet ut subiecta, & subordinata formae, ideabilis est, sed ut contenta sub idea compositi, ut pars potentialis eius, non autem ut distincta ideam habet. Ratio primae partis est, quia materia prima sub illo statu pure potentialitatis, & carentiae omnis formae non est factibilis a Deo; ergo neque ideabilis. Consequenter nota, quia quod est ideabile est producibile, & causabile per tale ideam: ergo quod non est causabile, ideam non habet, per ideam enim produci potest quicquid illa habet, & sic non potest dici quod sit improducibile, & infactibile absolute. Antec. vero prob. ex his quae late probavimus 1. physico. q. 3. art. 3. & 1. de generat. q. 1. art. 2. & tomo praeced. disp. 6. quod materia secundum se, & posita sub statu carentiae omnis formae, est incapax existentiae; ergo est infactibilis sub illo statu, quia illud est factibile quod potest poni extra causas & habere esse: poni enim extra causas est existere, seu existentiam habere: ergo quod in aliquo statu non potest habere existentiam, non potest poni extra causas: ergo neque est factibile, seu producibile. Quod autem materia prima ut carens omni forma sit incapax existentiae, ibi ostendimus, quia existentia est actus secundus essendi, sicut operatio est actus secundus agendi, unde supponere debet necessitate aliquem actum primum, alias nullo modo esset secundus, si primum non supponeret; actus autem primus necessarius est aliqua forma, sicut actus secundus est existentia, quia existentia est ultimus actus qui intenditur in aliqua re, ita quod non datur ulterior actus intendendus ab agente in genere entitativo: quicquid

quicquid enim est in potentia per hoc quod redditur existens, ponitur extra causas, & si aliquid id deest ideo est, quia illud quod deest non est existens in eo: Existentia ergo se habet ut actus ultimus, seu secundus in genere essendi; & dicitur secundus, quia non pertinet ad constituendam rem in quidditate, & specie sua, sed in aliquo predicato contingenti, scilicet esse extra causas, & hoc est quod est accidentale, & secundum, seu posterius essentiali, & quidditativo, quod tamen quia constituit in actu essentiam, seu in specie sua, quae aliquid actuale est, dicitur etiam actus, & forma, & primus actus, quia est prior ipso actu contingenti, seu accidentali, & consecuto. Cum ergo dentur isti duo actus, scilicet primus, & secundus, repugnat quod actus secundus, seu ultimus conveniat alicui, nisi mediante actu primo, quia inter istos actus est essentialis coordinatio, sicut inter gradum vegetativum, & sensitivum, sicut inter potentiam operantem, & actionem quae est operatio; nec enim potest operatio convenire cui non convenit potestas, seu actus primus operandi, sic neque actus secundus existendi extra causas, nisi cui convenit actus primus, quo aliquid formatur, & constituitur, alioquin ille non esset actus secundus, si primum non supponeret: materia prima secundum se caret omni actu primo, quia caret omni forma tam substantiali, quam accidentali, & in se non est forma, nec actus, sed receptaculum, & potentia ad actus; ergo caret omni actu secundo, qui est existentia. Et deinde quia existentia non est de se actus determinatus ad aliquam speciem, sed generalis pro omni ente, quod extra causas potest poni, nec de se est forma constitutiva alicuius naturae, seu quidditatis, quia nulli rei creatae essentialis est, sed tantum ponit rem iam constitutam extra causas; determinatur autem ad hanc vel illam speciem, ratione naturae cui advenit, & formae cui convenit: materia autem prima omni forma carens, & exuta ad nullam speciem determinatam pertinet, quia ad omnes illas pertinere potest, & reduci, ad quas pertinent formae, quarum est capax: Si ergo immediate in se reciperet existentiam, illa existentia ad nullam speciem determinatam pertineret, quod est impossibile, sed tamen esset existentia rei capacis diversarum specierum, quod est in se actu non esse determinatae speciei, quod autem actu non est determinatae speciei, quomodo potest esse determinatum individuum, & quomodo potest esse in rerum naturae sine determinata singularitate & specie? Plura de hoc diximus locis cit. ubi latius probationes huius rei possunt videri.

9 Dices: Esto, ita sit quod materia non possit existere existentia determinatae speciei & individuationis sine forma, tamen non tollit quin habeat propriam ideam secundum se, etiam non ratione illius status: nam etiam res possibiles sub illo possibilitatis non possunt existere, cum status existentiae repugnet statui possibilitatis, & tamen etiam sub illo statu habet ideam, ut supra admisimus: ergo eodem modo materia prima.

Conf. quia sub illo statu licet careat omni forma, non tamen habitudine, & ordine ad formam, & capacitatem illius: haec autem capacitas, etiam in quantum capacitas & habitudo, est aliquid factibile, & participabile a Deo, quia non est purum nihil, sed aliquid: ergo est ideabile a Deo.

10 Resp. statum possibilitatis non esse statum sub quo res sunt formatae, sed a quo sunt extrahenda, seu status relinquendus tanquam ex parte termini a quo, non efficiendus, & talis status non impedit dari ideam de ipsa re possibili, licet non de statu eius: quia sic status non sumitur ut ideabilis, seu sub idea comprehensus, sed ab idea relinquendus, sicut etiam ipsum nihil, a quo creaturae fiunt, non impedit quod detur idea

Ioan. a S. Thoma in 1. P. art. D. Th. tom. 2.

de creaturis, licet non de ipso nihilo, quia se habet nihil ut terminus a quo, relinquendus, non formandus: at vero status materiae primae, ut carens omni forma, accipitur ut status sub quo materia fit ideabilis, tanquam sub illo posita, & existens, & inquirimus an sub isto statu posita ideabilis sit, non vero iste status accipitur ut ex parte termini a quo se tenens. Et sic dicimus quod materia sub illo statu posita caret idea, quia sub illo statu produci, & esse non potest.

Ad Conf. Resp. quod illa habitudo, & ordo materiae ad formam est aliquid factibile a Deo, distinguo ut coniuncta alicui formae, concedo, ut separata ab omni forma, nego. Ad Conseq. Ergo est ideabilis a Deo, & habet ideam in Deo, distinguo, respicientem illam sub omni forma, nego, ut coniunctam alicui formae, concedo.

Instabis: Materia prima coniuncta alicui formae 12 habet habitudinem realem & existentem ad reliquas formas, quibus caret, est enim realis capacitas illarum: ergo illa habitudo ad reliquas formas est ideata a Deo, licet careat illis: ergo etiam si careat illa quae habet, & omnia alia, potest manere idea de tali habitudine, quia realis habitudo, est nec enim ex oblatione formae redditur illa habitudo non realis & nihil.

Resp. illam habitudinem esse realem & ideatam 13 Deo, nec enim est aliud quam ipsa entitas materiae, ut capax est formae, sed haec habitudo, seu capacitas, & haec entitas materiae non potest poni in rerum natura, nisi ut coniuncta alicui formae, & tunc manet realis capacitas; etiam ad alias formas, quas non habet. Et si illa forma amittatur, debet tamen aliam acquirere, & sic semper manere sub aliqua forma, ut ad alias quas non habet realem habitudinem dicat. Si vero omni forma exuat, exiit omni esse, & sic non potest sub illo statu ideari, quia nec produci, & habere esse. Itaque non aliter philosophandum est de ista habitudine materiae ad formas, quam de ipsa entitate materiae, quia habitudo illa cum transcendentalis sit, non est aliud quam ipsa entitas materiae, seu capacitas eius ad formam: entitas autem materiae producit, & formatur a Deo per ideam, sed ut adiuncta alicui formae, & composito, non sine illis: sic ergo se habet illa habitudo, seu capacitas de forma vero & aliis partibus compositi quomodo ideam habeant, statim dicemus.

Secunda vero pars conclusionis, scilicet quod materia prima ut adiuncta formae ideam habeat, patet ex dictis, tum quia Deus habet ideam faciendi res ex nihilo, & non solum ex materia praesupposita: non potest autem facere ex nihilo, nisi ipsam materiam faciat, quia non praesupponit illam, & tamen est res facta a Deo: ergo habet ideam de materia eo modo quo facit eam, scilicet ut adiunctam formae: tum etiam quia materia prima, ut adiuncta formae, non est nihil, sed realis entitas capax formae, & constituta realiter compositum: ergo talis capacitas, & talis entitas sic coniuncta formae sit a Deo, & participat aliquid a Deo, quia entitas creata est, & hoc ipsum quod est suscipere formas, & capax esse formati, aliquid reale est, & consequenter participatio Dei est, & ut coniuncta formae est entitas actualiter formata, & reducta ad actum: ergo actualiter participans a Deo esse, ergo habet ideam, quia habet esse formatum, licet remota omni forma remoueat etiam idea, quae est forma extrinseca, neque causat nisi mediate aliqua intrinseca, qua redditur res formata, & ideata, & determinatum esse habet. Itaque cum materia habeat duplicem statum, informitatis, & formationis, cum formatur habet esse determinatum ita quod illud esse licet proveniat a forma, non soli formae convenit, sed etiam materiae per formam, cum autem informis est, indeterminatum habet, & solum in potentia ad esse, sub statu forma-

C 2 tionis,

tionis, id est vt adiuncta alicui formæ ideam habet, sed non aliam à composito; sub statu autem informi- tatis caret idea determinata, quia caret esse determi- nato; sicut lignum, vt subest alicui formæ artis, ideam artificis habet; sine illa caret arte, & idea artificiosa.

Sed quæres, an formæ tam substantiales, quàm ac- cidentales habeant solum ideam compositi, an etiam propriam ideam, & similiter alia partes compositi. Ad hoc.

15 Dico 4. Formæ substantiales non subsistentes, & accidentales propriæ, quæ ex illa dimanant, vt propriæ passiones, si connaturali modo fiant, non habent ideam distinctam, & seorsim ab idea compositi, licet inadæ- quatæ ideæ sibi respondeant; possunt tamen pro- prias, & adæquatas ideas habere, si modo non cōna- turali fiant; accidentia verò communia etiam connat- uraliter suas proprias ideas habent. Totum hoc de- sumitur ex D. Th. in præfati art. 3. ad 4. & q. 3. de ve- rit. ar. 7. Vsq. tamen in præfati disp. 73. c. 3. docet con- tra D. Thom. accidentia propria habere suas specia- les & proprias ideas. Vt probetur conclusio, suppo- nimus quòd forma licet non habeat esse vt quod, & vt res subsistens, habet tamen esse determinatum vt quod, tanquam ratio, & principium determinatè essen- di; in quo differt à materia, quæ de se solum dicit principium quo recipiendi varias formas, non deter- minandi, & sic est indifferens, & indeterminata, & carens omni esse determinato ex se: forma autem li- cet non habeat esse vt quod, & sic non sit ideata vt quod, sed id competat ipsi composito, cuius est for- ma, est tamen principium essendi vt quod, & ita est principium quo aliquid est ideatum, & formatum. Conuenit ergo tam materia, quàm forma, quòd neu- tra est res ideata per se, & vt quod, differunt verò, quòd forma est principium quo aliquid redditur for- matum, & cōsequenter ideatum, materia verò est prin- cipium recipiendi formationem mediante tali for- ma, & cōsequenter ideationem, de se verò determi- natam formationem non habet, atque adeo neque ideationem, seu ideam determinatam.

16 His positis probatur prima pars conclusionis, quia forma substantialis, & est pars constituens ipsū com- positum quòd generatur, & est terminus intrinsecus, & formalis generationis; accidentia etiam propria ita consequuntur ad formam substantialem, illique sunt connexa, quòd ad cōplementum pertinent genera- tionis, quia qui dat formam, dat consequentia ad formam; ergo connaturali modo ita omnia produ- cuntur eadem generatione, & cadunt sub eadem ef- ficientia; ergo sub eadē ideā, quæ omnia illa per mo- dum vnius cōprehendit, sicut per modum vnius ge- nerationis fiunt. Et declaratur amplius, quia si ad hoc non sufficeret vnica idea, sequeretur quòd vbiq̄que ideatū plures partes habet, etiam idea deberet mul- tiplicari, & sic solum daretur vna idea respectu rei indiuisibilis, non respectu compositæ, quantumcum- que res composita vna esset: cum tamen videamus etiam in artificialibus creatis, quæ plures partes ha- bent, & plura accidentia adornantia, & tamen vna & eadem idea fiunt; sicut pictor vnica idea facit to- tam imaginem, & statuarius statuam, licet pluribus partibus consent, & pluribus accidentibus, siquidem totum hoc potest vnico conceptu exprimi, quia om- nia sub vnitatem rediguntur: ergo etiam vnica idea formari ex parte ipsius conceptus, & similiter vnica generatione causari ex parte ipsius efficientiæ; ergo ex omni parte vnica idea sufficit ad omnes partes, & accidentia propria vnius ideati, quæ vnica gene- ratione possunt fieri.

17 Secunda verò pars, quòd istæ formæ possunt speciales & proprias habere ideas, si modo sibi non cō- naturaliter fiant, sed præternaturaliter; probatur, quia pos-

sunt istæ formæ fieri à Deo, & conseruari sine omni subiecto, & extra totum compositum; ergo & specia- li idea distincta, & separata ab ipso composito for- mari, & attingi. Antecedens est certum, cum possit Deus ponere formam accidentalem extra subiectū, vt quantitatem in Eucharistia; ergo & substantialem extra compositum; ergo sine idea compositi, aut sub- iecti, seu indepēdenter ab illis potest eas producere. Consequentia verò manifesta est, quia tales formæ si illo modo producantur, ponuntur in esse, & for- mantur extra subiectum, & compositum, quia extra illud conseruantur, & sustentantur; ergo sunt ideabi- les sine idea subiecti, & compositi, sed per ideam pro- priam seorsim: siquidē seorsim ab ipso cōposito idea- to & posito in rerū natura ponuntur à Deo, & con- seruantur in esse; ergo etiam debet poni idea talium formatū seorsim, & distincta ab idea cōpositi; sem- per enim conformantur inter se idea, & ideatum. Et licet formæ illæ dicant ordinē ad subiectū, vel com- positum, tamen de facto non pendunt in suo esse, & conseruatione vel formatione ab ipso subiecto, sed indepēdenter ab ipso fiunt, & existunt: ergo etiam actu non fiunt, neque existunt per ideam subiecti, quia indepēdenter à tali subiecto, & idea eius habet esse, nec formantur per ideam cōpositi, sed seorsim ab illa.

Dices: vt accidens maneat separatim, non indiget Deus mutare concūsum, aut ponere aliquid positi- tum de nouo in acciēte, vt diximus in lib. de gener. 9. 9. sed solum continere illum et concūsum quo ante dabat esse acciēti, dando modū illum sine de- pēdētia à subiecto; ergo nec indiget distincta idea.

19 Resp. nō indigere distincta idea ipsius acciētis se- cundū se, sed solum quòd non dependeat ab idea ip- sius subiecti, cui illud acciēs erat annexum, & cum quo producebatur. Vnde idea illa qua simul cū sub- iectō attingebatur acciēs, erat virtualiter multiplex, quia dabat esse pluribus formis, seu partibus: quando autem diuiduntur, & fiunt veluti quedam totales entitates, etiam diuersa & distincta indigent idea, saltem quia diuerso modo accipiunt esse, & sine de- pēdētia, sine qua antē non accipiebant; hoc enim sufficit ad ideandum diuerso modo, & ponendā di- uersam ideam, licet entitas & esse sit idem; sicut idem corpus Christi diuersa idea fit per transubstantiatio- nē, & per generationem; & pars aquæ si diuidatur, & fiat distinctū indiuiduum, diuersa idea fit, quia diuersa indiuidua diuersam ideam habent, vt mox dicemus. Itaque idea respicit rem vt formatam, & generatam, & vbi diuersa generatio, seu modus, aut dependētia tollitur, aut ponitur, diuersa idea datur.

20 Denique tertia pars conclus. de accidentibus cō- munitibus probatur ex dictis, quia alia generatione, seu actione fiunt, quàm propria, aut saltē sic perunt fieri tanquā perfectiones quedam superadditæ, nec ad cōplementum generationis pertinentes, & ha- bent distinctā entitatem & imitationem Dei; ergo & distinctam ideam de se postulant: sicut non eā ideam quā homo fit homo, fit grammaticus, nec eadem ideam qua fit aliqua domus, depingitur, vel ornatur.

21 Quòd si dicas: Etiam accidentia communia possunt fieri eadē generatione cum ipsa substantia, sicut ho- mo generatur albus vel niger, cum hac, vel illa figu- ra, &c. Ergo possunt etiam ab eadē idea formari, qua formatur ipsa rei substantia. Si verò recurramus ad dependētiā, & inhærentiam accidentium, quæ di- uersa est in ipsis à modo existendi substantiæ, vel etiā ad diuersam entitatem, qua diuersimodē imitantur diuinam essentiam & ideam: contra est, quia hæc duo pari modo currunt in accidentibus propriis atque in- communibus: nam etiam illa inhærent, & diuersam entitatem, atque imitabilitatem habent: ergo vel vtraque habent diuersam ideam, vel neutra.

Resp.

22 Resp. accidētia communia posse fieri eadem gene- ratione, qua subiectū, non per se, & ex formali ratio- ne talis generationis, sed per accidens, ex aliqua ma- teriali determinatione adiuncta, quia materia sic de- terminatur ex aliquibus præcedentibus dispositioni- bus non requisitis necessitati ad formam illam: nam de se illa accidētia possunt magis fieri distincta, muta- tione, & alteratione, quàm per primā rei generatio- nē, vt experiētia ipsa videmus, quòd manēte tota rei substantia, alteratur, & mutantur ista accidentia, & sic de se exigunt distinctam ideam, quia absolute non sunt connexa substantiæ rei, & possunt alia mutatio- ne tolli, aut poni. Quòd verò generentur simul cum ipsa substantia, non est ex aliqua connexionē cum illa, & consequenter neque cum idea illius, sed quia sicut postea ista accidētia possunt mutari, & alterari, tolli, aut poni, ex diuersa susceptiōne, & dispositione materiæ, quæ talibus subiacet accidentibus, ita pos- sunt in prima rei generatione sic produci, quia potest tunc similis materiæ immutatio, aut dispositio oc- currere; vt quòd lapis generetur cum calore vel fri- gore, homo cum albedine, vel nigredine, nascitur ex dispositione materiæ, quæ tunc per accidens occur- rit, non ex aliqua consecutione & connexionē cum forma, & natura, quæ tunc generatur, nec vt per se ad illam requisitum, & ex vi præ propriæ ideæ talis substantiæ postulatum.

23 Quòd verò dicitur accidentia communia non minus fieri cum dependētia, & inhærentia in sub- iectō, quàm propria; Resp. quòd quantum ad inhærentiam verum est, sed quantum ad connexionem cum ipsa substantia, & natura, est magna differentia, vt explicauimus, & ita non fiunt eadem generatio- ne, & idea per se, & formaliter loquendo, & vi talis generationis, & naturæ, licet per accidens, & mate- rialiter, id est ex aliqua determinatione materiæ tunc per accidens occurrente, possint nunc simul fieri. Quòd verò dicitur de diuersa imitabilitate in acci- dentibus, & in substantia, dicimus diuersam esse imi- tabilitatem, tam in accidentibus propriis, quàm cō- munitibus, respectu ipsius substantiæ cui inhærent, quāritū ad entitatem, seu quidditatem substantiæ, & accidentium. Si autem attēdamus ad connexionem, & coordinationem accidentium cum substantia, idea substantiæ exigit ad sui cōplementum etiam ex- tendi ad accidentia, quæ sunt propriæ passiones eius, quia in eis completur generatio substantiæ; qui enim dat formam, etiam dat consequentia ad formam; & sic talia accidentia continentur radicaliter in ipsa substantia, cum ex eius visceribus per necessariam connexionem emanent, imò ipsa substantia radi- caliter est suarum proprietatis, sicut dicimus quòd ra- tionale radicaliter est risibile: Ergo similiter idea substantiæ radicaliter est idea accidentis proprii, & ad illud extenditur, quia per se eadem generatione fiunt, & in ipso accidente proprio completur gene- ratio substantiæ: ergo illa idea qua formatur talis substantia extensiuè, etiam tangit talia accidentia, & per se ex vi formali talis generationis, quod non cur- rit in accidentibus communibus, quæ nec radicali- ter continentur in substantia, nec eadem generatio- ne per se fiunt.

24 Dico vltimò: Diuersa indiuidua intra eandem spe- ciem habent distinctam ideam in Deo; gradus verò diuersi in eodem indiuiduo, vt generis, speciei, cā- demideā attinguntur in ratione causæ, & exemplatis. Prima pars conclusionis est expressa D. Thom. in præfati art. 3. ad 4. & in 1. dist. 36. q. 2. art. 3. ad 3. & q. 3. de verit. art. 8. vbi inquit quòd per diuinam prouidentiam definiuntur omnia singularia, & ideò oportet nos singularium ponere ideas. Fundamentum autem videbitur posse sumi ex dictis, quia diuersa indiui-
Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

dua fiunt per diuersas actiones, seu generationes: ex- go exigunt diuersam ideam: hæc enim generatio- nem respicit ideati, generatio autem non exercetur, nisi in indiuiduo, & in diuersis indiuiduis diuersæ ge- nerationes. Sed hæc probatio est insufficientis, quia diuersa indiuidua solum materialiter differunt, & similiter eorum generationes: possunt ergo procede- re ab vna idea, quæ directè solum respicit naturam, & speciem, intra quam potest plura multiplicare, sicut eadem causa efficiens potest plures affectus in- diuiduales causare: cur non ergo eadem idea præfer- tim cum in artifice creato videamus quòd per ean- dem ideam facit, plura indiuidua, vt plures statuas, aut vasa eiusdem rationis.

25 Propter hoc profundius rationem hanc penetra- uit D. Thom. & ostendit Deum habere distinctas ideas de distinctis singularibus, & non solum vnā ideam de ipsa specie, quæ seruiat pro omnibus sin- gularibus; eo quòd Deus non solum est author for- mæ, à qua desumitur species, sed etiam ipsius indiui- duationis, quia producit ipsam materiā, non suppo- nit sicut artifex creatus, vnde in hoc maxime ex- cellit emiaentia artis diuinæ super artificem crea- tū, quòd artifex creatus cum debeat supponere ma- teriam non producere, & ab ipsa dependeat, non oportet quòd de singulis indiuiduis habeat distinctas ideas, sed solum ideam de ipsa forma: multiplicatio verò indiuidualis non oportet quòd sit ex arte, sed ex ipsa diuisione materiæ naturaliter resultat. Et ita ex præcisa ratione indiuiduationis non oportet mul- tiplicare ideas creatas, nisi in aliquo indiuiduo sit specialis aliqua difficultas, vel ratio ob quam specia- lis idea requiratur, quia videlicet aliqua specialia ac- cidētia, vel ornatus, aut circumstātia aliqua est in eo, quæ non inuenitur in alio indiuiduo: & tunc ideò re- quiritur specialis idea, quia interuenit aliqua spe- cialis formæ accidentalis, quæ artificiosè facian- da est: sola verò, & præcisa indiuiduatio, quæ ex diuisione materiæ, & quantitatis resultat, ideam specialem in artifice creato non requirit, quia hoc naturaliter resultat, posita diuisione, licet ipsa diuisio aliquando artificiosè fiat, non propter ipsam diuisio- nem præcisè, sed quia talis figura, aut forma fit per in- cisionem rectam, vel curuam, aut rotundam: at verò Deus quia etiam est artifex ipsius naturæ, & ipsius materiæ, & diuisionis eius naturalis, quia non sup- ponit aliquid de materia, sed facit, pertinet ad ipsū de diuersis indiuiduis distinctas ideas habere, imò maxime ad ipsū, quia vltima determinatio indiui- duationis tam in actionibus, quàm in rebus ad ip- sū Deum pertinet, qui est causa ipsius materiæ, & determinationis eius indiuidualis, quæ non est ex forma, sed ex efficiente: forma enim determinat spe- ciem, efficiens autem determinat exercitium in ma- teria à quo pendet indiuiduatio: supremum autem efficiens Deus est.

26 Secunda verò pars conclusionis probatur ex Di- uo Thoma q. 3. de verit. art. 8. ad 2. vbi dicit, quòd si loquamur de idea proprie secundum quòd est rei, eo modo quo est in esse producibilis, sic vna idea respondet singulari speciei, & generi in indiuiduis in ipso singu- lari, eo quòd Socrates homo, & animal nō distinguuntur secundum esse: si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine, vel ratione, sic cum diuersa sit conside- ratio Socratis, vt Socrates est, & vt homo est, & vt ani- mal est, respondebunt ei plures ideas, vel similitudines. Ita D. Thomas, cuius ratio sumitur ex eius verbis, quia omnes illi gradus in eodem singulari indiuiduo cō- stituunt vnā naturam, & vnum suppositum vnica actione producibile, & sub vnica existentia existens: ergo etiam sub vnica idea comprehensum, quatenus idea dicit causam efficaciter intendentem, & produ-
C 3 etiam

diuam effectus, Caterum quia omnia ista praedicata, & omnes isti gradus illa re singulari fundant diuersas rationes, licet in re sint vna entitas, & sunt representabiles secundum suam distinctionem virtutalem, id est si idea sumatur solum pro ipsa similitudine, seu conceptu representante, & non causante, sic possunt de istis diuersis rationibus inueniri plures similitudines representantes tales rationes, eo modo quo ipsae diuersae sunt, scilicet secundum diuersam considerationem, v.g. vt est homo, vel vt est animal, vt dicit D.Th. Ad hoc autem non exigitur diuersitas formalis idearum, sed sufficit virtualis, videlicet eo modo, & non aliter quo inuenitur in ipso ideato.

Soluntur argumenta.

27 Contra primam conclusionem arguitur, quia scientia practica, vt practica est, & similiter idea, quae essentialiter est forma practica necessitatis supponit voluntatem liberam erga suum obiectum, eo quod scientia practica est quae ordinatur ad operari; non potest autem ordinari ad opus, nisi per voluntatem, quae est inclinatio ordinans ad mouendum, & operandum in exercitio: voluntas autem Dei ad operandum ad extra debet esse libera: sed circa res possibiles Deus nullam habet volitionem liberam, vt infra circa quaest. 19. dicemus: ergo nec scientiam practicam, & consequenter neque id eam in actu, quia idea est forma practica, & ordinata ad opus. Conf. ex D.Th. qui supra q. 14. art. 16. dicit quod Deus respectu eorum quae nunquam erunt, solum habet scientiam practicam virtute, non actu. Et in praesenti art. 3. dicit quod respectu eorum, quae aliquando fiunt, habet Deus ideam, vt exemplar, respectu vero eorum quae nunquam fiunt, habet Deus ideam, non vt exemplar, sed vt rationem cognoscendi per modum speculationis: ergo non habet ideam actu practicam respectu pure possibilium; idea autem non practica non est idea. Et D.Dionys. in 5. cap. de diu. nomin. vocat exemplaria praedeterminationes Dei, & veras, & bonas voluntates praedeterminatas, & effectiuas bonorum: ergo vbi non est voluntas, non est idea; circa possibilia autem non est voluntas.

28 Resp. ex supra dictis, quod idea, & scientia practica dependent a voluntate, & supponit illam quantum ad vim executiuam, quia omnis executio, & efficacia in mouendo a voluntate autem perfectio est quantum ad vim directiuam, & formatiuam solum consistit in intellectu formare, & experiente ipsam ideam: Et ita idea in actu practica, quoad virtutem directiuam solum requirit intelligentiam in actu, non vero voluntatem in actu, nisi quando actu exequitur, & ad effectum mouet, se sufficit, quod in intellectu existens dicat ordinem ad voluntatem, quando executiuè operandum est. Vnde licet actu Deus non habet amorem erga creaturas possibiles, habet tamen actu ideam, non quidem actu exequentem, sed actu habentem virtutem formatiuam; dependentem tamen quoad executionem a voluntate vt ab applicante.

29 Ad Conf. iam supra diximus quod Diu. Thom. in priori loco dicit dari scientiam practicam virtute, & non actu, id est quantum ad executionem, & applicationem, qui est modus practicae scientiae, non tamen negat quod habeat actu virtutem formatiuam practicae ipsius ideati, licet quantum ad applicationem dependeat a voluntate. In secundo autem loco dicitur Deus habere ideam respectu eorum, quae aliquando fiunt per modum exemplaris, quia non solum habet illam quantum ad virtutem formatiuam, sed etiam quantum ad applicationem, & executionem, quia iste est modus exemplaris practici: respe-

ctu vero eorum quae nunquam fiunt, habet quidem ideam practicam, quantum ad vim formatiuam, sed quia caret modo practico quoad applicationem, & vsum, dicitur solum habere per modum speculationis, non quia practica non sit, sed quia non virtutem illa modo practico quoad executionem ad extra, sed quoad modum cognitionis ad intra, quod est modum speculationis quodammodo habere. Ad D. Dionys. dicitur quod exemplaria, seu ideas vocat praedeterminationes, & bonas voluntates quantum ad id quod in idea requiritur ex parte applicationis, & executionis, non ex parte virtutis formatiuae.

30 Secundo arguitur contra tertiam conclusionem in qua dicimus materiam primam secundum se carere idea: nam in primis id expressè est contra Diu. Thom. q. 3. de verit. art. 5. vbi inquit: Nos ponimus materiam causatam esse a Deo, vnde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo. Et concludit: Si large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam ideam habere, quae possunt distinctè considerari, quamuis separati in se non possint; sic nihil prohibet materiam primam, etiam secundum se, esse ideam: Ergo contra D. Thom. est, dicere quod materia secundum se non datur idea. Et in 1. dist. 36. q. 1. art. 3. ad 2. inquit quod materia in se habet esse imperfectum, secundum vltimum gradum essendi, qui est esse in potentia, & ideo perfectam rationem ideam non habet, nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo perfectum esse conferunt: in se vero considerata habet in Deo imperfectam rationem ideam, hoc est actu, quia diuina essentia est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a priuatione nullo modo. Ratione etiam arguitur quia materia habet entitatem realem in se participatam a Deo, & creatam, & secundum se etiam antecedenter ad formam, & compositum habet esse entitatum, vel saltem ordinem ad esse: ergo habet quiddam requiritur vt sit ideata a Deo, quia si est creata, est participata, & per artem Dei, & imitacionem eius facta, non naturaliter ab eo procedens. Antecedens negari non potest, quia materia prima non est purum nihil, nec priuatio, sed vera entitas realis, quia vere componit ipsum totum, & ex illa educitur forma, & non est entitas realis increata: ergo creata. Conf. quia ille ordo materiae ad formam sufficit vt materia sit bona, saltem bonitate extrinseca, vt praeced. tomo disp. 6. diximus: bonitas autem perfectio est quod autem sufficit vt res dicatur perfecta a Deo, etiam sufficit vt dicatur ideata a Deo. Omitto argumenta quae fiunt ad probandum materiam habere de se existentiam, & actum entitatum, quo fundamento mouentur Suarez, & Vasq. Sed haec argumenta soluta sunt a nobis, ostendendo quod materia secundum se caret isto esse entitativo praecedenti tomo & in phisicis, & in libris de generatione.

31 Resp. quod attinet ad auctoritatem Diu. Thom. Caietanum in praesenti liquide tenere quod mutauit sententiam, fundaturque illo verbo D. Thom. hic art. 3. ad 3. vbi negat ideam materiae secundum se, quia nec habet esse, nec cognoscibilis est secundum se: ergo negat ipsi ideam, etiam vt est ratio cognoscendi, & non solum vt est ratio producendi. Sed quia potest instari quod materia, etiam secundum se est cognoscibilis, quia ad hoc sufficit quod dicat ordinem ad formam, non autem quod actu sit formata, iste enim ordo conuenit materiae, etiam secundum se, & antequam sit formata: per ordinem autem ad formam cognoscibilis est materia, nam etiam priuatio per ordinem ad formam cognosci potest; idem respondetur quod sensus D. Thom. in vtrisque locis non est contrarius, nec retractat in vno, quod dicit in alio, quia procedit secundum diuersas considerationes

considerationes materiae; quando enim dicitur materia secundum se, ly secundum se, vel potest appellare ipsam entitatem materiae cum ordine, quem includit ad formam, vel potest appellare statum materiae, qui est priuatio omnis formae. Et sub prima consideratione concedit D. Th. materiae secundum se ideam in illis locis quae supra citantur: sub posteriori autem negat ideam materiae secundum se in altis locis, quae in probatione conclusionis citauimus, quia sub statu priuationis materia non est producibilis, neque cognoscibilis ratione illius status. Et cum S. Th. addit in hoc art. quod neque potest cognosci secundum se materia, ly secundum se, intelligitur ratione status priuationis formarum, & non respectus, seu ordinis ad illas, ratione cuius non potest cognosci, nisi extrahatur ab illo, & consideretur sub ordine ad formam. Vel etiam potest intelligi quod secundum se non est cognoscibilis practice, quia prout sic non potest poni in esse, cum sit in pace existendi extra omnem formam, licet cognoscibilis sit eius entitas per ordinem ad formam, & compositum, quod etiam conuenit illi secundum se; & sic etiam loquitur in quaest. 3. de verit. in 2. dist. 36. citatis.

32 Ad rationem respondetur nos non negare quod materia secundum suam entitatem habeat ideam, licet inadaequatam, & imperfectam, quia creata est a Deo, sed dicimus non habere illam sub omni statu, sed sub illo, sub quo potest creari a Deo, id est, vt subest alicui formae, & dicit ordinem ad formam; sub alio autem statu, id est, sub carentia omnis formae, non potest ideari, quia nec creari. Itaque defectu status tanquam conditionis requisitae negamus illi ideam, non defectu entitatis, si in alio statu ponatur, id est, sub ordine, & subiectione ad formam, quia sic solum producibilis est, licet etiam ante informationem ipsius formae sic cognoscibilis, quasi speculatiue; per ordinem tamen ad formam, sed non practice creabilis in esse, vt diximus.

33 Ad Conf. respondetur quod materia secundum se est bona in potentia, redditur tamen perfecta, & bona in actu per formam cui coniungitur, non sub statu carentiae omnis formae: Vnde similiter habet idea, quae constituit illam bonam in potentia, requirit tamen pro conditione, & statu, alicui formae coniungi, & non potest illa idea separari ab omni idea formae, quia non potest aliter produci materia, quia non est capax existendi sine forma: ipsae autem formae sunt capaces existendi sine materia, vt supra iam diximus.

34 Tertio arguitur contra quartam conclusionem ex Vasq. hic disp. 74. cap. 3. quia accidentia propria habent suam distinctam cognoscibilitatem, sicut & entitatem a subiecto: ergo distinctam ideam, saltem speculatiuam, imò & practicam: nam idea practica solum addit supra speculatiuam efficaciam ex parte voluntatis. Quod vero simul tempore producantur, nihil obstat, quia etiam si producantur simul, habent tamen distinctum esse, & distinctam cognoscibilitatem, & consequenter distinctam ideam: haec enim sequitur ad distinctionem entitatum, sicut pro diuersis indiuiduis ponimus diuersas ideas.

35 Confir. quia si aliquid obstarat, maxime ratio D. Thom. quia scilicet vna domus cum omnibus suis partibus, & accidentibus vna idea fit: hoc autem nihil obstat, quia vna domus solum est vna vnitate ordinis, & sic habet vnam ideam, quae etiam sit vna in ordine; nos autem loquimur hic de idea entitatis naturalis, quae habet vnitatem simpliciter, & sic vbi est diuersa entitas, est diuersa idea.

36 Resp. distinguendo antecedens: accidentia propria habent distinctam cognoscibilitatem, seu entitatem a subiecto, radicatum in illo, & emanant ab illo, & sic eadem generatione producibilem, concedo; non ra-

dicatam in illo, nec eadem generatione producibile, nego. Vnde habent eandem ideam practice cum ipso subiecto, quia haec attendit generationem, & productionem rei, quae producit accidentia propria vt emanantia a subiecto, & radicaliter in illo inuoluta. Speculatiue autem, & secundum praecisionem quam intellectus format, bene possunt accidentia propria habere distinctam ideam a subiecto, id est distinctam rationem cognoscendi sub ista abstractione, & praecisione, non sub ratione practica, quae non solum addit ad speculatiuam efficaciam voluntatis, sed etiam diuersam formationem intellectus. Nec ponimus eandem ideam pro subiecto, & passionibus, quia simul tempore producantur, sed quia radicaliter continentur in subiecto, & ab illo dimanant, & eadem generatione fiunt, & sic non vbiusque est distincta entitas, est distincta idea, sed vbiusque est distincta, & non radicata in alia, neque ad complementum generationis eius pertinet: sic enim sicut eadem generatio se extendit ad illa, ita & vna idea illa omnia comprehendit: diuersa autem indiuidua non habent hanc subordinationem, & dependentiam inter se, vt vnica generatione fiat.

37 Ad Conf. Resp. exemplum D. Th. de idea domus procedere a fortiori, quia si pro vna domo, seu artefacto faciendo sufficit vna idea, quae omnes eius partes comprehendat, & accidentia propria, multo melius vna idea comprehendat omnes partes vnus rei physicae, & naturalis, cuiusque propria accidentia, quia totum eadem generatione attingitur.

38 Vltimo arg. contra vltimam conclusionem, nam indiuidua solum multiplicantur ex parte materiae, & diuisionis eius, sed nos non ponimus ideam propriam materiae secundum se, ergo nec multiplicari debent ideae pro pluribus indiuiduis, quae solum differunt secundum diuisionem materiae.

39 Conf. quia D. Th. in praesenti art. 3. ad 3. negat ideas speciales gradus generici, eo quod simul cum specie producantur: ergo eadem ratione debet negare distinctas, & speciales ideas pro gradibus individualibus, quia cum specie formatur gradus indiuidui sicut gradus generis: si autem multiplicantur ideae pro indiuiduis, non vero pro ipsa specie, in qua indiuidua conueniunt, idea talis speciei erit idea quaedam in abstracto, & in confuso praescindens ab omnibus indiuiduis, quod est absurdum.

40 Resp. quod indiuidua multiplicantur per diuisionem materiae, non vt carentis forma, sed vt subiectae illi, quia ex materia signata sumitur haec multiplicatio, non signatur autem a quantitate, nisi cum ordine ad formam; de materia autem informata, & signata datur idea, vt diximus. Et praeterea, licet materia signata quantitate sit principium indiuiduationis, non tamen est ipsa formalis indiuiduatio, sed haec consistit in differentia indiuiduali, & sic licet ex materia sumatur, tanquam ex principio, potest tamen dari idea de ipsa indiuiduatione formali, quae sic ex materia signata, & determinata per formam oritur.

41 Ad Conf. Resp. quod D. Th. loquitur de gradu generico, & specifico, & indiuiduali respectu in eodem subiecto, seu indiuiduo: haec enim ratione non datur diuersa idea de diuersis gradibus, in eodem indiuiduo, vt expressè docet D. Th. q. 3. de verit. art. 8. ad 2. Loquendo autem de diuersis indiuiduis, sic requiritur diuersae ideae, quia diuersae entitates sunt, non coordinatae inter se, nec eadem generatione, sed diuersae factibiles. Nec propter hoc ponimus ideam de ipsa specie in abstracto, sed dicitur Deus habere ideam de specie, vt coniuncta indiuiduis, non seorsim ab illis, licet de quolibet indiuiduo suam habeat ideam, in qua & gradus specificus, & genericus includitur, non autem de quolibet gradu seorsim, & abstractè sibi pro habet diuersam ideam, in quantum exemplar practicum est.



QVÆSTIO XVI. DE VERITATE.

SVMMA LITERÆ TEXTVS.

IN duo principalia capita distribuit D. Thom. tractatum hunc de veritate. Nam primò agit de illa in genere, deinde de veritate diuina in speciali, & de his quæ ex illa sequuntur. Circa veritatem in genere considerat D. Thom. quòd veritas dicit respectum ad tria, scilicet ad intellectum à quo cognoscitur, formatur, vel manifestatur. Secundò ad entitatem in qua fundatur, quia vbi non est entitas, nihil est veritatis. Tertiò denique ad bonum, quod est passio entis posterior veritate. Circa veritatem verò diuinam considerat quomodo sit in Deo, ita quòd Deus sit ipsa veritas. Ex veritate autem diuina consequitur quòd veritas sit vna, sit æterna, sit immutabilis, quod explicat tribus vltimis articulis.

In primo ergo art. determinat quòd veritas formaliter est in intellectu, obiectiuè autem in rebus, quia in re datur esse, à quo, velut ab obiecto, sumit intellectus adæquationem cognitionis, & conceptu, & in illa est veritas.

In 2. ostendit quòd ista adæquatio intellectus ad esse rei potest quidem esse in sensu, vel in simplici apprehensione per modum repræsentationis, & simplicis habitudinis, sed per modum conformitatis vt cognita, & comparata ad esse rei, solùm est in iudicio, seu in intellectu componente, & diuidente, quia ibi primò relucet conformitas, & conuenientia, vel disconuenientia prædicati ad subiectum.

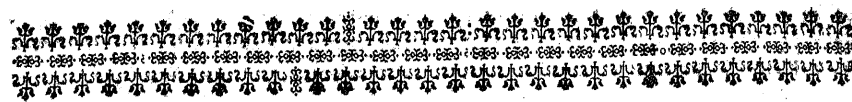
In 3. determinat de habitudine veritatis ad ens, & dicit conuerti cum ente, addendo ordinem ad intellectum; & ideò verum, vt est in rebus, scilicet obiectiuè, & fundamentaliter conuertitur cum ente entitativè: vt autem est in intellectu conuertitur cum ente, non entitativè, sed manifestatiuè, seu regulatiuè, scilicet vt manifestans & regulans cum manifestato & regulato.

In 4. tractat de habitudine veri ad bonum. Et dicit quòd verum, & bonum licet entitativè sint idem, tamen secundum suos respectus, & formales rationes prius est verum, quàm bonum, quia verum fundatur in esse rei secundum suam quidditatem præcisè sumptam, bonum autem in esse rei vt perfectò, & perficiente appetitum: & similiter verum respicit cognitionem, quæ est prior appetitu, quem respicit bonum.

In 5. art. incipit agere de veritate diuina in speciali; primò quidem de illa secundum se, deinde de his, quæ in veritatibus creatis sequuntur per ordinem ad diuinam. De ipsa secundum se agit art. 5. vbi ostendit quòd Deus non solùm est verus, sed ipsa veritas, non quomodocumque, sed prima, & summa veritas. Est quidem Deus ipsa veritas, & non solùm verus, quia eius esse est ipsum intelligere; veritas autem est in intellectu: ergo eius esse est veritas ipsa, & non solùm verificabilis ab intellectu. Est autem prima & summa, quia est causa & regula omnis veritatis.

In art. 6. 7. & 8. explicat tres conditiones, quæ ex veritate diuina deriuantur, etiam veritatibus creatis. Prima, quòd veritas sit vna. Secunda, quòd sit æterna. Tertia, quòd sit immutabilis: nam veritas omninò vna solùm inuenitur in intellectu diuino, qui est omnium mensura; in creaturis autem multiplicantur veritates transcendentales, sicut & ipsæ entitates, formales autem veritates, sicut & ipsæ cognitiones. Et hoc art. 6. Quòd verò sit æterna formaliter, & positiuè, solùm habet veritas in intellectu diuino, qui æternus est. Negatiuè autem aliqua dicuntur æternæ veritatis, quia non sunt alligata loco, & tempori, sicut vniuersalia, sed veritas formalis, seu cognoscitiua istorum solùm est æterna in intellectu diuino. Et hoc art. 7. Denique quòd aliqua veritas sit immutabilis, & consequenter infallibilis, si sit veritas formalis, solùm habet in intellectu diuino, qui immutabilis est: veritas autem obiectiua quæ est ipsum esse rei, non est immutabilis omninò, nisi in Deo.

QVÆSTIO



QVÆSTIO XVII. DE FALSITATE.

SVMMA LITERÆ.

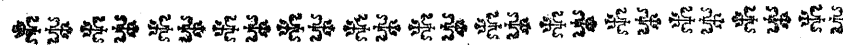
VIA falsitas dicitur à fallentia, seu deficientia à regula per cuius conformitatem datur veritas, potest hæc fallentia considerari, vel in ordine ad illum quem decipit & fallit, vel in ordine ad id quod est occasio, seu ratio fallendi. Et ideò D. Thom. duo tractat in hac quæst. Primò, vbi inueniatur falsitas, an in rebus, vel in intellectu, seu sensu per tres articulos. Secundò quàm oppositionem habeat cum veritate art. 4.

Igitur in art. 1. inquit an falsitas sit in rebus extra intellectum. Et determinat quòd res naturales comparatæ ad intellectum diuinum non sunt falsæ, quia in tantum sunt, in quantum à Deo sunt, & ab eius idea cui conformantur: morales tamen actiones etiam à regula Dei possunt se subducere, & ideò peccata vocantur mendacia. Respectu autem intellectus creati res possunt dici falsæ, aut quia falsò significantur, sicut verus tragædus est falsus Hector, aut quia falsitatem in intellectu inducunt, propter similitudinem cum vero, sicut auricalchum est falsum aurum.

In art. 2. determinat quòd in sensu non inuenitur falsitas formaliter, tanquam in cognoscite falsitatem, sicut nec veritas, quia non comparat vnum alteri: inuenitur tamen ibi occasio falsitatis, quatenus præbet occasionem falsi iudicij ex apprehensione rei verosimilis respectu veræ.

In art. 3. determinat quòd intellectus potest esse falsus, non in apprehensione simplici quidditatis, sed in compositione, & diuisione, vel in iudicio, quatenus attribuit alicui quod ei non inest.

Denique in art. 4. expedit alterum punctum de oppositione veri, & falsi, docetque veritatem, & falsitatem, quæ sunt in intellectu opponi contrariè, seu positiuè, non sicut positium, & negatiuum, quia vtrumque consistit in aliquo actu, seu acceptione intellectus, veritas quidem secundum adæquationem, falsitas verò per inadæquationem.



QVÆSTIO XVIII. DE VITA DEI.

SVMMA LITERÆ.

VA ratione D. Thom. in hoc loco tractet de vita Dei post considerationem de scientia, ideis, & veritate, diximus *tomo precedenti in isagoge D. Thom.* Duo ergo facit in hac quæstione; primò præmittit duo quæ sunt communia omnibus viuentibus; secundò specialiter agit de vita Dei. Præmittit in primis in quo differant viuentia à non viuentibus, art. 1. Deinde in quo consistat vita, an in actione, vel in substantia, art. 2. Ex primo infert art. 3. in Deo dari summam vitam: & ex secundo infert art. 4. omnia in Deo esse vitam ratione operationis Dei.

Igitur in art. 1. determinat quòd viuentia differunt à non viuentibus per hoc quod viuentia se mouent ad operationes, non viuentia autem tantum mouentur ab alio; & sic vita non conuenit omnibus.

In art. 2. determinat quòd vita non est prædicatum accidentale, sed substantiale in viuentibus, licet manifestetur nobis per operationes vitales, quæ accidentia sunt, ipsa verò substantia est viuens, quam propriè significat nomen vitæ.

In art. 3. determinat quòd Deus habet summum gradum vitæ, quia est suum intelligere, ita quòd à nullo alio determinatur, vel mouetur: in tantum enim aliquid deficit à ratione vitæ, vel minùs perfectè habet illam, in quantum indiget moueri, vel determinari ab alio, vt

ut se moueat: Determinatur autem, vel mouetur aliquid ab alio, vel tanquam, ab agente-
vel tanquam à dirigente per cognitionem, vel tanquam à fine alliciente, & ex fine mo-
uente ad media, sicut intellectuales creaturæ se mouent, quæ tamen circa ipsa prima prin-
cipia, & excitationem ad finem indigent determinari ab Authore naturæ; & sic nullum
vitiens creatum habet ita puram rationem vitæ, quòd omninò moueatur à se, & non in-
digeat ab alio moueri: Si ergo Deus à nullo mouetur aliquo modo in operando, sed ita est
à se, quòd est ipsamet operatio, habet summum gradum vitæ.

In art. 4. ostendit omnia quæ à Deo fiunt, & procedunt, habere vitam in Deo, quia ha-
bent esse intellecta, & formata in ipso intelligere Dei, seu in ipsa idea, quæ est forma
exemplaris viua, quatenus per conceptum format, & cognoscit id quod imitandum est à
creatura. Omnia ergo viuunt in Deo, id est in idea diuina.



DISPUTATIO II.

De veritate transcendentali, &
formali.

ARTICVLVS I.

In quo consistat veritas transcendentalis.

OMMNIS omnium conceptio
est nomine veritatis duo significari,
quæ maximè ad veritatē ipsam per-
tinent. Alterum est ipsum esse non
fictum, sed ratū, sicque nomine ve-
ri excludimus id quod est inane &
fictum, & tunc maximè dicitur aliquid verum quādo
est fundatum & firmum in re. Alterum est conformi-
tas, seu adæquatio intelligentis cum ipsa re, per
quod excluditur falsitas, quæ est inadæquatio ad id
quod est in re: omnes enim rectè definiētes verum
ponunt in eius definitione intellectum, ut rectè ob-
seruat D. Thom. 21. de verit. art. 1. Et omnes defini-
tiones veritatis, quas D. Thom. in præsent. art. 1. &
q. 1. de verit. art. 1. affert ex Hilario, August. Anselmo,
& Auicenna, tangunt primam, aut secundam
habitudinem veritatis iam dictam, vel vtramque. Ex
hoc ergo notata est duplex acceptio veritatis, alia in
essendo, alia in cognoscendo, seu alia transcenden-
talis, alia formalis. Transcendentalis, seu entitativa
pertinet ad ipsam essentiam rei, & est fundamen-
talis veritas, seu ipsum fundamentum veritatis: for-
malis autem veritas est ipsa forma adæquationis, &
conformitatis in cognitione cum esse rei, quia ab
eo quòd res est, vel non est, intellectus verus, vel
falsus est.

Cur autem hæc veritas in cognoscendo dicatur
veritas formalis, veritas autem transcendentalis, &
entitativa non dicatur formalis, inde desumi potest;
quia ipsa formalitas veri, & boni, quam addunt su-
pra ens, sumitur per ordinem ad potentias quas mo-
uent, scilicet intellectum, & voluntatem, sed cum
hac differentia, quòd veritas mouet intellectum per
hoc quòd res trahuntur ad ipsum; voluntas autem
mouetur per hoc quod inclinatur ad res, in quarum
affectione perficitur tanquam pondus, & inclina-
tio in suum centrum. Quare formalitas veritatis de-
bet desumi per ordinem ad intellectum, eo modo
quo obiectum intelligibile mouet, & perficit po-
tentiam intelligentem, & sic cum in ista potentia
formalis perfectio quam habet ab obiecto fiat intra
ipsam, consequenter formalis veritas intra intelle-
ctum inuenitur in ipsa cognitione, in re autem
extra fundamentaliter solum, & obiectiue, quia in
intellectu est veritas vt manifestata, & sub forma
manifestationis non est in rebus, sicut scientia for-

maliter inuenitur in intellectu, in obiecto autem nò
inuenitur formaliter, sed obiectiue, quia scientia for-
malis est, quæ reddit formaliter scientiam, & sic so-
lum est in intellectu; sic veritas formalis: est illa,
quæ reddit formaliter cognitionem adæquatam re-
bus, & verè attingentem illas; quæ attingentia nò
potest esse formaliter nisi intra intellectum, non ex-
trà. Et ita D. Thom. quest. 1. de verit. art. 2. ostendit verita-
tem formaliter esse in intellectu, quia in eo consum-
matur motus obiecti cognoscibilis ad cognoscen-
dum, & attingendum veritatem: at verò bonum
formaliter est in rebus, & non in appetitu, quia non
perficitur motus appetitus in ipsa voluntate, sed in
reali affectione obiecti, & ideo formalis perfectio
boni in ipso obiecto appetibili est, non vt intra vo-
luntatem tracto, sed vt extra affectu.

His suppositis difficultas in præsentia est, in quo
consistat, & quid sit veritas transcendentalis, quæ est
passio entis. Et non est dubium quòd, identicè lo-
quendo, ista veritas includit ipsum ens, & non distin-
guitur ab illo; tum quia hæc est natura transcen-
dentium, quòd vnum imbibatur, & includatur in alio,
aliàs non esset transcendens; tum quia si veritas non
esset ens, esset nihil, & sic non esset vera & realis
passio illius, sed aliquid fictum, & ens rationis; cum
tamen ens per solam rationem veri separatur à ficto.
Sed difficultas est de veritate secundum formalem
conceptum, quem addit supra ens; constat enim
non significari idem nomine veri, & nomine entis,
nec esse conceptus synonymos; & sic restat videre
quid sit ista formalitas, & iste diuersus conceptus,
quem dicit verum supra ens.

Varia sententia.

In hoc puncto multiplex, & varia est sententia
Auctorum, quas ad tres principales reducimus.

Prima affirmat veritatē addere supra ens aliquid
reale absolutum, licet sola ratione distinctum ab en-
te. Hinc sententiam attribuit P. Suarez aliquibus Tho-
mistis disp. 8. metaph. sect. 7. fortè quia aliqui, vt Ca-
preolus, & Soucinas dicunt veritatem non solum
impertare respectum, sed etiam includere ipsam en-
titatem, quæ absoluta esse potest. Sed hoc est loqui
non solum de eo quod addit veritas supra ens; sed
de toto quod includit. Aliqui etiam volunt verita-
tem addere quidem supra ens aliquid reale, non ta-
men absolutum, sed respectuum per modum adæ-
quationis, & conformitatis cum sua regula.

Fundamentum vtriusque, quantum ad hoc quod
est addere aliquid reale supra ens, ex eo sumitur,
quia veritas in suo conceptu formali distinguitur
ab ente, & est realis, & vera perfectio, siquidem in
suo formali conceptu opponitur falsitati, & fictio-
ni, & sic per conceptum formalem veritatis ens ha-
bet esse verum, & non fictum, distinguiturque ab
ente rationis: ergo repugnat quòd veritas de for-
mali importet ens rationis: sic enim non posset for-
maliter

maliter per ipsum distingui ens reale, & verum ab
ente non vero, & ficto. Est etiam perfectio realis,
quia carere falsitate magna perfectio est, & in Deo
veritas est summa perfectio, per quam distinguitur
à falsis diis: hoc enim non est aliquid rationis in
Deo. Quod verò sit perfectio absoluta, ex eo patet,
quia ante omnem relationem, siue ad intellectum,
siue ad aliquid aliud, aurum est verum aurum, & nò
auricalchum, quia habet essentiam auri, non per or-
dinem ad alterum, sed in se: ergo veritas ista ante
omnem relationem subsistit. Imò posito fundamen-
to huius relationis, antequam relatio consurgat, vel
illud fundamentum est aliquid fictum, vel aliquid
verum: Si verum, habetur veritas ante relationem:
si fictum, non potest fundare veritatem, quæ oppo-
nitur ipsi fictioni: ergo veritas transcendentalis est
aliquid absolutum.

Secunda sententia principalis est, quòd veritas ad-
dit supra ens aliquid rationis, ea generali ratione;
quia supra rationem entis, vt sic, nihil potest addi
quod sit ens reale, quia si hoc ipsum includeretur in
ente, non vltra illud adderetur. Cæterum in expli-
cando quidam sit hoc rationis, quod veritas addit
supra ens, variant Auctores. Quidam dicunt addere
aliquid negatiuum, sicut vnitatis; quam sententiam
refert Suarez vbi supra num. 17. licet nulli Auctori il-
lam tribuat: etenim ad rationem veri sufficit quòd
aliquid habeat sua principia essentialia cum exclu-
sione falsitatis, seu fictionis: nam hoc ipso aliquid
est verum aurum, quòd non est fictum, & cum prin-
cipia essentialia pertineant ad conceptum ipsum en-
titatis, restat quòd negatio falsitatis, seu fictionis sit
id quod veritas addit supra ens. Alij autem dicunt
addere supra ens relationem rationis, quæ videtur
esse sententia D. Thom. quest. 1. de verit. art. 1. & in
1. disp. 19. q. 5. art. 1. ad 3. Et solet explicari quòd ista
relatio sit ordo ad intellectum: sed tamen intel-
lectum quem respicit veritas potest esse, vel intellectus
à quo formatur in suo esse sicut res artefactæ for-
mantur ab intellectu artificis, & res naturales à Deo,
vel potest esse intellectus in quo res causant verita-
tem, sicut intellectus creatus, quia accipit veritatem
à rebus. Possunt ergo res dici veræ transcendentaliter,
vel quia sunt conformes intellectui à quo cau-
santur, vel quia sunt causatiuæ veritatis in intellectu
qui sibi conformatur, ita quòd veritas sit vel regu-
latio passiva respectu intellectus à quo formatur, &
regulatur, vel sit regulaus actiue respectu intellectus
in quo causatur veritatem. Et quidem ordo ad intel-
lectum in quo causatur veritas, qui est intellectus co-
gnoscens res, & non formans manifestum est quòd
est aliquid rationis, quia obiectum non respicit po-
tentiam relatione reali, sed è conuerso, quia potentia
dependet ab obiecto, non è contrà. Relatio autem
veritatis ad intellectum à quo formatur, videtur rea-
lis esse, quia est dependentia realis ipsius rei forma-
tæ ad suam causam & ideam, sed tamen adhuc di-
citur esse relatio rationis, quia potest manere veritas
sine existentia rei, sicut est verum quòd duo, & tria
sunt quinque, etiam nulla re existente. Et sic sufficit
relatio rationis. Et omnes istas habitudines existi-
mat P. Suarez vbi supra num. 26. contineri in veritate,
& ab eis posse rem denominari veram; simpliciter
tamen fatetur non consistere veritatem in extrinseca
denominatione, quamuis connotet aliquo modo
coniunctionem alterius rei, vnde veritas resultat, vt
docet n. 24. Ad hanc sententiam reduci possunt illi
qui existimant veritatem transcendentaliter esse
conformitatem rei cum sua definitione, sicut illud
dicitur verum aurum cui conuenit definitio auri.
Constat autem quòd inter rem, & suam definitionem
non intercedit, nisi relatio rationis.

Tertia sententia principalis est, quòd veritas trans-
cendentalis in ipsis rebus solum est denominatio ex-
trinseca quæ res dicuntur veræ à veritate diuina, vt
effectus eius, vel respectu intellectus creati, quia sunt
causa veritatis in illo, sicut medicina, vel vrina dicitur
sana denominatione extrinseca à sanitate anima-
lis, illa vt causa, hæc vt effectus sanitatis. Hanc sen-
tentiam Suarez attribuit Caiet. in præsent. art. 6. in fine.
Sed Caiet. loquitur de veritate formali, quæ est veri-
tas in cognoscendo, quam constat solum esse intrin-
secè, & formaliter in intellectu, in rebus autè solum
denominatiue: de veritate autem transcendentali
nihil loquitur: At verò hanc sententiam simpliciter
tenet Valq. hic disp. 77. cap. 4. & citat pro ea Durand.
Henricum, & alios: sentit enim veritatem non inueni-
ri primariò in rebus, sed secundariò per denomi-
nationem à veritate, quæ est in intellectu, cuius causa
sunt res, sicut medicina dicitur sana à sanitate ani-
malis quam causat. Vnde etiam fatetur c. 3. veritatem
non esse passionem entis, neque in sua sententia, quia
est aliquid rationis per modum denominationis ex-
trinsecæ, neque in sententia eorum qui dicunt esse
aliquid reale, qui sic non distinguitur à subiecto, dicit
tamen solet passio entis, quia recipitur cum ente,
illudque comitatur. Et ita infert inde duo: alterum
est veritatem non esse in rebus, quia conformatur
iudicio diuino, vel arti creatæ: sed quia causant veri-
tatem in intellectu cognoscens alterum est, verita-
tem esse primariò in intellectu, secundariò & deno-
minatiue in rebus, quatenus sunt causa iudicij veri,
aut signa veritatis, quæ est in intellectu: non autem
veritas est in rebus per aliquid intrinsecum, quate-
nus conformatur ideæ diuinæ, vt dicitur aliqui Tho-
mistæ, quia expressè S. Doctor dicit in art. 1. huius
quest. quod veritas primariò est in intellectu, & inde
deriuatur ad res, sicut sanitas est primariò in anima-
li, & secundariò, seu denominatiue in vrina, vel me-
dicina: cum hoc enim stare non potest quòd intrin-
secè veritas sit in rebus (sicut sanitas non potest esse
intrinsecè in medicina) sed secundum denominatio-
nem sumptam ab intellectu, sicut etiam falsitas non
inuenitur in rebus absolute, & intrinsecè, sed per or-
dinem ad intellectum, quatenus scilicet aliqua res
nata est causare falsitatem, & deceptionem in intel-
lectu, in se autem non potest esse falsa, quia id quod
in se est, verè est. Sicut ergo falsitas dicitur denomi-
natiue ab intellectu, & non absolute in se, ita & ve-
ritas.

Sententia D. Thom.

Magna complicatio in hac parte orta est ex eo, quòd
confunditur, & non plenè distinguitur veritas trans-
cendentalis à formali; & denominatio quæ oritur
in rebus à veritate formali, quæ est in intellectu, re-
cipitur pro ipsa veritate transcendentali, quæ est in
rebus, cum tamen veritas transcendentalis distin-
gui debeat à formali, quæ est in intellectu, & à de-
nominatione quæ oritur à veritate formali, & de-
nominat extrinsecè ipsas res: veritas enim transcen-
dentalis est idem quod veritas fundamentalis res-
pectu veritatis, quæ est in intellectu nostro; & hoc
fundamentum inuenitur in ipsis rebus intrinsecè
ante denominationem ortam à veritate formali in-
tellectus, sed tamen nominamus illam nomine ve-
ritatis, sicut veritatem formalem, quæ est in intel-
lectu propter penuriam vocabulorum, appellamus au-
tem veritatem transcendentalem designando per
transcendentalem aliquid quod sit fundamentum ve-
ritatis formalis: in his autem quæ dicuntur per ana-
logiam attributionis, licet analogum sit formaliter
in vno, & denominatiue, seu respectiue in alijs, ta-
men non repugnat aliquid intrinsecum inuenire in
istis

illis per quod respiciant illud principale analogarū, & ab eo denominationem accipiant, sicut cibus denominatur sanus à sanitate, quæ est in animali denominatione extrinseca, habet tamen in se intrinsecè qualitates sanatiuas, per quas respicit, & causat sanitatē animalis; unde non est formaliter sanus intrinsecè, est tamen intrinsecè, & formaliter sanatiuus. Quod si istam virtutem sanatiuam nomine sanitatis appellauerimus, oporteret dicere quod sanitas causatiua esset intrinsecè in cibo, sanitas autem formalis, quæ solum est in animali (quia solum in ipso est temperies humorum) est in cibo denominatiuè, & extrinsecè. Sic veritas formalis, quæ consistit in expressione, & manifestatione veritatis, solum est in intellectu intrinsecè & formaliter, à quo fit denominatio extrinseca in ipsas res. Fundamentum autem, & obiectum huius veritatis, quod etiam dicitur veritas, non quomodocumque, sed transcendentalis, etiam inuenitur in rebus intrinsecè. Quam doctrinam egregiè obseruauit D. Th. q. 1. de verit. art. 4. in fine corp. & ad 1. cuius verba statim citabimus.

Hoc supposito, vt mentem D. Thom. explicemus circa veritatem transcendentalem, duo nobis dicenda sunt. Primum, quod ista veritas in quantum transcendentalis, est aliquid intrinsecum in rebus, & non solum per denominationem extrinsecam à veritate, quæ est in intellectu id enim currit in veritate formali, quæ est intrinseca in intellectu, & extrinsecè denominat res, sicuti de sanitate diximus, & magis tractabitur seq. art. Itaque non potest consistere veritas transcendentalis in sola denominatione extrinseca, vt putauit Valsq.

Secundum est, quod ista veritas transcendentalis sic explicata consistit formaliter in duplici habitu dine, alterà quam dicit ad intellectum à quo formatur, & in sua proprietate constituitur, si sit veritas creata, vel cum quo identificatur, & est vnum si sit veritas prima; alterà quam dicit ad intellectum quæ mouet, & in quo causat veram estimationem sui. Et prima habitudo est præcipua, & magis per se in veritate transcendentali, illique intrinseca, sicut & ipsa entitas rei, & prædicata essentialia, quæ aliquando existunt, aliquando non. Secunda autem habitudo est minus principalis, & consequuta in veritate transcendentali, est que habitudo rationis, quæ obiectum respicit intellectum quem mouet; & secundum priorem habitu dinem aliquando dicit D. Th. veritatem transcendentalem esse aliquid intrinsecum in rebus; iuxta secundam verò habitu dinem aliquando dicit verum addere supra ens respectum rationis.

Primum dictum probatur quoad vtramque partem esse D. Thom. scilicet quod veritas transcendentalis sit intrinsecè in rebus, & tamen quod veritas formalis sit primariò in intellectu, & denominatio ab illa resulans solum extrinsecè tangat res ipsas. In quo nulla est contradictio in D. Thom. licet eam inueniri putauerit Valsq. disp. cit. 77. cap. 2. vt mox videbimus; prius tamen ostendo id esse expressè sententiam S. Thom. nam in q. 1. de verit. art. 4. vbi distinguit denominationem quam res habent à veritate quæ est in intellectu, ab ea quam habent à forma intrinseca qua denominantur veræ transcendentaliter: *Denominantur* (inquit) *res veræ à veritate qua est ab intellectu diuino, vel intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus à sanitate qua est in animali, & non sicut à forma inherente, sed à veritate qua est in ipsa re, qua nihil est aliud quam entitas intellectui adequata, vel intellectum sibi adequans, sicut à forma inherente; sicut cibus denominatur sanus à qualitate sua à qua sanus dicitur.* Vbi S. Doctor totam nostram sententiam, & primum hoc dictum declarat, scilicet quod veritas entitatiuè, & transcendentaliter sumpta

inherenter, seu intrinsecè est in rebus, formaliter autem sumpta pro veritate cognitionis, est solum intrinsecè in intellectu; denominatiuè autem, & extrinsecè in rebus, sicut sanitas formalis est intrinsecè in animali, & extrinsecè in medicina, aut cibo, qualitas autem sanatiua, quæ etiam sanitas solet appellari, intrinsecè est in cibo, aut medicina. Et amplius constabit ex seq. disto, vbi probabitur veritatem transcendentalem secundum D. Thom. dicere habitu dinem realem ad ideas, & intellectum diuinum: hoc enim non potest stare, nisi veritas transcendentalis intrinsecè, & inherenter sit in ipsis rebus, quia realiter in ipsis est.

Et hinc constat nullo modo in doctrina D. Thom. esse contradictionem, cum ex vna parte affirmat veritatem transcendentalem esse intrinsecè in rebus, ex alia docet esse primariò in intellectu, & denominatiuè in rebus; nec in rebus propriè esse veritatem, quæ causet veritatem in intellectu, sed esse veritatem causantem illam veritatem quæ est in intellectu, vt dicit in presenti art. 1. ad 3. In hoc inquam, nulla est contradictio, quia veritas quæ est intrinsecè in rebus, dicitur veritas transcendentalis, non formalis: est enim fundamentum, & obiectum veritatis formalis, quæ est in intellectu, & hoc intrinsecè inuenitur in ipsa entitate, vocaturque veritas transcendentalis, non formalis: dicendo enim transcendentalis, designamus veritatem pro fundamento, non pro expressione, & manifestatione; sic enim solum in intellectu est, sicut in cibo est sanitas extrinsecè, sumendo illam pro virtute sanatiua, non sanitas formalis, quæ est in temperamento humorum: & ideo rectè dixit S. Thom. quod non veritas rei, sed esse rei causat veritatem in intellectu, id est, non veritas formalis rei, sed veritas transcendentalis; quæ est in ipso esse rei, quod quidem intrinsecè est in rebus, licet participatiuè sit à Deo, sic veritas entitatiua est in rebus intrinsecè, licet sit participatiuè à Deo. Loquendo autem de veritate formali, quæ est expressio intellectus circa verum, hæc intrinsecè, & primariò solum est in intellectu, denominatiuè autem in rebus, & extrinsecè, & de hac loquitur D. Th. & Caiet. quando dicunt inueniri in rebus per denominationem extrinsecam, in intellectu autem primariò, eo quod veritas, vt formaliter expressa, solum inuenitur in intellectu intrinsecè, eo modo quo sanitas, sumpta pro temperamento humorum, non inuenitur intrinsecè nisi in animali; sanitas autem pro virtute sanatiua, etiam in cibo inuenitur intrinsecè. Nulla ergo est contrarietas in doctrina D. Th.

Nec obstat, quod D. Thom. dicit in art. 1. huius q. quod non minus veritas rerum est adæquatio rei cum intellectu, quam ipse veritas formalis, quæ est in intellectu, sit adæquatio cum ipsa re, & sic videtur sibi contradicere, ponèdo veritatem primariò in intellectu, & denominatiuè in rebus. Respondeo enim quod D. Thom. non sic dixit, sed verba eius sunt, quod veritatem esse adæquationem rei, & intellectus pertinet ad vtrumque, scilicet ad veritatem formalem, & transcendentalem. Quod idcirco dixit S. Thom. quia plures attulit definitiones veritatis ex diuersis Auctoribus in art. 1. quarum quedam explicabant veritatem entitatiuam, vt illa definitio Augustini, Veritas est id quod est; & illa Avicennæ: Veritas est proprietas sui esse quod stabilitur est ei: quedam verò explicabant tantum veritatem formalem, vt cum dicitur ab Anselmo, Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, & ab August. Veritas est summa similitudo principij, quæ sine dissimilitudine est. Alia verò definitio veram veritatem complectitur, scilicet quod veritas est adæquatio rei, & intellectus: & hæc dicit D. Thom. ad vtrumque pertinere, scilicet ad

12

13

vtramque veritatem transcendentalem, & formalem, quia in vtraque reuertit adæquatio intellectus, & rei; non tamen dixit D. Th. quod eodem modo pertinebat, & inueniebatur in vtroque, nec dixit quod non minus inuenitur in rebus, & in intellectu, bene enim stat quod pertineat ad vtrumque, sed non æqualiter, & eodem modo; veritas enim formalis pertinet intrinsecè ad intellectum, & denominatiuè ad res: veritas verò transcendentalis pertinet intrinsecè ad omnem entitatem.

14 Secundum dictum etiam probatur esse de mente D. Thom. Nam in primis quod verum addit super ens aliquam habitu dinem ad intellectum generaliter loquendo, nec aliter distinguitur conceptus entis, & vni, nisi per istas habitu dines, docet in q. 1. de ver. a. 4. in fine corp. & a. 8. in corp. & q. 2. de ver. a. 1. & in præf. art. 1. Quod verò addat duplicem habitu dinem, scilicet ad intellectum diuinum, seu artificialem à quo res causantur, & ad intellectum creatum quem ad sui cognitionem mouent, manifestè docet q. 1. de ver. art. 2. in corp. vbi dicit: *Res naturalis inter duos intellectus constituta secundum adæquationem ad vtrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum diuinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum diuinum; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram estimationem.* Et a. 4. in fine corp. dicit quod veritas, quæ est in ipsa re, non est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adequans. Et art. 6. Res dicitur vera per comparationem ad intellectum diuinum, & humanum. Et art. 5. ad 2. Res ipsa ex specie quam habet diuino intellectui adæquatur, sicut artificialis arti, & ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare. Quæ omnia confirmat S. Doctor in præf. art. 1. vbi dicit, *veritatem per se dependere ab intellectu à quo habet esse, sicut res naturales ab intellectu diuino; per accidens autem ab intellectu à quo solum cognoscibilis est, non verò ab illo habet esse, sicut respectu nostri intellectus.*

15 Quod autem in hac duplici habitu dine principior sit illa quæ est ad intellectum diuinum à quo causatur veritas, quam respectu illius in quo veritas rei causatur veritatem, docet ipse D. Th. q. 1. de ver. art. 2. quia prius, & magis per se est veritatem esse in se, quam estimationem veram de se causare in alio; hoc enim supponit iam veritatem in se, & sic est aliquid consecutum ad ipsam, non per se primò constituen. Quod verò hæc habitu dinis sit intrinseca ipsi rei, & sumatur per ordinem ad ideas diuinas, atque adeò non minus realis sit in ipsa re, quam entitas eius, & dependentia ab ideis, sumitur ex eodem D. Th. in præf. q. a. 1. vbi inquit quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente diuina; dicitur enim verus lapis quia assequitur propriam lapidis naturam secundum conceptionem diuini intellectus. Et q. 1. de ver. a. 2. docet quod res naturalis dicitur vera secundum adæquationem ad intellectum diuinum, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum diuinum. Constat autem quod ordinatur per intellectum diuinum mediantibus ideis. Et a. 8. dicit quod in rebus est veritas secundum quod imitatur intellectum diuinum, qui est eorum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiarum. Et infra: *Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem diuini intellectus, & per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam vnaquaque habet esse.* Vnde constat ponere D. Th. habitu dinem illam veritatis ad intellectum diuinum in ipsa met habitu dine quam habent res creatæ ad ideas diuinas. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

uinas, quam constat realem esse in vnaquaque re, eo modo quo entitas ipsa, scilicet in statu existentie vt existens, in statu possibilitatis vt possibilis.

Quod autem veritas prima, quæ est veritas Dei, non importet habitu dinem conformitatis cum intellectu diuino, sed summam vnitatem cum eo, constat, quia veritas prima non habetur per participationem, & derivationem ab alio, sed quia in se est prima regula, & mensura cæterorum, & est ipsum intelligere, & ipsum esse à se; ergo habet veritatem, non per adæquationem, sed per summam identitatem, & vnitatem cum veritate intellectus diuini; nec enim est veritas mensurata per intellectum, sed ipsum intelligere diuinum; vnde dicit S. Th. in præf. a. 5. quod esse diuinum non solum est conforme ipsi intellectui, sed etiam est ipsum sui intelligere, & sui intelligere est mensura, & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus, & ipsi est sui intelligere, & suum esse: Vnde sequitur quod non solum sit sua veritas, sed summa, & prima veritas. Videatur etiã ibi ad 2.

Fundamentum ex ratione.

Stabilito quod hæc sit mens D. Th. restat tradere eius fundamentum circa hæc duo dicta, & ex ipsis inferemus aliqua corollaria pro maiori eius explanatione. Sumitur autem fundamentum ex vnico principio, scilicet quia veritas entitatiua in creatis debet sumi secundum aliquam mensuram, & regulam, qua discernamus id quod legitime, & propriè est tale, ab eo quod spurie, & fictè, seu falsò; possumus autem triplici mensura, seu regula discernere proprietatem, & legitimationem, seu veritatem alicuius rei à spurietate, vel fictione, seu falsitate. Primò, ex propriis, & originalibus, causis eius. Secundò, & prædicatis constitutiuis. Tertio, ex effectibus, & accidentibus sibi debitibus. v.g. si volumus discernere aurum verum nobilitatem veram, filium verum, & legitimum, possumus vti aut causis originalibus, vt quod hoc aurum in mineralibus auris est genitum, hunc esse verum filium, aut verè nobilè, quia à parentibus nobilibus procreatus. Possumus secundò discernere hoc esse verum aurum, verum hominem, quia ei conueniunt essentialia prædicata, & definitio auri, vel hominis. Denique ex proprietatibus, seu accidentibus iudicamus hoc esse verum aurum, quia conueniunt ei proprietates auri, color, fulgor, pondus, soliditas, &c.

Igitur ex accidentibus, & proprietatibus non possumus tanquam ex mensura, & à priori iudicare veritatem rei; quia accidentia, & proprietates supponunt naturam, & essentiam à qua dimanant: ergo & veritatem entitatiuam talis rei, quia proprietates veræ ad veram naturam sequuntur, vt proprietates auri ad verum aurum. Supponunt ergo, non præbent veritatem naturæ, & essentia: Solum ergo deseruiunt ad veritatem rei indagandam, & notificandam nobis à posteriori, qui vtimur imperfecta cognitione: sed tamen ex hoc etiam falsitas in nobis prouenire solet, quia ex similitudine accidentium volumus iudicare de veritate substantiæ, cum non sit talis. Ex prædicatis autem constitutiuis optimè iudicatur veritas rei, illud enim est verum aurum cui competunt prædicata, & definitio auri. Sed tamen hæc non se habent vt mensura, & regula veritatis; veritas autem per adæquationem & legitimationem debet sumi, quia omnis legitimitas rei, qua discernitur ab eo quod spurium, & fictum est, penès aliquam mensuram debet accipi, qua fiat talis discretio. Nihil autem est mensura sui: ergo nec definitio, & prædicata essentialia sunt mensura essentia: Quare licet sit verum aurum cui conuenit definitio, & essentia auri, tamen hoc ipsum quod est habere talem essentiam, & talem formam, & definitionem, quæ debita est auro, ex aliquibus principijs habet, à quibus originatur, & participatur talis forma, & talis essentia. Et ista prin-

16

17

clipsa

cipia sunt ideæ diuinæ, & veritas diuina, vnde sumitur omnis specifica determinatio rei, & essentia, seu formæ, quæ illi conuenit, sicut res æticiales, ab arte, & ideis artificis. Vnde S. Th. in *pres. art. 1. & q. 1. de ver. art. 1. & in 1. disp. 1. q. 5. art. 1.* inter alias definitiones veritatis, acceptat etiã illam, *veritas est id quod est; & illa Auicennæ, veritas est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei;* sed dicit istas definitiones dari de veritate fundamentaliter; fundamentum enim veritatis est esse proprium rei, & cui conuenit essentia propria, conuenit veritas talis rei; sed veritas non est sola quidditas, sed conformatio illius quidditatis cum illis principiis; vnde talis essentia tali rei accommodatur, & determinatur: & hæc sunt ideæ diuinæ, à quibus omnia formantur, & distinguuntur in suis quidditatibus. Restat ergo veritatem sumi per adæquationem, & regulationem primo modo, scilicet ex conformatione, & adæquatione cum suis causis originalibus; non quidem ex causis efficientibus, aut materialibus, quæ indifferentes esse solent ad varias res formandas, sed ex formalibus, præsertim si originem præbeant, vnde sumatur distinctio, & formatio rei, sicut sunt formæ ideales.

18 Ex hoc ergo principio probatur in primis primum dictum allatum ex D. Th. nam ex vna parte constat veritatem non importare conceptum entitatis sub ratione absoluta entis, sed sub respectiva, scilicet sub adæquatione, & regulatione ad aliquam mensuram, per quam discernatur verum à falso, legitimum à ficto. Ex alia verò parte constat hanc regulam in naturalibus esse ideam diuinam, in artificialibus ideam artis; licet enim nos non possimus vti idea diuina tanquam regula ad cognoscendam veritatem rei, sed ex accidentibus, quasi ex effectibus venamur illam, tamen hæc veritas transcendentalis non dependet ab eo quod nos intelligimus, vel mensuramus, sed ex eo quod in re participatur à tali idea, quæ in pondere, & mensuramnia facit, quatenus iuxta cuiusque debitum illi participat quod proprium, & legitimum est ei. Rursus habitudo rei ad ideam diuinam intrinseca, & realis est, quia participatio ab ipsis realis est: ergo veritas quæ in hac adæquatione, & regulatione consistit intrinseca, & realis est ipsi entitati. Et tunc aliquid dicitur legitimum, & verum habere esse cum conformatur ei quod sibi idea diuina constituit, tanquam primo exemplari, & mensura per quam regulatur id quod cuique proprium est, & legitimum ei: Denique hæc habitudo habet causas, & fundamentum reale, subiecti & terminum: cur ergo realis non erit? De termino constat, quia est ipse Deus, & idea eius de subiecto, quia est ipsa entitas creatura, quæ realis est; de fundamento, quia est ipsa participatio ab ideis, commensuratio, & adæquatio cum ipsis: ergo si in hac fundetur veritas, quia per hanc discernitur, & distinguitur à falso, & spurio, quod legitimum, & verum est, vtiq; relatio hæc veritatis transcendentalis in creaturis existentibus realis erit, in non existentibus possibiliter realis erit, sicut & ipsamet entitas creaturæ.

19 Quod verò ista veritas transcendentalis non sit extrinseca denominatio à veritate formali, quæ est in intellectu, licet ipsa veritas formalis primariò in intellectu sit: transcendentalis enim veritas debet habere habitudinem in se ad illud principium à quo regulatur eius legitimatio, & proprietas, & hoc diximus esse ideam diuinam; licet autem talis habitudo sit ad intellectum diuinum in quo sunt ideæ, tamen non per extrinsecam denominationem ab eo redduntur veræ, sicut res denominantur cognita, sed redduntur causatæ, & participatæ à talibus ideis, reali, & propria causatione, vt *disp. præc.* ostensum est; quod autem realiter causatum est non determinatione extrinseca conuenit, sed intrinseca realitate: Ergo veritas transcendentalis quantum ad istã habitudinem qua respicit intellectu

vt ideantem, regulantem, & causantem se, non est denominatio extrinseca ab intellectu veritate prononens, sicut rem esse cognitam, sed sicut rem esse effectam, & participatam in realitate sua. Ceterum veritas formalis, quia consistit in expressione veritatis, & attingit qua adæquatur ipsi obiecto in se, clarum est solum posse inueniri intrinsecè in intellectu; extra illum verò non posse denominare intrinsecè, sed extrinsecè res expressas, & verificatas à se, vt dicemus *art. seq.*

20 Ex eodem fundamento prob. 2. dictum nostræ sententiæ. Nam quod veritas dicat illam duplicem habitudinem primò ad intellectum à quo regulatur, & causatur, seu ad ideam diuinam, deinde ad intellectum quem mouet ad sui existimationem, constat, quia veritas transcendentalis in ipsa entitate est mensuratio, & regulatio penes mensuram, & regulam à qua verificatur & legitimitur, scerniturque ab eo quod falsum, aut fictum est tale, quasi dicitur per veritatem transcendentalis res aliqua verificata, seu comprobata, aut legitimita in eo quod est; veritas autem formalis dicitur quasi mensurans, seu manifestans legitimatorem, & verificationem rei, quæ ad duo debet respicere, scilicet ad id à quo pender talis legitimatio, & verificatio, & ad id in quo fit æstimatio, & manifestatio talis legitimatorem, & verificationis: inde enim constat legitimatio, & veritas rei, quod & in se sit legitima per commensurationem ad suam regulam, & principium vnde sumit commensurationem suã, & legitimum esse, & quod æstimationem sui verã facere possit in aliorum mentibus. Et prima habitudo est ad ideam diuinam, à quibus omnis rerum mensuratio, & debita proprietas, ac legitimum esse dependet. Secunda autem est ad intellectum creatum, quem mouere, aut terminare possunt, veram sui existimationem in eo ponendo. Constat etiã quod prima habitudo debet principalior, & prior esse in veritate rei, secunda verò consecutiue se habens ad illam; eo quod prius, & principalius est id quod pertinet ad constituendum rem in se, quàm ad perficiendum aliud: veritas autem respicit ideam diuinam vt constituat in se, & causetur in se per participationem ab illis, respicit autem intellectum creatum vt perficiendum à se, & tanquam obiectum, & fundamentum veritatis illius: ergo iam supponitur in se habens veritatem transcendentalis, quæ est veritas obiectiua, & sic per illam habitudinem ad nostrum intellectum non potest constitui transcendentalis veritas vt transcendentalis est, & entitatiua, sed consequi ad ipsam, & sic minus principaliter se habet inter istas duas habitudines respectu veritatis entitatiuæ constituendæ: denominatio autem quæ à veritate formali deriuatur ad res extrinsecas, non constituit in se veritatem transcendentalis, sed super illam cadit, eamq; supponit, sicut & entitatem ipsam. Quæ omnia procedunt de veritate transcendentali creatæ, quæ est veritas mensurata, & participatæ, & per hoc quod participatæ, & regulata sit per adæquationem ad diuinam, constituitur in ratione talis veritatis creatæ; quod verò sit etiam mensurans veritatem nostri intellectus, est quid posterius & supponens ipsam veritatem creatam in se constitutam, sicut ens creatum vt tale constituitur per participationem à Deo; quod verò ab ente creato aliud ens deriuetur, est consecutum & posterius in eo, quia iam supponitur ipsum esse creatum constitutum, quando aliud perficit: loquendo autem de veritate increata, quæ est veritas prima, illa est purè mensurata, & non mensurata, & sic non constituitur per adæquationem, & regulationem cum alio mensurante, sed per summam identitatem cum intelligere diuino vt iam *suprà* diximus.

21 Quod autem habitudo ista veritatis transcendentalis ad nostram intellectum sit habitudo rationis, constat, quia veritas transcendens respectu nostri intellectus se habet vt obiectum, & vt mensura, intellectu

Etus verò noster vt mensuratum: inter mensuram autem, & mensuratum, obiectum, & potentiam non est mutua relatio, sed ex parte mensurati est realis, ex parte mensuræ, seu obiecti, rationis: ergo sic est in proposito.

Corollaria ex dictis.

22 Infero in primis ex dictis concordiam D. Thomæ cum aliquando dicit veritatem, quæ est passio entis, scilicet transcendentalis, addere super ens aliquid rationis, aliquando verò dicere aliquid reale, & intrinsecum ipsi entitati: nam in *q. 2. 1. de ver. art. 1.* dicit quod verum, & bonum non possunt addere super ens, nisi relationem rationis, quam tamen relationem dicit esse qua verum est perfectiū intellectus, quatenus perficit intellectum, non secundum esse naturale, & entitatiuum, sed intentionale, & hunc modum perficiendi, inquit, addit verum supra ens. At verò in *q. 1. de ver. art. 4. & aliis locis supra adductis* docet veritatem esse intrinsecam formam in ipsa entitate, nec solum per denominationem extrinsecam conuenire. Quæ duo non pugnant inter se, quia verum, vt diximus, importat duplicem illam habitudinem, scilicet ad intellectum diuinum cui adæquatur, & per quã regulatur, & ad intellectum creatum quæ adæquat sibi. Hæc secunda habitudo est rationis, prima verò realis, nec aliud est quàm ipsa entitas vt dependens, & participatæ à Deo præsupponiturque ad istam secundam. Quando ergo D. Thomas dicit veritatem esse aliquid intrinsecum ipsi entitati, loquitur de veritate secundum primam habitudinem tantum; quando autem dicit addere aliquid rationis supra ens, loquitur iuxta secundam habitudinem: & verè sic dicendum est, quia licet prima habitudo sit principalior, & intimior in veritate transcendentali, non men superaddere dicitur ad ens, quia est ipsa entitas rei vt dependens à Deo ipsique intimè imbibitur; quare sub ista habitudine præcisè nondum intelligitur superaddere ad ens, sed ipsi æqualiter, & transcendentaliter identificari. Solum ergo incipit addere supra ens, quando incipit connotare secundam habitudinem, quæ est aliquid rationis: nam supra ens nõ potest addi quod est intra ipsum ens, seu entitas ipsa: si ergo addit supra totum ens, aliquid solum rationis esse potest. Et ita verum addit ad ens, non pro ea parte præcisè quæ dicit perfectionem veritatis in se per passiuam adæquationem, & regulationem sui ad Deum, seu ideam diuinam, sed pro ea parte, quæ est perfectiū intellectus creati; sic enim non reali habitudine, & dependentia se habet ad illum, sed habitudine rationis, quatenus obiectum eius est. Vnde signatè D. Thom. *q. 1. de ver. art. 4. & 8.* dicit quod verum addit supra ens habitudinem ad intellectum diuinum, vel humanum, vt ibi non solum inuolueret habitudinem realem quam habet veritas ad Deum, sed etiam rationis, quam superaddit ad ens dum connotat ordinem ad nostrum intellectum: in *q. autem 2. 1. de ver. art. 1. & in 1. disp. 1. q. 5. art. 1. in fine corp.* vbi expressè distinguit quid adderet verum super ens, ostendit addere aliquid rationis, in quantum est perfectiū nostrum intellectus.

23 Secundo inferitur veritatem transcendentalis optimè dici passionem entis, quod malè negat Vasq. *hic disp. 77. c. 5.* sed tamen cõmuniter in metaphysica appellantur passiones entis vnum, verum, & bonum, quia omne ens necessariò concomitantur, & non explicat ipsum constitutiū entitatis, sed connotationem, aut concomitantia constituit. De quo videri potest. S. Th. *q. 2. 1. de ver. 1. & q. 1. de ver. 1. & in pres. a. 3.* Aliter autem considerandæ sunt passiones in rebus prædicamentibus, v. g. in substantia, quæ habet pro passionibus aliqua accidentia, aliter in transcendentalibus *Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.*

bus, vel in Deo: nam transcendentalis vt ens, non potest habere pro passione aliquid omninò extra se, & distinctum à se, sicut substantia habet pro passione aliquid accidens, quia id quod est transcendens, intimè imbibitur in omnibus, & sic non potest omninò scerni, & distingui ab eo quod est passio; sed solum distinguuntur passiones in transcendentalibus penes diuersas connotationes & expressiones eiusdem rei, vt notat D. Th. *q. 1. de ver. cõm. art. 1.* sicut etiã attributa diuina concipiuntur à nobis per modum passionum, non quæ sint distinctæ ab essentia Dei, sed quæ diuersum in nobis conceptum expriment ab essentia. Et sic ipsum ens vt in se habens esse, & prædicata constitutiua pertinet ad conceptum essentia; vt autem incipit exprimere connotationem aliquã extra se, v. g. comparisonem ad intellectum, vel ad voluntatem, sic ipsum ens vt comparatiue, se habet vt propria passio suimet vt absolute. Nec tamen vt exprimit habitudinem realem præcisè importat passionem, quia pro vt sic adhuc intra limites ipsius entitatis continetur vt entitas est, & sic non explicat, neque connotat aliquid vltra ipsam, quo se habeat vt passio, sed adhuc ipsam entitatem solum explicat: potius ergo dicitur veritas superaddere respectum rationis ad conceptum entis, licet prius includat habitudinem illam priorem ad intellectum diuinum cui conformatur, quia per hanc priorem habitudinem, quæ entitatiua est, adhuc entitas ipsa consideratur, non connotatio superaddita, quæ rationis solum esse potest, si superadditur ad ens.

24 Tertiò colligitur quod licet D. Th. dixerit veritatem primariò, & propriè reperiri in intellectu, quia ibi solum est veritas formalis, in rebus autem non est veritas formalis intrinsecè, & propriè, sed solum transcendentalis, quæ est fundamentum, & obiectum formalis, non tamen dixit quod veritas formalis est perfectior, aut nobilior quàm entitatiua, & transcendentalis, neque hoc necessariò est: dicitur enim veritas formalis (quæ est in intellectu) primariò in ratione, & denominatione veri, non quia principalior, aut nobilior, sed quia ibi completur, & consummatur motus, & tendentia veritatis. Vt autem aduertit S. Th. *q. 1. de ver. art. 2.* in illis quæ dicuntur per prius, & posterius de multis, non semper requiritur quod id quod per prius recipit prædicationem, sit vt causa aliorum, sed illud in quo primò ratio illa communis completur, sicut sanus per prius dicitur de animali, & tamen medicina est causa sanitatis. Verum autem completur intra intellectum quia cum cognitio veretur circa verum, sicut voluntas circa bonum, debet verum consummari intra intellectum, quia cognitio perficitur trahendo obiectum ad se. Non ergo dicitur veritas primariò de veritate formali nostri intellectus, quia illa perfectior sit transcendentali à qua regulatur, sed quia in intellectu consummatur, & completur motus veritatis, & manifestatio eius trahendo obiectum ad se; in artificialibus autem veritas eorum, quæ est in re, etiam dependet à veritate formali artificis creati, sicut veritas naturalis à Deo: sed tamen veritas artificialis non est transcendentalis, & communis omni enti.

25 Vltimò, colligo in veritate transcendentali habitudinem regulationis passiuæ ad diuinum intellectum ideantem, & regulantem non esse conformitatem aptitudinalis, sed actualem, habitudinem autem ad nostrum intellectum non debere esse actualem conformitatem, sed sufficere aptitudinalem, quatenus perfectiū est nostri intellectus, nõ autem semper actu perficiens. Sumitur ex D. Th. *q. 1. de ver. a. 2. ad 4.* vbi inquit, quod in definitione rei vera potest poni visio in actu intellectus diuini, non autem visio in actu intellectus creati, nisi in potentia tantum. Et ratio est, quia veritas, sicut & entitas creata semper actu pender, & participat, à Deo, si

viri auri, quas experimur, vt colore, soliditatem, pondus, &c. & id reputamus pro vero auro, quod talibus accidentibus adæquatur. Cæterum licet nos non possimus ad discernendam veritatem rerum vti illi prima mensura à qua derivantur, sed istis accidentibus per quæ cognoscimus, tamen ob hoc negandum non est ab ipsis ideis, vt à prima mensura desumi veritatem, cum accidentia, vt diximus, supponant veritatem, quia supponunt essentiam à qua consequuntur, atque adeo veritatem eius, quia à vera essentia consequuntur. Alia ergo prior mensura est, per habitudinem ad quam mensuratio veritatis desumatur, tanquam ab originali, quia omnis creatura est quoddam ideatum, & vestigium Dei, & consequenter per suum originale debet legitimari, & verificari, seu discerni à spurio, & ficto, non per solam suam definitionem nec per solam negationem falsitatis, seu fictionis: nam definitio ipsa cum non sit aliud quam declaratio definiti, & idem proflus quod ipsum definitum, restat videre vnde verificetur, & an legitima definitio sit: eadem enim est veritas definitionis, & definiti, ergo non potest veritas definiti desumi ex definitione vt ex prima regula, à qua veritatem, & legitimacionem habeat; hoc enim esset desumi ex seipsa: si enim dicimus quod ille est verus homo, qui est animal rationale, omnino hoc ita est, sed est perinde ac dicere quod ille est verus homo, qui est homo, quia homo, & animal rationale idem sunt. Similiter negatio fictionis, seu falsitatis non potest constituere veritatem, sed supponere: quod enim est verum, non est falsum, sed negatio ista non potest primò, & per se constituere verum, sed fundari in illo, quia positivum non constituitur negatio, sicut quod non est tenebrosum est lucidum, sed non constituitur lucidum per negationem tenebrosi: esse autem verum ens, & verè tale, aliquid positivum est, verum enim aurum positivè est tale, quia perfectio entis est, quod verè & legitimè sit tale: imò de ipsa negatione fictionis, seu falsitatis eadem ratio est, vnde desumatur, & vnde conveniat isti enti negatio ficti, & falsi: omnis enim negatio in aliquo positivo fundatur, & ad illud consequitur: id ergo quod est ratio vt consequatur negatio ficti, erit ratio vt constituantur positio veri recurrendum ergo est ad principia originalia rerum, quæ formam vnumquodque, & dant illi legitimam, & propriam rationem, quæ sibi debetur, & istæ sunt ideæ diuinæ respectu naturalis entitatis, & quidditatis, non quatenus præcisè producant rem in sua existentia, sed quatenus determinant vnicuique rei propriam formam, & distinguunt illam ab alia, quæ talis non est, & sic reddunt illam legitimam, & veram, seu distinctam ab eo quod fictum est, & non solum reddunt existentem.

39 Ad confirm. dicitur quod, vt docet S. Thom. hic quæst. 17. art. 1. nulla res dicitur falsa per ordinem ad intellectum diuinum, & ideam, nisi in actibus voluntatis peccaminosis, quæ totaliter deuiant à Deo, vt à regula moralitatis, & sine. Vnde in ratione malitiæ non habet ideam in Deo, & sic non dicitur falsum per inadæquationem ad aliquam ideam sibi debitam, quia pro vt sic nulla ei debetur. In ratione autem entitatis materialis peccati, eo modo habet ideam quo entitatem, & per ordinem ad illam veritatem habet, non falsitatem, respectu verò alterius ideæ, quæ sibi propria non est, & à qua non derivatur, nec ista entitas, nec aliqua alia habet inadæquationem, aut falsitatem, sed disparatè se habet ad illam, quia ad se non pertinet, sicut argentum non dicitur falsè adæquari ideæ auri, vel homo ideæ equi, quia ad se non pertinent istæ ideæ. Quare in nitatibus creatis nulla datur falsitas transcenden-

40 talis, sed vnum quodque ens suus perfectum, siue imperfectum habet suam ideam, cui in suo genere, & linea adæquatur, & respectu cuius falsitatem non habet, sed veritatem, quia adæquatur ei. Et licet habeat apparentem similitudinem cum alia re, sicut auricalchum cum auro, tamen hoc ipsum verè habet ab idea auricalchi, quæ sibi dat veram similitudinem auri, non tamen habet falsitatem cum idea auri, quia ad se non pertinet, sed disparatè se habet, non falsè, & inadæquatè. Solum ergo induunt respectum falsitatis res per ordinem ad nostrum intellectum quatenus est deceptibilis, & fallibilis à rebus à quibus mouetur, non respectu diuini intellectus, à quo non habent res deficientiam & falsitatem, sed id quod vnicuique debetur. Quod si aliquando res deficient ab eo quod sibi debetur, vt homo gibbosus, aut cæcus, aqua calida, lapis sursum, &c. cum per hoc non amittant essentiam sed in accidentibus variantur, non dicuntur falsæ per ordinem ad ideam suæ substantiæ, & quidditatis, quia in hoc adæquantur ei, sed dicuntur diminutæ, & imperfectæ, quia non perfectè illam participant, id est, quantum ad accidentia sibi debita, adæquantur autem alteri ideæ aliorum accidentium, quæ sibi adueniunt, quæ accidentia suam propriam ideam habent, licet respectu talis rei non sint perfecta, & debita. Si autem res essentiam mutat, corrumpitur, & recidit in aliam ideam, cui verè comparatur, respectu verò alterius præcedentis iam non manet falsa, & inadæquata, sed disparata, sicut respectu alterius cuiuscumque.

Vltimò arguitur ad probandum quod veritas in rebus est extrinseca denominatio à veritate intellectus: nam in primis S. Thom. comparat veritatem quæ est in rebus, & intellectu, sanitati, quæ est in animali, & in cibo, & dicit quod veritas est primariò in intellectu, & secundariò in rebus, sicut sanitas est primariò in animali, & denominatiuè in medicina, vt patet in hac 1. p. q. 16. art. 1. & quæst. 1. de ver. art. 2. ergo sicut sanitas dicitur esse in medicina solum quia causat sanitatem in animali, non verò quia intrinsecè sana, sic ita dicitur veritas esse in rebus solum quia causant veritatem in nostro intellectu, non quia in eis veritas intrinsecè sit, sed solum intrinsecè erit entitas, à qua vt ab obiecto, causatur veritas, quæ est in intellectu, sicut in medicina est virtus causatiua sanitatis, non sanitas ipsa, quæ est temperatura humorum.

41 Confirm. quia bonitas dicitur in rebus per ordinem ad voluntatem quam ad se inclinat, non per ordinem ad Deum à quo participatur bonitas: ergo similiter se habebit verum respectu nostri intellectus quem mouet, licet à diuino participetur.

42 Confirm. 2. quia vt præc. solut. diximus, falsitas simplex, & transcendentalis non inuenitur in rebus, sed solum denominatio extrinseca per ordinem ad enunciatiuam propositionem iudicij, in quo potest esse falsitas: ergo similiter se habebit veritas simplex in rebus: contrariorum enim eadem est ratio.

43 Resp. quod, vt iam sæpè diximus, quando D. Th. comparat veritatem sanitati, quæ formaliter est in animali, denominatiuè in medicina, loquitur de veritate formali, quæ consistit in manifestatione, & expressione veritatis: talis enim manifestatio solum formaliter est in intellectu, casualiter verò in rebus, seu obiectis, in quibus nõ potest formaliter dari manifestatio veri, sed denominantur à formali veritate res veræ, vt causa, vel signū talis manifestationis, seu veritatis formalis; atq; ita in linea, & ordine veritatis formalis, seu veritatis manifestatæ, quidquid extra intellectum est, denominatur in ordine ad formalem veritatem extrinseca denominatione, quia nihil manifestacionis

manifestacionis potest esse extra intellectum intrinsecè, & propriè, sed denominatiuè & extrinsecè, sicut sumpta sanitate pro temperatura humorum, non potest extra animal inueniri, nisi extrinsecè, & per denominationem, non intrinsecè, & propriè; sanitas autem virtualis, seu sanatiua, id est, virtus ad sanandū est intrinsecè in medicina, & si illa vocaretur sanitas, diceremus sanitatem formale esse intrinsecè in animali, & extrinsecè in medicina, sanitatem verò sanatiuam esse intrinsecè in medicina. Sic ergo veritas transcendentalis, quæ non est formalis veritas, id est, non est ipsa forma, & manifestatio veritatis, sed est veritas mensurata, seu verificata à mensura diuina, est intrinsecè, & propriè in rebus, licet derivata ab intellectu diuino, sicut etiam ipsa entitas, & quidditas creata est intrinseca rei, licet sic participata à Deo. Nec solum dicitur res vera per ordinem ad conceptum nostrum, quia etiam nullus daretur intellectus humanus, vel creatus, res dicerentur veræ, & aurum esset verum, quod haberet essentiam auri participatam ab idea diuina, vt docet D. Th. q. 1. de verit. ar. 2. in fine corp. Non ergo, vt dicit Vasq. ex sola denominatione ad intellectum nostrum veritas Dei dicitur in rebus, sed etiam isto ordine remoto, & manente ordine ad intellectum, & ideas diuinas, qui ordo intrinsecus, & realis est in rebus, manet veritas transcendentalis. Itaque manifestatio veritatis formaliter est in intellectu, denominatiuè in rebus, transcendentalis autem veritas, quæ est ipsa legitimatio talis essentia per ordinem ad suum principium originale realiter est in rebus.

44 Ad 1. conf. resp. quod bonitas sequitur ad ens vt perfectum, non solum in ipso esse, & quidditate, & in ipsa perfectione vt informante, & constituyente subiectum, sed vt finalizante, & mouente appetitum, quia bonum est diffusiuum sui, & id quod omnia appetunt: diffunditur autem bonitas, seu perfectio non præcisè constituendo subiectum, sed mouendo appetitum: At veritas transcendentalis (de qua solum loquimur) non consistit solum in eo quod est mouere intellectum, vt manifestetur, sicut bonum vt appetatur, sed præcipuè consistit in legitimacione ipsius rei, & discretionem eius ab eo quod fictum aut falsum est: legitimatio autem, & segregatio ab eo quod est fictum debet fieri per aliquam mensuram, seu regulam qua id discernatur. Quare prius est in veritate transcendentali regulari, & discerni à ficto, quam regulare, & mouere nostrum intellectum: regula autem & mensura rerum naturalium est idea diuina, sicut artificialium idea artificis; & ideo in respectu commensurationis ad ipsam principaliter veritas consistit. Vtraque ergo tam bonitas, quam veritas in creatis sunt participationes Dei, sed diuersimodè, nam bonitas est participatio Dei principaliter, & formaliter in eo quod est esse diffusiuum sui ad appetitum, veritas autem transcendentalis in legitimacione rei in se, & segregacione ab eo quod fictum est, & hoc fit per commensurationem ad regulam à qua sibi datur id quod sibi debetur, & proprium ac legitimum sibi est, vt explicauimus.

45 Ad 2. conf. iam sæpè diximus veritati transcendentali non contrariati falsitatem omni modo, & secundum omnem respectum, sed solum secundum respectum quem dicit ad nostrum intellectum: dicit enim veritas rei & respectum mensurati ad ideas diuinas, & rationem mensurantem, seu mouentem ad intellectum creatum; & sub primo respectu non est capax falsitatis, quia est mensurata immutabili commensuratione ideæ diuinæ, quæ falli, & inadæquari non potest. Sub secundo autem respectu potest dari falsitas, quia potest falsè mensurare habèdo occasionem decipiendi, & fallendi intellectum per inadæ-

quationem cum ipso, licet hæc falsitas in solo intellectu sit formaliter, in obiecto autem occasionaliter quia præbet rationem similitudinis cum vero occasionem fallendi: non tamen ex hoc sequitur quod veritas principaliter consistat in habitudine ad nostrum intellectum, quem mensurat, sed ad illum per quem regulatur, & legitimitur, in quem non potest cadere falsitas. Contraria autem versantur circa idem in eo in quo contrarietatem habent, & non alteri, non autem falsitas contrariatur veritati respectu idearum diuinarum, quia ibi capacitas non est falsitatis, sed solum respectu nostri intellectus, in quo talis capacitas datur, vt dictum est. Videatur D. Thom. q. 1. de verit. art. 10. in fine corp.

ARTICVLVS II.

Quid sit veritas formalis?

DE veritate formali, quia plures emergunt dubitationes ad explicandum quid sit, & quid addat supra ipsam cognitionem, breuiter ea quæ sic difficultatem faciunt, per breues quæstionculas enodabimus.

PRIMA DIFFICULTAS.

An veritas formalis ad conceptum formalem pertineat, an ad obiectiuum?

1 Dicitur conceptus obiectiuus res ipsa concepta, & attracta per cognitionem, formalis verò ipsa representatio expectata concipiens, & attingens. Sententia ergo Durandi fuit, quod ista veritas est in conceptu obiectiuo, ita quod ipsa conformitas inter rem obiectiuè attractam, & seipsam, vt est in re, dicitur veritas formalis. Ita tenet in 1. dist. 19. q. 5. m. 13. Sequitur P. Vasquez, hic disp. 76. c. 1. citatque pro illa Heræum, Soncinatem, & alios.

2 Fundamentum à Vasquez allatum est duplex. Primum, quia veritas formalis consistit in conuenientia, seu adæquatione intellectus ad rem, sed hæc adæquatio & conuenientia primò, & per se non exercetur inter conceptum formalem, & obiectum, sed inter rem vt cognitam, seu representatam, & seipsam vt est in re: ergo in adæquatione conceptus obiectiuus ad seipsam in re consistit veritas formalis. Minor prob. quia hæc adæquatio, seu conuenientia consistit in hoc quod ita representetur res intellectui, sicut est in se: ergo ista conuenientia est inter rem representatam, & rem in se: in hoc enim vniuntur seu conformantur intellectus, & res, quia videlicet ita res est representata intellectui, sicut est in se, res autem representata sub esse representato, & obiectiuo, est conceptus obiectiuus.

3 Secundum fundamentum est, quia ibi primò, & per se est veritas formalis, vbi primò, & per se inuenitur significatum per enunciationem vocalem: hæc enim non continet veritatem, nisi sicut signum: voces autem directè non significant conceptus formales, sed obiectiuos, quia non significant qualitates ipsas vitales expressiuas, sed res ipsas de quibus loquimur per voces: ergo veritas significata, non est in conceptibus, sed in obiectis.

4 Addere possumus in confir. huius sententiæ, quia veritas in mente artificis, quæ est in ideis ipsius, est veritas formalis, vnde originatur veritas rei artefactæ, sed idea non consistit in ipso conceptu formali, sed obiectiuo, vt præc. disp. tractatum est: ergo veritas formalis non consistit in conceptu formali, sed obiectiuo, vt adæquato rei in se.

D 4 Deinde

5 Deinde conf. quia negari non potest quod inter rem, vt repræsentatam, & seipfam in re debet intercedere aliqua conformitas, & adæquatio, & hæc nõ pertinet ad veritatem transcendentalem: ergo ad formalem. Minor prob. quia veritas transcendentalis non consistit in rebus vt repræsentatis, sed vt existentibus à parte rei: ergo illa conformitas inter esse obiectum, & seipsum in re est conformitas veritatis formalis. Denique quia veritas intellectus desinitur ab obiecto, in quo solum est veritas entitativè, & fundamentaliter, non ergo transit veritas ab ipsa re ad intellectum, nisi mediante esse obiectivo talis rei: ergo inter ipsum, & esse reale quod habet res ipsa à parte rei, debet conformitas veritatis intercedere, quia tale esse obiectivum magis accedit ad ipsam rem in se, & est medium quo intellectus haurit, & participat veritatem à rebus.

6 Sed neque pro ista sententia desunt auctoritates D. Thom. quæ non modicam difficultatem videntur facere: nam *contra Gentil. c. 59.* dicit quod *veritas in intellectu pertinet ad id quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur, vt ipsum intelligere rei agetur, sed illud quod intellectus intelligendo dicit, & cognoscit, oportet esse rei æquatum.* Sed operatio intellectus, & ipsum intelligere pertinent ad conceptum formalem, id verò quod intelligitur ad conceptum obiectivum: ergo inter ipsum, & rem in se ponit D. Th. veritatem formalem, non inter cognitionem, & obiectum. Expressius in *opus. 48. tract. de enunciatis. c. 4.* inquit sanctus Thomas quod *quando res que est in intellectu obiectivè, est conformis sibi ipsi vt est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas.* Qui locus omnino docet hanc sententiam, nec ponderatione indiget.

Dicendum nihilominus est veritatem formalem per se, & formaliter consistere in adæquatione, & conformitate iudicij, quod est conceptus formalis cum obiecto in re, non in adæquatione conceptus obiectivi cum re, licet hæc conformitas etiam sequatur ex priori: si enim conceptus formalis est conformis, etiam & obiectivus qui est obiectum ipsum vt cognitum cum seipso vt est in re. Et ideo aliquando dicitur consistere veritatem in hac secunda conformitate, scilicet tanquam in consecuta ad priorem in qua formaliter veritas ista consistit, Prob. 1. ex D. Thom. tum in *presenti q. art. 2. tum in q. 1. de verit. art. 3.* vbi docet formalem veritatem convenire intellectui, vt cognoscenti verum, ideoque eam attribuit compositioni, & divisioni, seu iudicio intellectus, quia ibi cognoscitur verum comparativè ad rem cui conformatur intellectus, & non absolute res ipsa quæ est vera, ideoque solum illi potentia, quæ est reflexiva super se attribuit veritatem formalem, eamque negat sensui, vt patet in *hac q. art. 3.* non reflectit autem potentia nisi supra suum actum, & conceptum formalem. Fit ergo argumentum ex verbis D. Thom. quia ipse attribuit veritatem formalem intellectui, quatenus est cognoscentem verum per compositionem & iudicium: ergo illi conceptui debet attribui veritas ista formalis, cuius beneficio intellectus redditur cognoscentem, & iudicans; conceptus autem obiectivus potius est denominatio cogniti passivè, quam constitutio cognoscentis activè; ergo non in conceptu obiectivo, sed formali ponenda est veritas formalis, quatenus cognoscentem reddit intellectum.

7 Secundo, deducitur fundamentum huius sententia, quia negari non potest quod veritas formalis, sicut & falsitas ipsam cognitionem, seu iudiciū denominat verum, vel falsum in se, non solum ratione entitatis, qua ipsa cognitio in se entitativè est talis natura, sicut alia entia: hoc enim ad transcendentalem

veritatem spectat, sed quatenus ipsa cognitio, seu iudicium manifestativum est, & attractivum veritatis, & obiecti veri in se, in hoc enim distinguitur veritas formalis à transcendentali, seu entitativa, quod hæc est id quo aliquid est verè in se, illa est id quo cognoscitur ita esse in se. Pertinet ergo veritas formalis ad intellectum, nõ vt est, sed vt cognoscit verum. Conceptus autem obiectivus non est id quo intellectus est cognoscentem, sed conceptus formalis, vt constat, quia obiectivus est res cognita seu obiecta; formalis est repræsentans intellectui: ergo in hoc, & non in illo veritas formalis constituenda est.

8 Conf. quia conceptus obiectivus est ipsum obiectum vt conceptum seu cognitum, ita quod *by cognitionem* est denominatio extrinseca ex cognitione proveniens: non enim potest intelligi conceptus obiectivus, seu obiectum conceptum, nisi latone conceptus, & cognitionis concipientis ipsum. Vel ergo adæquatio, & conformitas inter conceptum obiectivum, & rem in se (in qua dicitur consistere veritas formalis) est inter ipsum conceptum in quantum est res quedam, vel in quantum denominatur obiectivè talis à cognitione denominatione extrinseca. Primo modo esse non potest, quia res illa, quæ est conceptus obiectivus, non est alia res ab ea quæ in re invenitur, eadem enim res quæ est in se, est etiam cognita & obiecta intellectui, & sic inter ipsam in statu obiectivo, & in re non datur conformitas, seu adæquatio, sed identitas, & vnitas in ratione rei; unde non esset capax falsitatis, & inadæquationis, quia semper est identitas, & vnitas quantum ad entitatem & rem talis conceptus cum re, & entitate quæ est à parte rei: ergo nunquam inter ipsos potest esse falsitas, & inadæquatio: tunc conceptus qui in nobis habet veritatem formalem est talis quod potest habere inadæquationem, & falsitatem: ergo non potest esse conceptus obiectivus, sed formalis; si autem ista conformitas sumatur inter conceptum obiectivum, & rem in se, non ratione entitatis, quæ vna & eadem est, sed ratione status, & denominationis, qua dicitur obiectivè esse conceptum & attractum, talis denominatio cogniti, & obiecti supponit ipsam cognitionem, & conceptum formalem, à quo fit illa denominatio obiectivi in esse obiectivi: ergo supponit etiam adæquationem ipsius conceptus formalis cū re quæ est obiectum, quia si cognitio ipsa, seu conceptus formalis non esset adæquatus rei, nec etiam obiectivus (qui in quantum talis à formali denominatur) adæquatus esset prout talis. Prius ergo est conceptum formalem esse adæquatum rei in se, quam conceptum obiectivum sub denominatione obiectivi: ergo si inter obiectivum, & rem in se ponitur adæquatio veritatis formalis, à fortiori debet poni inter ipsum conceptum formalem, & rem in se; & principaliter in ipso, cum sit forma intrinsecè rediens intelligentem, & extrinsecè denominans rem obiectam & cognitam, quæ est conceptus obiectivus in ratione obiectivi.

9 Ad fundamenta opposita resp. Ad 1. negatur minor. Ad prob. dicitur quod illa adæquatio consistit in hoc, quod ita repræsentetur res in intellectu, sicut est in re repræsentatione formali, & expressiva rei; hæc autem pertinet ad conceptum formalem, non ad obiectivum; conceptus enim obiectivus non est conceptus repræsentans, sed res concepta, & obiecta ipsi cognitioni. Unde negatur consequ. quod ista convenientia, & commensuratio sit inter rem vt obiectam, seu repræsentatam, & rem vt est in se, non autem inter ipsam repræsentationem formalem, & rem ad extrà, quæ est obiectum eius. Nec est verum quod conceptus, & res vniantur in ipso obiecto repræsentato, & obiectivè cognito tanquam in medio adæqua

adæquationis, seu in ratione formali habendi adæquationem; potius enim ipse conceptus formalis qui per seipsum immediatè est repræsentatio, & iudicium mentis, per seipsum immediatè est attingens res iudicatas, & sic per seipsum immediatè habet adæquari, & correspondere rei repræsentatæ, & iudicatæ. Conceptus autem obiectivus quantum ad rem est idem quod res ipsa in se: hæc enim est quæ obicitur, & cognoscitur; quantum autem ad statum, seu denominationem obiectivi, hoc resultat in ipsa re, ex eo quod cognoscatur, & concipiatur, & sic potius se habet vt quid consecutum, ex adæquatione cognitionis, quam vt ratio formalis, seu medium quo fiat adæquatio conceptus ad rem: hæc enim adæquatio non est quod res ita sit repræsentata passivè, & obiectivè, sicut est in se, sed quod repræsentatio ipsa formalis ita repræsentet formaliter, & secundum se, sicut res est à parte rei.

10 Ad 2. fundam. Resp. quod ibi primariè est veritas formalis, vbi est conceptus expressus, & expressivus veritatis, non vbi est res significata, & obiecta illi conceptui, qui est conceptus obiectivus: voces autem non solum significant res, sed etiam conceptus internos: per voces enim manifestamus nos intus concipere, & quid concipiamus, licet aliqui dicant voces significare solum res, exprimerè verò conceptus, quasi differentiam invenièntes inter significare, & exprimerè, quæ tamen vix inveniuntur. Sed nobis pro nunc sufficit quod conceptus obiectivus ipse conceptus, seu notitiam internam quam habemus, & quia in illis est veritas formalis, dicitur hæc esse in vocibus vt in signo manifestante. Cùm verò instatur, quia voces non significant conceptus, qui sunt qualitates vitales, sed obiecta repræsentata in eis. Resp. quod non est necesse voces significare nobis entitatem, vel spiritualitatem conceptus interni, sed sufficit manifestare nobis exercitiū, seu munus quod intus efficiunt, scilicet repræsentare, & præsens redere obiectum potentia cognoscenti: sic enim quia repræsentatio interior, quæ solum est quoad nos, non potest sensibilibiter exhiberi, & repræsentare quoad alios, substituitur hæc significatio, & repræsentatio conceptuum per voces, & sic voces repræsentant conceptus formales, non quantum ad entitatem quam habent, sed in quantum signa interiora sunt, quorum loco voces ad significandum ad extrà substituitur. Et sic veritatem etiam conceptuum formalium manifestare possunt.

11 Ad 3. fundamentum, Resp. quod veritas formalis practica de re faciendâ non consistit in ipsis ideis, sed in iudicio quod secundum ideas formatur ab artifice de rebus à se fabricandis: veritas enim formalis, vt *infra* dicemus, consistit in actu iudicij seu compositionis, & divisionis, idea autem solum dicit imaginem, vel rem repræsentatam, ad cuius instar aliquid faciendum est, quod simplicem repræsentationem, seu exhibitionem originalis, & exemplaris importat, non iudicium, seu actum compositum de ipso: & sic etiam veritas ista practica ad conceptum formalem pertinet, scilicet ad iudicium.

12 Ad conf. Resp. quod inter conceptū obiectivum, & rem in se non est conformitas, & commensuratio, sed identitas, loquendo de ipsa entitate, seu re sic obiecta; quæ dicitur conceptus obiectivus. Unde hæc identitas non spectat ad veritatem formalem, quia non reddit commensuratum ipsum cognoscentem cum re cognita, quod facit veritas formalis. Si verò accipiamus conceptum obiectivum, non pro ipsa re quæ concipitur, sed pro ipsa denominatione obiectivè se habendi, hæc supponit, & provenit ex conceptu formali, seu à cognitione, à qua denominatur res concepta, seu obiecta intellectui, & obiectivè se ha-

bere ad illam. Unde adæquatio talis denominationis ad rem in se, debet præsupponere adæquationem ipsius formæ denominantis, quæ est cognitio, seu conceptus formalis, & in hac consistet veritas primordialiter; consecutiè autem, & secundariè in illa determinatione. Ad id quod ultimo loco ponitur; Resp. veritatem entitativam non transire ad intellectum, media veritate obiectiva, sed media specie repræsentante, qua formatur intellectus, & format iudicium; unde resultat denominatio in re obiecta, vt dicatur obiectivè esse, seu tangi ab intellectu. Unde hoc non est esse medium, quo veritas ad intellectum transit, sed potius est denominatio consecuta, & per modum effectus relicti.

13 Ad auctoritates D. Thomæ, Resp. Ad primam quod D. Thom. in eodem loco citat. scil. cap. 59. in fine, & in c. 60. dicit quod veritas est perfectio, seu bonum quoddam intellectualis operationis, & sic non ad obiectum ipsum, seu conceptum obiectivum, sed ad operationem, quæ pertinet ad conceptum formalem refert veritatem. Quando ergo in prioribus verbis docet quod veritas in intellectu pertinet ad id quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit, sensus est quod non pertinet hæc adæquatio ad ipsam operationem ratione suæ entitatis, quia hæc spiritualis, & intentionalis est, nec semper adæquatur rei, quæ materialis esse solet. Unde in adæquatione entitatis conceptus cum entitate rei in se non potest veritas consistere, sed in adæquatione, & conformitate iudicij vt cognoscentis & tangentis rem. Et hic sensus manifestus est in ipsis verbis S. Thom. dicit enim quod *non pertinet veritas ad operationem intellectus: quia non exigitur quod ipsum intelligere rei agetur, cum res interdum sit materialis, intelligere verò immateriale;* quod aperte procedit de ipsa adæquatione conceptus, seu cognitionis quantum ad entitatem suam. Cùm autem subdit, *quod illud quod intellectus dicit & cognoscit, oportet rei esse æquatum,* manifestus est sensus, quod id quod dicit oportet rei esse æquatum ratione ipsius cognitionis, seu dictionis exprimentis, non ratione solum rei expressæ, & obiectivè attractæ.

14 In tabis: si ita intelligendus est D. Thom. ergo malè infert quod in simplici intelligentia Dei invenitur veritas ex eo quod licet in re non sit compositio, & divisio, tamen id quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio, & divisio; sed compositio, & divisio quam intellectus divinus dicit, & intelligit, est aliquid obiectivè intellectum, & cognitum: ergo ponit D. Thom. veritatem in conceptu obiectivo.

15 Resp. illationem D. Thom. optimam esse, quia divina intellectio licet in se sit simplicissima, virtualiter tamen est compositiva, quia ipsam compositionem ex parte rei cognita attingit, & diiudicat. Unde in se habet adæquationem veritatis ipse conceptus formalis Dei quatenus iudicativus, & virtualiter compositivus, quia non consistit hæc veritas in adæquatione entitatis ipsius conceptus cum re cognita, vt dictum est, sed in conformitate cognitionis exprimentis, & iudicij, vt attingit compositionem, quod habet intellectus divinus, quia eminenter compositivus est.

16 Ad 2. locum S. Thom. Resp. quod in illo *opus. c.* (quod nõ est omnino certum ipsius esse) refert duas opiniones de veritate, & vtramque probabilem reputat, nec de illis determinat, sed tantum refert illas, aliam quæ dicit quod veritas est primò inter rem obiectivè attractam, & seipfam in re; licet etiam non neget esse in ipso actu intellectus; aliam quæ dicit, quod veritas est conformitas ad rem informatam similitudine. Ex iuxta priorem loquitur in verbis relatis

relatis in argumēto. Quia verò ibi non determinavit de his duabus opinionibus, quia ibi solum logicum agebat, nec erat locus hoc determinandi, ideo solum utramque retulit, & iuxta illas loquutus est de veritate. In aliis tamen locis, quae supra retulimus determinavit veritatem esse in ipsa cognitione, & iudicio, quatenus reddit intellectum cognoscentem veritatem, quod non nisi de cognitione, & conceptu formali intelligi potest. Et ideo his locis standum est.

SECUNDA DIFFICULTAS.

An veritas formalis sit aliquid absolutum, vel respectuum superadditum actui intellectus?

17 **A**ctus cui convenit veritas formalis quis sit, an compositio, & divisio, an simplex intelligentia, & in ipsa compositio, & divisione, an sit enunciatum, vel iudicium sequitur, disquiretur. Nunc solum inquirimus quid veritas addat super illum actum in quo est, quicumque actus ille sit, nam addere aliquid praeter ipsum actum, non potest negari, cum contingat eandem orationem mutari de vera in falsam, vt docet Philosophus in cap. de substantia. Aliquid ergo est veritas, & falsitas praeter orationem; de quo etiam videtur potest D. Th. in 1. dist. 19. q. 5. art. 3. ad 5. & in hac q. art. 8. ad 3. & supra q. 14. art. 5. Difficultas est quid sit illud quod contingit mutari in oratione, cum transit de vera in falsam, & contra, nam si est aliquid absolutum superadditum actui intellectus, & non facile explicatur quid sit praeter ipsam actum ad obiectum, si verò est aliquid relatum, & est rationis, veritas non erit perfectio actus intelligendi; si reale, non manebit veritas transeunte obiecto, quia ad terminum non existentem realis relatio non datur, nisi sit transcendentalis, quae est ipsa entitas actus, & haec non mutatur.

18 In hac parte triplicem invenio sententiam. Prima quae attribuitur Soncin. 6. met. q. 17. quod veritas formalis sit aliquid absolutum superadditum ipsi actui intellectus, quae est perfectio simpliciter intellectus, & independens ab aliquo externo: sed Soncinas non ita independentem facit hanc veritatem, vt ab omni respectu evacuetur, sed illam dicit esse relationem secundum dici.

19 Secunda sententia ponit veritatem solum addere relationem secundum esse, quae est adaequatio ad rem super ipsum actum intellectus, & sic salvatur posse eandem orationem sine mutatione sui transire de vera in falsam, & e converso. Haec pluribus Thomistis attribuitur, vt Flandriae, Heruzo, lauello, eamque sequitur Bañes super hanc q. art. 3. dub. ult. quamvis addat hanc relationem non semper esse realem, sed aliquando rationis, scilicet quando obiectum non existit in re, quia ad terminum non existentem non terminatur relatio realis. Videatur etiam Suarez disp. 8. met. sect. 2.

20 Tertia sententia est, quam tenet ipse Suarez loc. cit. scilicet veritatem non esse puram relationem secundum esse superadditam ipsi actui, cum aliquando datur veritas circa obiectum non existens, sed esse ipsum actum cognitionis, transcendentali respectu tendentem ad obiectum cum connotatione obiecti sic se habentis in re, sicut est in iudicio mentis.

21 Dicendum nihilominus est, veritatem, & falsitatem non importare aliquam entitatem absolutam superadditam ipsi actui, seu iudicio rationis, neque relationem transcendentalem, quae in se est entitas absoluta, vt dependens, vel respiciens aliud extrinsecum, sed id quod addit veritas, & falsitas formalis ad actum intellectus est relatio secundum esse: an verò sit rea-

lis, vel rationis, & dato quod aliquando sit realis, an ex defectu existentiae termini sufficiat quod sit rationis, dicemus sequendo dubio. Haec est communior inter Thomistas, & videri potest de ea Bañes loco citato. Et sumi potest ex variis locis D. Thom. Nam in 1. dist. 19. q. 5. art. 3. ad 5. inquit quod in propositione, vt est signum talis rei, veritas est per adaequationem ad rem illam, mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum sine aliqua mutatione ipsius signi, quod manifestum est in relationibus posse contingere, vnde veritas enunciationis non manet. vbi manifestè D. Th. ponit veritatem propositionis in relatione aliqua secundum esse, quia dicit sine mutatione ipsius signi per solam mutationem termini posse desinere hanc adaequationem, quia sic contingit in relationibus: non contingit autem sic nisi in relationibus secundum esse; relationes enim secundum dici, aut transcendentales manent, etiam obiecto non existente, sicut potentia respicit obiectum; quia talia relatiua entitativè aliquid absolutum sunt, licet expliciter per relationem, & sic manent obiecto non existente, & non mutantur nisi cum mutatione subiecti. Ex quo loco etiam obiter colliges, quàm sit conforme menti S. Th. id quod diximus in Logica q. 21. art. 1. quod signum consistit in relatione secundum esse, quia dicit sine mutatione signi, adaequationem eius ad rem mutari, quod solum in relationibus secundum esse contingit. Ad haec D. Th. comparat veritatem propositionis, quae mutatur de vera in falsam, similitudini, quae ex veritate sui termini variatur, vt docet in hac q. 16. art. 8. Similitudo autem est relatio praedicamentalis, & secundum esse. Quare veritas formalis, aut falsitas non importat aliquid superadditum actui per modum entitatis absolutae, nec solum ipsum actum qui in se aliquid absolutum est cum connotatione obiecti sic in re inveniunt, sicut est in iudicio mentis, sed in relatione aliqua secundum esse, quae mutari potest ipso iudicio, seu actu intellectus invariato. Nec sola extrinseca connotatio sic habet locum, vt statim ostendemus, & D. Th. in praesenti art. 6. ad 1. docet quod veritas est perfectio intellectus, sicut scientia: si autem solam adderet connotationem extrinsecam obiecti super ipsum actum, non importaret perfectionem intellectus, seu actus eius. Similiter docet quod vna opinio potest mutari de vera in falsam, eadem opinio manente, per mutationem obiecti: si autem solum adderet extrinsecam connotationem obiecti, non diceretur mutari propositio ipsam in se, quia illa extrinseca connotatio nihil ponit in propositione, & actu mentis.

Fundamentum huius sententiae, quantum ad hoc quod veritas non sit aliquid absolutum superadditum actui, nec relatiuum transcendentale, aut secundum dici, ex eo sumitur, quia veritas illa formalis talis conditionis est, quod ex sola obiecti mutatione potest variari in falsitatem, vt Philosophus docet in c. de substantia, quia oratio sine mutatione sui suscipit veritatem, & falsitatem, vt si aliquis affirmit Socratem sedere, ipso sedente; & perseverando in tali actu, Socrates non sedeat. Si autem mutatur per solam obiecti mutationem: ergo non potest veritas addere super actum intellectus aliquid omnino absolutum, & independens ab omni intrinseco, neque aliquid relatiuum secundum dici, vel transcendentali, quia in re tale relatiuum est aliqua entitas absoluta ordinata, vel dependens ab aliquo extrinseco, quae tamen non mutatur ex mutatione sola illius extrinseci, sed ipso desinente potest manere, vt constat multis exemplis, sicut scientia, & potentia, materia, & forma, & alia multa similia quae relatiue dicuntur sub respectu transcendentali, & illum retinent, etiam si terminus non existat: nec enim variantur ex termini variatione, quia in

in sua entitate, & de se semper ordinatur ad illum: ergo si oratio mutatur de vera in falsam, & e converso, solum ex variatione termini, manifestum est non consistere formaliter in relatione secundum dici, aut in aliquo absoluto, sed in respectu secundum esse.

23 Et confirmatur, quia iudicio stante rerum, producto actu eius in intellectu, potest mutari de vero in falsum, & aduenire ea veritas, vel tolli, vt ostensum est, nihil autem absolutum, siue quoad entitatem, siue quoad modum potest aduenire illi actui semel producto, nisi nota elicientia intellectus detur: ergo non potest veritas illa superaddere aliquid absolutum, vel relationem secundum dici ad actum intellectus. Minor probatur, quia talis modus, vel entitas absoluta, si detur in actu, debet vitaliter in illo produci, atque coniungi, nec enim illi aduenit tanquam rei inanimatae; ergo indiget elicientia vitali, vt actus procedat cum illo vitali modo, seu entitate, & sic cum ille actus mutat veritatem, aut falsitatem, oportet quod mutet elicientiam, & vitalem processum, vt ei conveniat talis entitas, vel modus de novo; mutata autem elicientia, mutatur actus, saltem numero, quia procedit per distinctam emanationem, & ipse actus elicientiae vitalis est: ergo non potest veritas consistere in tali entitate superaddita actui, & ipso immutato variari, nisi sit relatio secundum esse, quae resultare potest, aut desinere in actu vitali sine nova elicientia, vitali, sed solum ex mutatione termini quem respicit.

24 Quod autem non sufficiat sola connotatio extrinseca obiecti sine relatione superaddita, probatur, quia illud obiectum se habet vt terminus cui adaequari, & conformari debet actus iudicij in ratione veritatis, & se habere ad illud vt mensuratum ad mensuram: ergo repugnat quod hoc fiat sola connotatione extrinseca sine reliqua relatione interueniente, quia ordo ad mensuram relatio est, non connotatio tantum.

25 Et confirmatur, quia repugnat quod aliquid importet connotationem alicuius extrinseci sine relatione aliqua ad ipsum, vel e converso: nam vbi est connotatio alicuius extrinseci, ideo est, quia illud extrinsecum pertinet aliquo modo ad se, & ordinatur ad se, vel e converso aliquid ordinatur ad ipsum. Quod non potest intelligi sine aliquo respectu, vel reali, vel rationis, vel sine aliqua dependentia, aut ordine inter hoc, & illud; nam etiam in Deo, cum aliquod attributum connotet creaturas, v.g. providentia, iustitia, potentia, intelligitur haec connotatio cum aliquo respectu ex parte creaturae, realiter ex parte Dei, rationis: & hoc ideo, quia nihil aliud exigitur ad fundandum respectum, & relationem, quam similis dependentia, vel connotatio, aut conditio requisita alicuius extrinseci: Relatio enim, & respectus vbiicumque vnum est alterius, seu ad alterum pertinet, sufficienter fundatur: ergo cum connotatio alicuius extrinseci non possit intelligi, nisi quia hoc pertinet ad illud, vel est aliquid eius, non potest connotatio intelligi respectu alicuius extrinseci sine aliqua relatione siue reali, siue rationis. Veritas autem nostri intellectus cum sumatur à rebus, & mensuretur per illas, non potest dici quod illas connotet sine aliquo respectu, aut dependentia ab illis. Veritas autem Dei non pendet à rebus, sed res ab illa, & ex parte rerum datur relatio realis ad eam, ex parte diuinae veritatis solum est respectus rationis, quia non per dependentiam, sed per eminentiam super res, connotat illas.

26 Obiicitur ad probandum quod veritas formalis debet dicere aliquid absolutum, aut si est respectuum, illud est transcendentali, & secundum dici: Nam vt supra vidimus ex Diuo Thoma, veritas est magna perfectio mentis, cum finis eius sit veritatem

attingere, & tunc aliquis perfectior est, quanto verior in intelligendo, & dicendo; ergo non potest veritas consistere in sola relatione praedicamentali. Consequenter patet, tum quia relatio secundum purum respectum, aut non dicit perfectionem, aut minimam inter omnes: ergo non potest tanta perfectio quantae est veritas in pura relatione consistere, tum quia ipsa enunciatio, & actus iudicij secundum se dicunt ordinem transcendentalem ad obiectum: ergo si veritas est maior perfectio, & vltima perfectio quam potest habere iudicium, à fortiori non est pura relatio, sed aliquid absolutum.

Confirmatur, quia si aliquid obstatet, maxime ratio supra adducta, quia mutatur propositio de vera in falsam, non mutato ipso actu iudicij vitaliter, & sic solum potest mutari penes relationem, non penes aliquid absolutum; haec autem ratio est nulla, quia necessarium debemus fateri quod non mutatur sola relatio, sed etiam fundamentum eius, quod vtiq; aliquid absolutum est. Et hoc patet, quia quando mutatur propositio de vera in falsam, non solum desinit ipsa relatio veritatis, ad quod sufficeret sola termini desinitio, sed etiam mutatur in oppositam, scilicet in falsitatem: ergo oppositum fundamentum requirit, sicut cum mutatur actus de bono in malum morale, non sola relatio bonitatis mutatur: sed etiam fundamentum; ergo si idem actus mutari potest quoad aliquid absolutum, sine hoc quod noua elicientia eius detur ex hac parte non repugnabit quod veritas quae sic mutatur in ipso actu, sit aliquid absolutum.

Respondetur quod quando veritas dicitur magna perfectio intellectus, aut etiam vltima, non debet sumi pro sola relatione adaequationis, sed pro eius fundamento, & pro certitudine atque euidencia qua attingitur veritas, sic enim non solum opponitur falsitati pro inadaequatione, sed etiam ignorantiae, seu deceptioni: sola autem & nuda relatio veritatis non est ipsa perfectio intellectus, sed quid consequitur ad ipsam. Et huius manifestum signum est, quia veritas & falsitas pro sola relatione, fortuito, & casualiter possunt convenire iudicio, & mutari ipso etiam ignorante, & non aduerente, vt si quis formet hoc iudicium, Petrus loquitur, & ipso nesciente, cessat loqui, veritas mutatur in falsitatem, & sic in reliquis veritatibus contingentibus, quia etiam sine propria aduerrentia potest obiectum mutari, & tamen actus, qui antea erat, continuari; & hoc ipso desinit esse verus: ergo hoc praecise non est magna perfectio, si sumatur solum pro relatione adaequationis, vel inadaequationis. Vnde patet ad 1. probationem: nam relatio secundum se est minima entitatis, sed in suo fundamento potest esse magna perfectionis, sicut relatio causae, relatio domini, relatio patris, &c. Ad secundam probationem quod ille actus iudicij vt conformabilis rebus per intelligentiam, & manifestantem earum, est fundamentum relationis veritatis: vnde non est necessè quod veritas addat super hoc maiorem perfectionem absolutam, sed respectivam: veritas autem cum dicitur esse tam magna perfectio, non sumitur pro sola relatione adaequationis, sed pro ipsa cum suo fundamento manifestationis vt conformabilis rebus in se.

Ad confirm. Respondetur quod quando propositio mutatur de vera in falsam, vel e converso per solam mutationem obiecti, sine noua aduerrentia, vel iudicio, solum mutatur relatio, & ratio proxima fundandi, quae est illa applicatio commensurans vnum alteri, licet ipsa entitas actus in se non mutetur. Et hoc modo bene contingit mutari vnam relationem in suam oppositam ex sola mutatione termini, quatenus inde resultat opposita ratio proxima fundandi & applicandi fundamentum termino, sicut patet in relatione aequalitatis, & similitudinis:

licitudinis; nam si duo sunt similia, aut aequalia, mutato termino, non solum potest definere relatio similitudinis, sed etiam transire in relationem dissimilitudinis, vel inaequalitatis, ut si terminus non pure definitur, sed in oppositum mutetur, & idem est de quacumque alia ratione adaequationis, vel inadaequationis, qualis est relatio veritatis, aut falsitatis. Et hoc ideo, quia tales relationes non fundantur in quantitate, vel qualitate rei ut absolute est in vno extremo, sed ut conueniens, aut comparata cum alio: unde si in oppositum mutetur terminus, resultat diuersa comparatio, seu conuenientia, & consequenter

30 opposita relatio.

2. Obiicies: Nam, ut diximus in *Logica q. 23. ar. 1.* verum, & falsum non ponunt mutationem intrinsecam in oratione, intuitiuum autem, & abstractiuum ponunt talem mutationem, licet accidentalem ipsi actui: Ergo veritas, & falsitas non consistit in aliquo intrinseco, etiam per modum relationis in ipso iudicio. Imò D. Thom. *opusc. 48. tractat. de enunciat. cap. 4.* aperte dicit veritatem, & falsitatem esse accidentia rationis, & nos ex ipso id diximus in *summulis q. 5. ar. 1. conclus. 3.* ergo non potest consistere veritas formalis in aliqua relatione reali.

31 Confir. argumento *supra* insinuat, quia veritas enunciationis aliquando est circa rem non existentem, vel abstractam ab omni existentia, sicut sunt omnes propositiones veritatis aeternae; & tamen illae sunt formaliter verae: imò maximae, & immutabilis veritatis: ergo remota omni relatione reali, & intrinseca, manet veritas formalis.

32 Resp. quòd in *illa q. 23. Logica* negauimus verum, & falsum importare aliquid intrinsecum in propositione, per modum nouae attentionis, & actus, sicut exigit intuitiua notitia respectu abstractiuae, non per modum relationis eidem iudicio aduenientis: nec enim potest aliquis de nouo intuitiuam notitiam habere sine aliqua noua aduertentia, aut attentione ad id quod videt; potest tamen propositio amittere veritatem sine vlla aduertentia noua, sed per solum terminum mutationem, stante continuatione eiusdem iudicij. Quod totum videri potest *q. 23. circ. art. 1. §. Haec sententia. Et in eadem Logica q. 15. ar. 5.* respondimus quòd oratio susciperet verum, vel falsum, vel solum secundum conformitatem, & difformitatem (quod ad relationem pertinet) vel secundum aliquem modum, vel perfectionem superadditam, ut iuxta omnes opiniones responderemus, non determinando ibi sententiam de hac re, quia ibi locus non erat. Quod verò in *summulis* retulimus ex D. Thom. *opusc. illo 48.* quòd dixerit veritatem in propositione esse accidens rationis, & quando intelligendum sit *seq. difficultate* dicemus.

33 Ad conf. Respondebitur *seq. difficultate*, vbi tractatur an relatio ista veritatis sit realis, vel rationis. Nunc sufficit dicere istam relationem quantum est ex vi sui fundamenti, esse realem, dummodo supponatur terminus existens, quia haec est conditio requisita ad omnem relationem realem: si verò terminus definitur, relatio illa realis non erit ob defectum termini, non quia ex se, & ex vi fundamenti realis esse non possit, sicut relatio partis realis est, sed si definitur esse filius, non erit relatio realis ob defectum termini: an vero possit manere relatio veritatis desinente obiecto, non ad ipsam in se, sed ad id quòd de ipso manet in effectu suo, vel ad Deum, in quo omnis veritatis causa est, dicemus *seq. difficultate*. Vnde etiam soluitur ratio dubitandi à principio: veritas enim nū est solum relatio transcendentalis ipsius actus ad obiectum, quia haec manet, etiam variato iudicio de vero in falsum, sed in relatione secundum esse superaddita, quae de se realis esse potest, dummodo termi-

nus existens sit; ex eius enim defectu realitas relationis desinit.

3. Obiicies: Nam remota quacumque relatione, & solum manente iudicio de aliqua re cū existentia obiecti in quo remanet veritas formalis, siquidem illi iudicium affirmat id quod est in re: ergo etiam si relatio non resultet, veritas manebit, & sic non consistet veritas in relatione, sed sufficit ipse actus iudicij cum connotatione obiecti.

34 Confir. quibusdam exemplis, quae pro alia parte faciunt ad probandum quòd veritas sit absoluta perfectio enunciationis: nam ipsa scientia, & ipse actus cognitionis essentialiter ordinantur, & commensurantur cum suis obiectis, & non consistunt in relatione secundum esse, sed in aliquo absoluto quòd est relatiuum secundum dici: ergo similiter veritas, quae non minus est commensuratio cum rebus, nec minoris perfectionis, quam ipsa scientia, & cognitio. Aliud exemplum est in bonitate, & malitia actus moralis: nam istae consistunt in commensuratione, vel difformitate ad regulam motum, & tamen non dicunt solum relationem praedicamentalem ad talem regulam, sed transcendentalem, & secundum dici, cum constituant diuersas species actuum moralium, quae non constituuntur sola relatione pura, sed vera & absoluta entitate, ideoque actus non mutatur de bono in malum, vel è contra sine mutatione intrinseca, non per solum relationis mutationem: ergo etiam veritas formalis, non in sola relatione consistit, sed in aliquo absoluto variante speciem ipsam actus.

35 Resp. quòd remota relatione adaequationis, remanebit veritas illa in propositione fundamentaliter, non formaliter: sicut remota relatione paternitatis, & manente utroque extremo patris & filij non remanebit pater, aut filius formaliter, sed fundamentaliter tantum, & tamen *ly pater* formalissimè importat relationem; & idem est de relatione similitudinis, & adaequationis, atque aded & de ipsa veritate formalis.

36 Ad confir. quantum ad primam eius partem, Resp. quòd aliter scientia, vel cognitio est commensuratio cum obiecto, aliter veritas: nam scientia se habet ut habitus, & cognitio ut actus, seu operatio circa obiecta; unde non se habet ut purus respectus, & relatio ad ipsa, sed ut aliquid absolutum, quia habitus qualitatis est, & actus cognitionis etiam est qualitas, vel, ut alij volunt, est actio de praedicamento actionis, & utrumque est entitas absoluta: at veritas formalis supponit quidem hanc operationem, quia in ipso iudicio, seu propositione inuenitur, sed non superaddit ad eam aliam operationem, vel representationem, sed meram adaequationem cum re iudicata, aut enunciata; & ideo non sequitur quòd veritas sit aliquid absolutum, seu transcendentis respectus superadditus actui, sed solum quòd sit commensuratio supponens ipsum actum, & in eo fundata, & sic praesuppositiue & fundamentaliter est aliquid absolutum, & per modum actus tendens ad obiectum, formaliter autem est pura adaequatio, & respectus, non autem noua tendentia operationis, aut representationis, vel alia relatio secundum dici erga obiectum, sed solum noua relatio adaequationis, & conformitatis in expressione veri fundamenti. Vnde veritas sumpta cum suo fundamento non est minoris perfectionis quam actus scientiae, tunc enim sumitur pro actu talem adaequationem fundante, & sic perfectionem importat, non solum relationis, sed etiam actus ipsius talem relationem fundantis: sola autem relatio non dicit hanc perfectionem.

Ad alteram partem, seu exemplum, Resp. quòd moralitas

moralitas in actu ipso non variatur de bona in malam per solum, & praecisam mutationem obiecti, nisi mutetur etiam aduertentia noua, & dictamen moris, vel emittatur cum currit obligatio, & consequenter etiam actus ipse mutatur: si enim me ignorante, & non aduertente obiectum reddatur prohibitum, quod ante non erat, non pecco, vel si teneor aduertere, & nolo, vel ad aliud diuerto, & ita omitto, illa nolitio, vel diuertentia aliquis nouus actus est, unde resultat nouum dictamen, & consequenter nouus actus, vel noua tendentia in obiectum cum aliquo defectu culpabili: at veritas, vel falsitas in intellectu, etiam nulla posita aduertentia, vel notitia de nouo, per hoc solum quòd obiectum non ita sit sicut antea, mutatur, & redditur falsum quòd erat verum, ut si dico Ioannes sedet, & me nesciente surgat, illud iudicium incipit esse falsum.

TERTIA DIFFICULTAS.

An relatio veritatis sit realis, vel rationis?

39 Vnt tres principales sententiae. Prima est P. Vasq. *hic disp. 76. c. 2.* qui docet veritatem formalem esse aliquid rationis, & hoc conformiter ad sententiam eius *supra* relata *disp. 1.* quòd veritas consistit in conformitate conceptus obiecti ad rem in se ipsa, inter quae solum potest esse relatio rationis, quia est eiusdem ad seipsum, ut apprehensi ad se ut est in re, & sic non conuenit rei ut in se, sed vt apprehensa, & cognita. Eidem sententiae adheret Molin. et si ex alio fundamento, quia existimat *in hac 1. p. q. 16. ar. 1. disp. 2.* semper relationem veritatis esse rationis, quia aequè versatur veritas circa rem existentem, vel non existentem, circa negationem, vel rem positiuam, quòd argumentum tractat S. Th. *q. 1. de verit. ar. 5. ad 2.* vt *infra* ponderabimus. Videtur autem facere Diu. Thom. huic sententiae *opusc. 48. tract. de enunciat. cap. 4. §. 5.* vbi docet veritatem, & falsitatem in propositione esse accidentia rationis: quia est mensuratio inter rem, vt cognitam, seu formatam ab intellectu, & vt est in re, quòd etiam ex ipso D. Thom. retulimus in *summulis q. 5. ar. 1. conclus. 3.*

40 Secunda sententia docet veritatem esse relationem realem. Ita pluribus Thomistis tribuit P. Suarez *d. 8. met. sect. 2.* vt Flandriae, Iauillo, & aliis. Omitto ipsius P. Suarez sententiam, quae *praeced. difficult.* relata, & impugnata est, quòd consistit in actu iudicij cum connotatione ipsius obiecti sic se habentes in re.

41 Tertia sententia docet relationem illam de se, & ex vi sui fundamenti esse realem, licet ex defectu termini, si non existat, possit quoque relatio ipsa deficere, & tunc solum erit rationis. Ita sentit, & explicat sententiam Thomistarum Bañes *hic q. 16. ar. 3. dub. vltimo.*

42 Dicendum nihilominus est relationem veritatis in intellectu speculatiuo, quae consistit in ipso affirmare, aut negare, sec. indum quòd exercetur inter ipsum actum iudicatiuum, & res, esse realem, dummodo terminus existens sit à parte rei: nam termino non existente nulla relatio realis manet, resultat nihilominus relatio rationis ex ista veritate, si consideretur sola conformitas, & adaequatio inter ipsam rem cognitam, & expressam, & se ipsam à parte rei, seu inter conceptum obiectiuum, & rem in se. Loquimur in praesenti de veritate speculatiua, quia haec in nobis regulatur ab ipsis rebus, quibus conformatur, & à quibus desumitur, & ita respicit res ipsas, sicut id quòd regulatum, & mensuratum est suam mensuram à S. Thoma in *1. P. art. D. Th. Tom. 2.*

suram, & regulam, qui respectus realis est. Intellectus autem practicus qui est factiuus ipsarum rerum, sicut intellectus artificis respectu artefactorum in quantum factiuus, potius est mensura talium rerum, & ipsae sunt mensurate ab illo, & ideo potius fundat respectum rationis ad res, & non realem, quia mensura non respicit realiter suam mensuratum, sed è contrà; & ita talis veritas non se habet per modum relationis realis ex parte intellectus. Et hac ratione etiam veritas Dei respectu creaturarum realis non est, quia talis veritas non mensuratur à rebus, sed mensurat illas. Et vocamus speculatiuam veritatem, omnem illam quae praecise explicatur per *affirmare & negare* tantum: practicam verò, quae non solum affirmat rem esse, sed statuit, & determinat quomodo, & quid faciendum sit.

43 Pro intelligentia ergo conclusionis est aduertendum quòd in veritate formali tria inueniuntur, inter quae potest esse respectus, scil. ipse intellectus cognoscens per actum; res ipsa à parte rei, cui conformatur actus; res vt cognita respectu sui, vt est in re. Et sic est triplex respectus. Vnus ex parte ipsius intellectus, vt mensurantis, & applicantis mensuram rei mensuratae. Secundus inter actum intellectus, vt mensuratum ad ipsam rem, vt mensuram. Tertius inter conceptum obiectiuum, seu rem vt apprehensam, & seipsam vt est in re quae est eadem res. Hic tertius respectus est rationis, duo priores, reales: dicitur enim ille tertius respectus esse rationis, quia est eiusdem ad seipsum, & quia conuenit rei vt cognita, seu apprehensa ad seipsam vt est in re, & in re vt apprehensa non potest dari nisi respectus rationis.

44 Et ex distinctione istarum relationum conciliantur diuersa loca D. Thom. Aliquando enim dicit quòd veritas enunciationis est accidens rationis, vt in *opusc. 48. cit.* quia ibi solum considerat relationem illam adaequationis, quae est inter conceptum obiectiuum, seu rem vt conceptam, & rem vt in se: & referens duas opiniones, alteram, quòd veritas est respectus inter conceptum obiectiuum, & rem in se; alteram, quòd est inter conceptum formalem, & rem in se, non determinauit ibi de his opinionibus, quia locus non erat, sed iuxta primam docuit esse respectum rationis, quia hic solum inuenitur inter conceptum obiectiuum, & rem in se. At verò in aliis locis explicauit veritatem penes relationem, quae est inter ipsum actum, seu conceptum formalem iudicij, & rem ipsam in se, quae relatio est principalis in veritate, quae in ipso iudicio inuenitur, vt *supra difficult. 1.* ex ipso D. Thom. ostendimus; licet inde conuequatur etiam talis adaequatio inter conceptum obiectiuum, & rem in se: Et talem relationem esse realem, & per fundamenta realia explicari, docet *q. 1. de verit. ar. 5.* nam inter cognitionem, & rem scibilem fundati relationem realem docet *ibi solut. ad 15.* & loquitur manifestè de relatione praedicamentali: *in solut. verò ad 2.* pro fundamento huius relationis, seu adaequationis veritatis, ponit D. Thom. ordinem cognitionis ad rem, quae per similitudinem suam cognitionem de se facit; & hoc fundamentum est sufficiens ad relationem realem, quia reale fundamentum est, dummodo terminum positiuum habeat: consequenter ergo relationem ipsam realem esse, non potest negare. Addo quòd ipse D. Thomas agnoscit mutationem propositionis de vera in falsam, esse propriam, & veram mutationem, qualis in Deum cadere non potest, vt patet *supra q. 14. ar. 15. & in hac q. 16. ar. 7. & q. 1. de verit. ar. 6.* ergo aliquid reale, saltem per modum relationis, importatur in veritate, aliàs mutatio propria, & vera non esset.

Fundamentum autem praedictae resolutionis ex eo sumitur, quia inter actum iudicij, & rem ad extra datur vera dependentia, non solum in ratione representationis, & cognitionis, sed etiam in ratione adaequationis, & veritatis: hoc enim quod est iudicium esse verum, est in quo maxime dependet cognitio à rebus, & in quo perficitur: ergo sufficiens fundamentum praebet ut relatio realis sit, si terminus non desit, quia ubi dependentia, & perfectio realis est, ibi fundamentum relationis realis est.

46 Conf. quia relatio mensurae, & mensurabilis, realis est, sed haec interuenit in veritate formali: ergo est relatio realis. Maior constat, quia relatio mensurae est vna ex speciebus relationis praedictae, ut constat ex diuisione Aristotelis, qua diuidit species relationis, *metaph.* & nos diximus *quaest. 17. Logica.* Constat autem quod in praedictamento relationis solum ponuntur relationes reales, cum sit genus entis realis. Minor prob. quia veritas consistit in adaequatione, & mensuratione intellectus ad rem: ex eo enim intellectus dicitur verus, quia conformatur, & adaequatur rebus in se, quod utique per aliquam mensurationem fit, & regulationem; & ita definitur veritas, quod est adaequatio intellectus ad rem; In hac autem mensuratione interueniunt extrema realia, scilicet ipse actus iudicij, seu conceptus internus, & res extra, si existat in se realiter, vel saltem in aliquo reali fundamento, causa, vel effectu, cui immediate adaequatur veritas, seu per quod probatur, & similiter fundamentum reale, scilicet ipsa dependentia actus ab obiecto extra, & assimilatio, seu inrendentia ad obiectum: haec enim omnia realia sunt, quia realiter inueniuntur in ipso actu interno, & in obiecto; ergo tam extrema, quam fundamenta sunt realia, & ipsa extrema sunt realiter distincta, scilicet actus intra intellectum, & obiectum ad extra: ergo relatio quae inde confurgit realis est; nec enim amplius requiritur ad realem relationem.

47 Ex eadem autem ratione constat quod relatio inter conceptum obiectiuum, & rem ipsam in se non est realis, quia non est distinctio inter ista extrema, sed est eadem res ut cognita, vel ut in se ipsa, inter quae solum est distinctio mediante apprehensione, seu esse cognito, super quod non potest fundari realis relatio.

48 Similiter veritas de re non existente, ut de re praeterita, aut futura, aut de connexionione essentiali potest habere pro termino reali, non rem ipsam in se, quae iam praeterit, sed in suis effectibus quos reliquit, & ratione quorum probatur, aut in speciebus sui quas relinquit in memoria, aut quae sunt in mente Angeli, vel in diuinis ideis: sed tamen haec relatio, ut diximus, non est ad ipsam veritatem in se, sed ad eius causas, effectus, fundamenta, aut probationes, quibus intellectui manifestatur veritas: ad ipsam enim veritatem in se non potest manere relatio realis, cum talis res non existat, sed hoc est ex defectu termini, non fundamenti relationis.

49 Et ex hoc intelligi potest Diu. Thom. cum dicit *quaest. 1. de verit. artic. 5. in corp.* quod in adaequatione, & commensuratione intellectus, & rei non requiritur quod vtrumque extremorum sit in actu; potest enim adaequari intellectus noster nunc his, quae in futurum erunt, & nunc non sunt. Et in *solut. ad 2.* dicit quod non ens extra animam non habet unde intellectui diuino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro, & sic quod aequetur intello-

clui, non est ex seipso, sed ex ipso intellectu, qui rationem non ens accipit in seipso: hoc autem proprie pertinet ad relationem rationis, quia haec resultat ex formatione per intellectum. Et idem docet de futuris, & praeteritis, quod de non ente in *solut. ad 6.* Sed Resp. quod D. Thom. loquitur de relatione, & adaequatione ad ipsam rem, & veritatem eius in se, non ad ipsam in alio, scilicet in causis, vel effectibus, aut aliis fundamentis veritatis, ad quae terminatur aliquando iudicium, & conceptus veritatis, non ad ipsam veritatem solum in se, ut diximus.

Ad fundamentum P. Vasq. iam satisfactum est *50* *difficultate 1.* ubi ostendimus veritatem formalem non versari inter conceptum obiectiuum, & rem in se ipsa, sed in conceptu formali, seu actu iudicij inueniri. Ad auctoritatem S. Thom. iam responsum est, quomodo loquatur in *illo opusculo 48* (si tamen eius est, nec enim est ex opusculis indubitatis) & quomodo in aliis locis.

Sed adhuc obieci ex Molin. Primò, quia saepe contingit propositionem esse veram veritate formali, & omnino eadem, & tamen obiectum non existere; eo autem non existente non datur relatio realis, quae terminum realem exigit. Secundò, quia aequè vera est propositio negatiua, atque affirmatiua, & tamen ad negationem non potest dari realis relatio, quia nihil est: ergo non consistit veritas formalis in relatione reali. Tertiò, quia relatio conformitatis, & adaequationis huius ex parte obiecti ad conceptum non est realis, cum obiectum se habeat ut mensura, quae non refertur realiter ad mensuratum, quia non est mutua relatio inter mensuratum, & mensuram: ergo neque ex parte conceptus erit relatio realis.

Resp. ad primum ex dictis. Primò quod non est inconueniens relationem veritatis realem non esse, sed deficere ex defectu termini, sicut aliae relationes reales deficiunt, si terminus deficit, sed ex vi sui fundamenti petit esse realem, dummodo tamen adsit terminus in re. Vel secundò dicitur quod manet aliquando realis relatio veritatis, etiam non existente ipsa re, quia non solum illi conformatur in se, & in sua existentia, sed in suis fundamentis, & causis, vel effectibus, quia potius abstrahit ab existentia rei, & illa fundamenta, vel causae sunt in rerum natura. Relatio tamen intellectus diuini ad suammet essentiam realis esse non potest, quia non sunt extrema distincta, nec ad creaturas, quia ad illas realiter non ordinatur.

Ad 2. Resp. quod in propositione negatiua, vel quae formatur de aliquo ente rationis, si relatio *53* veritatis respiciat ipsam negationem, & non esse in se, ut terminum cui conformatur, non erit realis relatio ex defectu termini, non quia veritas de se realem relationem non fundet, si adsit terminus realis, at verò si in propositione negatiua respiciatur fundamentum negationis, vel entis rationis, tanquam id cui formaliter conformatur veritas, sic relatio eius potest esse realis, quia formaliter respicit terminum realem. Videatur Diu. Thom. *q. 1. de verit. art. 5. ad 1.*

Ad 3. Resp. quod potius probat nostram sententiam: nam relatio mensurae, & mensurati non *54* est mutua: unde ex parte mensurati est realis, quia ibi est realis dependentia, ex parte verò mensurae non; In veritate autem formalis res mensurata est iudicium, seu conceptus, res verò extra est mensura.

QUARTA DIFFICULTAS.

An sit perfectior veritas formalis, quam transcendentalis?

55 Haec comparatio fit secundum praecisionem conceptu: constat enim quod transcendentalis veritas, etiam in formali includitur, quia ipsum iudicium, & relatio eius etiam entitas est, & consequenter veritatem transcendentalē habet, unde includendo ipsam non potest fieri comparatio cum ipsa, an sit perfectior. Sed difficultas currere debet secundum praecisionem, quatenus exprimus formalitatem veritatis intellectus, ut manifestatiua est, & veritatis transcendentalis, ut entitatiua perfectio est; & explicatur per ipsas diuersa numeratiua enim veritas est mensura per ideas diuinas, & mensurans nostrum intellectum, veritas autem formalis est manifestatio, & expressio mensurata per ipsas res, & inquirimus, quidnam ex his explicat maiorem perfectionem. Unde etiam constat quod si fiat comparatio veritatis entitatiuae creatae cum veritate formali, quae est in Deo, illa sine dubio excedit, & est mensura istius, sed debet fieri comparatio vtriusque intra eandem lineam, scilicet formalis veritatis creatae cum transcendentali creatae, & diuinae cum diuina.

56 Oritur autem ratio dubitandi, quia ex vna parte videtur esse perfectior veritas transcendentalis, quam formalis, eo quod illa est mensura, & fundamentum istius, mensura autem est perfectior mensurato, quia tantò mensuratum est perfectius, quantò suae mensurae conformius. Ex alia parte, veritas videtur per prius dici de veritate intellectus, & secundariò, ac per quandam analogiam de veritate rei, sicut sanum per prius dicitur de animali, & secundariò de herba, quo exemplo frequenter vtitur S. Thom. ad explicandam hanc rationem veritatis in intellectu, & in rebus, ut in *praesenti quaest. 16. art. 1. & 3. ad 1. art. 6 & quaest. 1. de verit. art. 2.* Et certe veritas transcendentalis non appellatur proprie, & formaliter veritas, sed causa, seu fundamentum veritatis, sicut herba non habet proprie, & formaliter sanitatem, sed causam eius: ergo stando in vi, & formalitate praecisa veritatis, principalius, & perfectius est veritas in intellectu, quam in rebus, imò in intellectu proprie, in rebus solum per analogiam, & denominationem.

57 Propter hoc diuisi sunt Auctores in hac parte. Quidam censent tam veritatē intellectus, quam rerū esse ens rationis, & ex hac parte aequales, ut P. Vasq. *hic disp. 77. c. 4.* sed tamen quoad denominationē, seu expressionē veri, censent primariò, & per se esse in intellectu, secundariò in rebus, & solum per quandam attributionem quia res in se non est formaliter vera, sed solum causa veritatis, aut falsitatis, quae in enunciatione inuenitur, ut etiam docuerat *disp. 76. c. 2.* & ita verū se habeat, sicut sanum: hoc enim dicitur de animali proprie, & formaliter, de herba denominatiue, sic verum formaliter, & proprie pertinet ad intellectum, denominatiue ad res quia cause sunt veritatis. Quae sententia etiam attribui solet Caieten. in *praesenti art. 6. §. Ad secundam*, qui sentit veritatem solum esse in intellectu, in rebus autem secundariò, sicut sanum in animali, & herba, & fauet D. Thom. *locis allegatis.*

58 Alij tenentes veritatem principalius & perfectius inueniri, ubi est conformitas passiuā rei cum suo principio, & per modum mensurati ad mensuram, conformitatem verò per modum mensurae, dicunt quod non est proprie veritas, sed veritas solum dicit conformitatem mensurati. Unde aliquando veritas

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

est proprius & principalis in intellectu, aliquando in rebus: nam in nostro intellectu speculatiuo qui sumit cognitionem à rebus, veritas est proprie, quia est ibi adaequatio, & conformitas ut passive mensurata à rebus; in intellectu verò pratico qui facit res, & est mensura illarum, non est veritas proprie, quia se habet ut mensura, non ut mensurata respectu illarum. At verò in rebus creatis respectu intellectus diuini, cui tanquam principio, & regulae conformantur, datur etiam veritas proprie, & formaliter, quia est veritas mensurata ab illis, non respectu intellectus creati quem mensurant.

Tertij denique distinguunt de eo à quo primo fit *59* denominatio, seu cui primo nomen imponitur, & de ipsa re, quae tali nomine significatur. Primo modo dicunt principalius veritatem conuenire intellectui, quia est nobis illa veritas notior, & primo sic nominata est. Secundo verò modo dicunt verum principaliter esse in rebus, quia ibi inuenitur passio entis, & fundamentum veritatis intellectus, sicut plura nomina primo sunt imposita ad significandas perfectiones creatas, & tamen ex parte rei significatae principalius sunt in Deo, quam in creaturis.

Nihilominus dico primò, si veritas consideretur *60* secundum se pro praecisa relatione conformitatis, & adaequationis, omnino consistit in indiuisibili, nec est principalius in vno, quam in alio, in intellectu, quam in rebus. Ratio est, quia sic veritas versatur pure inter esse, & non esse, inter quae non est inuenire medium, nec latitudinem magis, & minus, sicut etiam aliae relationes, ut aequalitatis, & adaequationis, non inueniuntur principalius in substantia, quam in accidente, licet illa principalioris entitatis sit, quia consistunt formaliter in indiuisibili: quidquid enim excedatur, vel diminuatur, iam non manet aequalitas. Quod ergo veritas sic consistat in indiuisibili, patet, quia veritas sumitur ex eo quod res est, vel non est; ita quod si non ita est, sicut affirmatur, hoc ipso definit veritas, & succedit falsitas: ergo veritas est conformitas, & adaequatio inter esse, & non esse, inter quae non datur latitudo: & sic omnis veritas ex hac parte consistit in indiuisibili, & consequenter non suscipit magis, & minus. In veritate quidem intellectus id constat, quia est affirmatio, vel negatio de eo quod res est, vel non est, atque adeò eius conformitas versatur inter esse, & non esse rei. Similiter veritas entitatiua est adaequatio indiuisibilis cum suo principio, seu idea, quia vel conformatur cum tali idea, vel non: si non conformatur, recedit ab illa, & incipit habere aliam ideam; si verò adaequatur illi, saltem quoad substantiam, & esse, hoc ipso habet veritatem illius: Et licet aliquid possit quantum ad apparentiam conformari vni ideae, & in proprietate, seu substantia alteri, tamen non potest duplici ideae conformari in proprietate, & substantia, sed tantum vni, quia tantum habet vnam essentiam. Unde sicut essentiae rerum consistunt in indiuisibili, ita & veritas entitatiua, falsitas autem ex eo contingit in rebus, quia in apparentia videntur vnum, & in proprietate sunt diuersa. Quare in substantia, & essentia res solum conformantur vni ideae, seu principio, si autem res conformantur illi, cessat proprietate, seu veritas, quae sumitur per ordinem ad tale principium, & ideo consistit in indiuisibili, scilicet in conformari, vel non conformari.

Dico 2. si attendamus ad fundamentum, seu firmitatem veritatis, & conditiones eius, potest admittere latitudinem, & principalius seu perfectius potest inueniri in vno, quam in alio. Et aliqua conditiones ex istis principalius inueniuntur in intellectu

E 2

alia

aliae principaliter in rebus: Et iuxta hoc sententiae relatae conciliantur inter se, & ex omnibus illis resultat resolutio. Haec conclusio constabit, enumerando istas conditiones, seu respectus, & formalitates veritatis. Et primum considerari potest ratio firmitatis, seu immutabilitatis, & certitudinis. Secundò, quod sit passio entis discernens ens verum ab ente ficto. Tertiò, quod sit obiectum intellectus. Quarto, quod sit asserta, & manifestata veritas. Quintò, quod habeat rationem mensurae, vel mensurati. Sexiò, ipsa denominatio, seu potius nominatio veri, ubi praecipue inueniatur, an in veritate intellectus, vel rei.

62 Circa istas conditiones discurrendo, quod attinet ad primam, constat manifestè quod firmitas, seu immutabilitas veritatis principaliter inuenitur in intellectu diuino, ex cuius ideis derivatur ad creaturas; participatiue autem prius & principaliter inuenitur in rebus, quàm in intellectu, quia totum fundamentum certitudinis, & firmitatis intellectus ipse sumit à rebus: ipsa autem certitudo formalis, id est ut certificans nos, seu ut asserta, & manifestata in nobis, primariò, & per se inuenitur in intellectu, ut statim dicemus. Secunda, & tertia conditio veritatis principaliter, & per se inueniuntur in rebus: nam esse passionem entis transcendentaliter conuenit ipsi entitatiue veritati. Similiter esse obiectum intellectus principaliter conuenit ipsi enti: intellectus enim non est obiectum sui, nisi in quantum ens quoddam est. Quarta conditio primò, & per se inuenitur in intellectu, quia veritas ut manifestans se nobis, & certificans nos, non est nisi intra intellectum, ubi est manifestatio, & apprehensio, seu assertio veritatis; Et talis veritas dicitur formalis formalitate scilicet manifestationis, & certitudinis. Et secundum hanc rationem veritas sic sumpta non inuenitur in rebus, nisi denominatiue, & analogice, licet veritas transcendentalis & obiectiua proprie inueniatur in rebus. Quinta conditio sic distribuitur, quod veritas in ratione mensurae inuenitur principaliter in intellectu diuino, quia est principium, & mensura omnium: in rebus autem inuenitur veritas ut mensurata per conformitatem, & ordinem ad intellectum diuinum, ut mensurans autem per ordinem ad intellectum creatum, quia intellectus ex conformitate ad res desumit suam veritatem: & tamen, ut aduertit sanctus Thomas, *quasi. 1. de verit. artic. 2.* in rebus prior, & principaliter est ordo mensurati ad intellectum diuinum, quàm mensurantis ad intellectum creatum, quia prius est id quod participamus à Deo, quàm quod communicamus aliis: In ipso autem intellectu creato inuenitur veritas per modum mensurati, quantum ad intellectum speculatiuum, quia sic dependet ab obiecto, ut mensurante, & mouente. Inuenitur autem per modum mensurae in intellectu practico, quia sic regulat, & determinat res quas facit. Sexta denique conditio videtur per prius inueniri in veritate intellectus, quàm rei, quia nomen veritatis, seu denominatio ipsius prius videtur imposita veritati intellectus, eo quod veritas ibi est nobis notior, ubi magis resplendet eius manifestatio, & certificatio quoad nos, quod sit in intellectu, sicut è contrà nomen boni magis impositum est bonitati rerum, quàm voluntatis, eo quod perfectio in qua fundatur ratio boni magis consummatur in apprehensione, & possessione rei, quam appetimus, quàm in ipso actu appetendi.

63 Ex his autem omnibus elicimus, quod simpliciter loquendo veritas creata perfectius inuenitur in rebus, quàm in intellectu, quia ibi inuenitur

permanentius, & actualius, & participatio veritatis à Deo immediatius descendit ad res, inde verò communicatur cognitioni intellectus, quia habet pro fundamento, & obiecto mouente ipsam veritatem entitatiuam rei. Et licet intellectus, quia entitas spiritalis est, sit perfectior multis veritatibus rerum ad extrà, tamen hoc ipsum conuenit illi ratione veritatis suae transcendentalis, quae sequitur ad entitatem illius spiritalis, sicut etiam inter ipsas res quaedam sunt perfectiores aliis in entitate, & veritate.

Ad rationem dub. à principio pro ea parte quae tangit veritatem transcendentalem, iam responsum est. Pro ea autem parte qua intendit probare de veritate iudicij, quod sit principalior; Resp. quod quando Diuus Thomas, Caieranus & alij Auctores docent veritatem esse primariò in intellectu, & secundariò in rebus, loquuntur de veritate formali, prout est veritas manifestans, & certificans nos, aut manifestata, & expressa; sic enim proprie, & formaliter solum inuenitur in intellectu: in rebus enim non inuenitur manifestatio, & expressio veritatis, sed solum obiectum, fundamentum, & causa illius. Hoc tamen non obstante veritas transcendentalis proprie, & formaliter est in rebus, neque est negandum quod cum omni proprietate sit appellanda veritas, tum quia sic communiter appellatur à sapientibus, qui dicunt veritatem esse passionem entis, & conuertit, sed identificari cum illo: tum quia per hanc veritatem distinguitur ens verum ab ente ficto, quod anteuertit omnem existimationem nostram, nec dicitur tale per ordinem ad nostram cognitionem, verbi gratia, verum autem non dicitur talè per ordinem ad existimationem humanam, sed quia in se tale est. Vnde Diuus Thomas *quasi. 2. de verit. artic. 2.* dicit quod *res dicitur vera, & per ordinem ad intellectum diuinum, in quantum implet id quod Deus ordinat de illa, & per ordinem ad intellectum humanum, in quantum nata est facere veram estimationem sui, & prima ratio per prius inest ei, quàm secunda.*

Vnde soluitur fundamentum Valsq. *suprà* allatum. 65 Nam quod veritas non sit ens rationis tantum, iam *suprà* satis ostensum est, quod verò res non dicantur veræ, solum quia sunt causa veritatis in intellectu, loquendo de veritate entitatiua, apertè sanctus Thomas dicit *citatis verbis*, dum inquit *res esse veras per ordinem ad intellectum diuinum, & per ordinem ad intellectum creatum, sed quod prima ratio prius inest.* Et tamen Valsquez *disputatione 77. capite 4.* dicit res non dici veras, nisi in quantum sunt causa veritatis in intellectu nostro, non in quantum conformes diuino: quod est expressè contra verba citata Diu. Thom. Et tora hallucinatio Valsquez in eo est, quia quando dicunt Auctores veritatem esse analogicè in intellectu, & in rebus, sicut sanitas in animali, & in herba, id accepit de omni veritate absolute, non autem de sola veritate formali, ut accipiunt Auctores, quid id dicunt, cum tamen veritas transcendentalis proprie sit in rebus, & de hac procedit quaestio, an sit perfectior quàm veritas intellectus.

Sed adhuc obicit Valsq. *ubi supra*, nam res non dicuntur falsæ per aliquid sibi intrinsecum, nec per ordinem ad ideam diuinam, sed praecise per ordinem ad intellectum nostrum: ergo etiam per ordinem ad illum praecise dicuntur res veræ. Consequentia patet, quia contrarium eadem est ratio: ergo sicut falsitas nõ conuenit rebus, nisi per ordinem ad intellectum nostrum, similiter nec veritas. Antecedens autem constat, *ex art. praeced. ubi ostendimus, nihil*

nihil dici falsum in sua entitate, nec in ordine ad ideas diuinas, sed in ordine ad intellectum nostrum.

67 Resp. iam in eodem art. praecedenti nos dixisse quod falsum non inuenitur in rebus, nisi per ordinem ad intellectum nostrum, nec contrariatur vero secundum omnem respectum, & rationem quam dicit, sed solum secundum vnum respectum, quem dicit veritas ad nostrum intellectum; duos enim respectus includit, vt Diu. Thom. dicit *in verbis supra citatis*, alterum ad intellectum diuinum, cuius ideae confortatur, & à qua regulatur in suo proprio esse; alterum ad intellectum nostrum quem mouet ad veram notitiam sui, non potest falsitas contrariari vero quantum ad primum respectum, sed solum quantum ad secundum propter apparentiam aliquam, qua potest nostrum intellectum decipere. Et ideo solum in respectu ad intellectum nostrum potest dari falsitas, seu fallentia, non per respectum ad ideam diuinam, quae infallibilis est in adaequatione ad suum ideatum, nec per respectum ad ipsam entitatem in se, quia verum est passio entis conueniens vnique secundum suam proprietatem, & essentiam: nulla autem res est falsa in essentia sua, quia essentiae rerum immutabiles sunt. Quare ad argumentum negatur consequent. quia falsitas, vt dictum est, non contrariatur vero adaequate, & ex omni parte, sed solum prout fundat respectum ad intellectum nostrum.

68 Ad fundamentum secundae sententiae, quae est Caieran. dicitur quod sensus Diu. Thom. quando docet quod veritas est prius in intellectu, quàm in rebus, est duplex. Primus, quod loquitur de intellectu diuino: sic enim Diuus Thomas se explicat *in hac quaestione, artic. 6.* ubi inquit; *Dicitur est autem quod veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum diuinum.* Secundus est, quod si intelligatur de intellectu creato, dicitur ibi esse per prius veritas, loquendo de veritate formali: haec enim intra intellectum per se inuenitur, quia ibi est veritas ut manifestata, & ut manifestans, quae dicitur veritas formalis. In rebus autem est veritas transcendentalis, quae est obiectum & fundamentum illius.

69 Ad fundamentum 3. sententiae, Resp. quod ad veritatem non solum pertinet ratio mensurati, sed etiam ratio mensurantis, & deriuantis ex se alias veritates, sicut patet de veritate diuina, quae propriissime est veritas, imò & summa veritas, & mensurat alias veritates, & similiter veritas artis respectu artefacti. Vnde non repugnat secundum has considerations per prius esse veritatem in intellectu, vel in rebus secundum diuersas rationes mensurae, vel mensurati.

70 Ad vltimam sententiam patet ex dictis de impositione huius nominis veritas, cui primò facta est, & vnde incepit talis denominatio.

ARTICVLVS III.

Verum veritas inueniatur solum in compositione, & diuisione, & quomodo sit obiectum intellectus?

Tria in hoc articulo tractabimus. Primò, quomodo veritati conueniat esse obiectum intellectus. Secundò, quomodo veritas formalis inueniatur in compositione intellectus. Tertiò denique, an in actu iudicij, & in ipsa enunciatione inueniatur veritas.

Iou. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

tas per coniunctionem diuersorum actuum, vel per modum vnus actus simplicis.

Verum est obiectum intellectus.

Loquimur de veritate entitatiua, seu transcendentali, nam veritas formalis pertinet ad ipsam cognitionem intellectus, non ad obiectum eius, nisi per reflexionem, sed loquimur de veritate, quae directè percipitur ab ipsa cognitione intellectus, & haec est veritas entitatiua; & de hac inquirimus quomodo sit obiectum intellectus, an tanquam res obiecta, an tanquam ratio formalis, an verò tanquam conditio requisita vt aliquid sit obiectum intellectus.

In qua re P. Valsquez sentit, verum non esse obiectum adaequatum intellectus, quod duobus modis explicat. Primò, *disputatione 76. capite 2. numero 9.* quia scilicet intellectus versatur circa verum, vel quod apparet verum per assensum; circa falsum verò per dissentium; & sic veritas non est adaequatum obiectum, quia non comprehendit tam assensum, quàm dissentium. Secundò, id explicat *disputat. 77. capite 5. numero 14.* quia videlicet veritas non est formalis ratio obiecti intellectus, sicut bonitas voluntatis, sed est conditio consequens, seu denominatio proueniens ex respectu extrinseco ad ipsum intellectum, sicut etiam denominatio intelligibilitatis: sed hac ratione etiam falsitas potest assignari vt conditio obiecti intellectus, licet non ita latè patens sicut veritas, nec tanquam perficiens ipsum.

Dicendum nihilominus est, solam veritatem pertinere ad obiectum intellectus, non falsitatem, sed ad defectum obiecti intellectus. Ipsa autem veritas sumpta formaliter pro relatione qua comparatur ad intellectum nostrum, non est obiectum intellectus per modum rei, neque per modum rationis formalis obiectiuae, sed per modum conditionis, seu denominationis necessariò consequentiae.

Prima pars huius conclusionis sumitur ex Diuo Thoma. *in presenti articulo 3.* ad ubi inquit quod *cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, si intelligatur sic, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis, sic loquutio habet veritatem.* Ergo sentit Diuus Thomas quod siue ratione veri, vt consequenti nullum ens habet rationem apprehensibilem ab intellectu: ergo neque obiecti, quia illud est obiectum quod est apprehensibile. Nusquam autem dixit Diuus Thomas, quod ens non apprehenditur nisi consequatur ratio falsi aut disunctiue ratio veri, vel falsi, sed solum ratio veri. Et rectè hoc dixit, quia non est obiectum intellectus eius prout falsificabile, sed prout verificabile: falsum enim est defectus intellectus, proprium autem obiectum alicuius potentiae, siue adaequatum, siue inadaequatum non est à quo habet defectum, sed perfectionem siue adaequatam, siue inadaequatam, & partialem, quia illud est obiectum proprium ad quod proprie ordinatur potentia, non ordinatur autem ad suum defectum, sed ad suam perfectionem: si ergo falsitas est defectus intellectus per se, non ordinatur ad illam: ergo non est obiectum eius, neque partiale, & inadaequatum, neque totale, sed ab illo deficit tanquam ab opposito sui obiecti. Si autem est oppositum obiecti proprii, & per se intellectus: ergo non potest esse obiectum, etiam partiale illius.

Et conf. quia omne ens, & omne obiectum intellectus

tellectus adaequatè sumptum habet veritatem transcendentem per quam conformatur ideae diuinæ, & mouere potest intellectum creatum ad propriam & veram sui notitiam. Quòd autem moueat ad falsam, & alienam est ex aliquo defectu, vel sui, vel intellectus, vel sensuum, quibus mediantibus intellectus accipit cognitionem, & solet extraneari per illos à propria veritatis cognitione: ergo in tantum induit rationem obiecti intellectus per se, in quantum fundat veritatem, seu propriam cognitionem sui; in quantum verò deficit à ratione obiecti, deuiat ad falsitatem, ergo falsitas nullo modo pertinet ad rationem obiecti, neque adaequatè, neque inadaquatè, sed ad defectum obiecti, sicut etiam malum non est per se obiectum appetitus, sed defectus appetibilis, & solum est refugibile ab appetitu; si autem appetitur, solum est sub aliqua ratione boni apparentis, quam induit.

6 Secunda pars conclusionis sumitur ex D. Thom. in presenti art. 3. ad 3. tum in verbis supra cit. ubi inquit, quòd ratio veri consequitur apprehensionem entis; tum in his quæ subdit; quòd si dicatur quòd ens non potest apprehendi nisi apprehendatur ratio veri, falsum est, sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens, non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed amen potest intelligi ens, et si non intelligatur eius intelligibilitas; & similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum. Ita D. Thomas sentit: ergo quòd ratio veri in ente non habet rationem obiecti, tanquam res intellecta, sed sicut respectus, seu ratio consequuta, sicut intelligibilitas non est res intellecta & obiecta intellectui, licet ens non sit obiectum nisi sit intelligibile, & obiectum visus est visibile, nò tamen visibilitas ipsa est res quæ videtur, sed visibilitas, & intelligibilitas & veritas sunt respectus quos obiecta ipsa fundant ad potentias, quæ versantur circa talia obiecta; vnde supponunt, non constituunt obiectum ipsum. Videtur etiam Caiet. dicto art. 3. & alij Comment. D. Th. ibi. Fundamentum autem est, quia veritas, vt dictum est, formaliter dicit mensurationem, & adaequationem rei cum intellectu, siue cum nostro quem mouet, siue cum diuino, à quo derivatur: ergo non potest ipsa ratio, & formalitas veri esse obiectum intellectus, sed id quod fundat talem rationem veri, & præsupponitur illi. Consequenter, quia hæc adaequatio, & mensuratio est intra intellectum, & eius obiectum; illi enim commensuratur, & adaequatur intellectus; ergo obiectum intellectus non est ipsa adaequatio, sed illud extremum ad quod ista adaequatio terminatur, vel quod fundat illam, quia inter ipsum, & intellectum versatur ista adaequatio, & sic verum fundamentale, & ex parte rei se tenens est id in quod intellectus tendit, & cui adaequatur, & consequenter illud erit obiectum eius, non autem ipsa formalis adaequatio, & commensuratio, quæ est ratio veri.

7 Quòd autem ratio veri non sit formale obiectum, neque ratio formalis obiecti intellectus, probatur tum quia formale, obiectum intellectus constituitur per immaterialitatem qua redditur obiectum spiritualiter cognoscibile, & apprehensibile, non autem per id solum quod pertinet ad compositionem, & diuisionem, seu ad iudicium, sicut veritas, quæ in solo iudicio inuenitur; tum quia ratio formalis obiecti dicitur illa quæ est ratio motiua, & perfectiua intellectus, seu propria forma qua obiectum habet mouere, & perficere potentiam, vel actum. Constat autem quòd prius est quòd mouens habeat formam, & vim mouendi proportionatam mobili, deinde quòd inter ipsa resultet adaequatio, & regulatio, eo

quòd regulatio fundatur inter res habentes inter se proportionem, per quam inter se aquantur, seu regulentur: ergo formalis ratio constitutiua obiecti in ratione mouentis, & perficientis potentiam antecedit, & fundat ipsam regulationem, & commensurationem, quæ est formaliter ratio veritatis.

Ad fundamentum supra insinuatum ex P. Vasq. 8 quia scilicet intellectus etiam versatur circa falsum, & ita non potest verum esse adaequatum eius obiectum. Resp. ex dictis quòd intellectus versatur circa falsum dissentiendo, & refugiendo tanquam ab aliquo sibi opposito; vnde non fertur in illud sicut in obiectum, sed potius reicitur tanquam deficiens à ratione obiecti, & oppositum illi. Quòd autem deficit, & opponitur ratione obiecti, quomodo potest dici obiectum, etiam inadaquatè, & partialiter? sicut quia oculus refugit tenebras vt oppositas rationi formali sui obiecti, quæ est lux, non potest dici quòd tenebræ sunt obiectum partiale visus: ergo neque quòd falsum sit obiectum partiale intellectus, aut malum voluntatis, licet refugiat illa, imò quia refugit illa, obiectum non sunt. Quòd si intellectus tendat in falsum per deceptionem, tanquam si esset verum, aut per reflexionem iudicans aliquid esse falsum, hoc totum sub ratione veri accipit intellectus & per assensum, non dissentiendo, & refugiendo ab illo vt ab opposito sui obiecti.

Instabis ex D. Thom. qui in hac quaest. art. 4. comparat verum bono, dicens quòd sicut bonum est id in quod tendit appetitus; ita verum nominat id in quod tendit intellectus: ergo sentit quòd verum est formale obiectum intellectus, sicut bonum appetitus; & art. 2. docet quòd perfectio intellectus est verum vt cognitum, & sic sentit quòd proprium obiectum intellectus est verum formaliter vt in cognitione, & non solum res illa quæ fundat hanc veritatem. Vnde communiter dici solet quòd verum est obiectum intellectus, & veritas definitur quòd est rectitudo sola mente perceptibilis, & ens in quantum verum dicit ordinem ad intellectum, non in quantum ens, aliàs ratio veri non adderet supra ens ordinem ad intellectum, si ante ipsam rationem veri esset obiectum intellectus: nam hoc ipso haberet ordinem ad intellectum in ratione obiecti.

Resp. quòd intellectus dicitur respicere verum, sicut appetitus bonum, sumendo verum non pro ipsa formali adaequatione ad iudicium, sed pro eius fundamento; & præsupposito, quatenus immateriali & spirituali modo potest mouere intellectum, non quatenus solum formaliter est adaequabile eius iudicio: in hoc enim consistit veritas: bonum autem non consistit in regulatione cum iudicio appetitus, sed in ipsamet appetibilitate, seu perfectione rei vt finalizante, seu mouente appetitum, & ideo ad rationem obiecti appetibilis pertinet formaliter. Ad id verò quòd dicit D. Th. art. 2. Resp. quòd aliud est quòd veritas cognita sit perfectio intellectus, aliud quòd sit ratio formalis obiecti intellectus: pertinet enim ad perfectionem intellectus non solum rem ipsam, quæ vera est, attingere, sed etiam veritatem ipsam, id est comparisonem, & adaequationem eius, in quo formaliter veritas consistit; & quando comparatio ista non cognoscitur, veritas perfectè non attingitur: cognoscere autem comparisonem, & comparatiuè res attingere, perfectio intellectus est: hoc enim non conuenit aliis potentiis, non tamen hoc eius obiectum formale est, quia etiam sine comparatione potest intellectus cognoscere. Vnde cum dicitur quòd verum est obiectum intellectus, intelligitur de vero fundamentali, & non solum de formali, hæc enim solum per iudicium intellectus attingi potest, vt statim dicemus: & quia solus intellectus comparationem

tionem istam veritatis potest cognoscere, idè dicitur quòd est rectitudo sola mente perceptibilis. Quòd autem dicitur quòd ens antecedit ad verum non dicit ordinem ad intellectum: Resp. quòd non dicit ordinem ad intellectum per modum adaequationis, quod formaliter importat ratio veri, bene tamen per modum obiecti, seu fundamenti huius adaequationis,

Veritas formalis solum est in compositione, & diuisione.

11 Supponimus ex tribus actibus intellectus secundum, qui vocatur cõpositio, & diuio, duos actus habere, seu formare, vnum qui apprehendit, seu format propositionem, alterum qui iudicat; & primum vocatur enunciatio apprehensiuæ, secundus iudiciu. Dicitur autem vterque pertinere ad compositionem, & diuisionem, quia vterque actus non fit solum per simplicem terminum, sed per aliquam vniõnem, seu copulam, & verbum quod vel ipsa extrema coniungit, vel super ipsa coniuncta cadit iudicando, vt cum per iudicium dico, ita est, vel non est. Et cogimur istos duos actus distinguere, quia prius est propositionem formari ex subiecto, & prædicato, & cum apprehendo hominem esse album, & postea iudicare, an ita sit, vel non sit in re. Vnde enunciatio solum attendit ad coniunctionem extremorum; iudicium verò ad conuenientiam, & conformitatem eorum cum eo quod est in re. Præsertim autem hoc apparet, quia sapè formatur enunciatio, & suspenditur iudicium, vt quando caremus ratione sufficienti ad iudicandum, vt cum nobis repræsentatur hunc hominem esse furem, illam feminam esse adulteram, & tamen non audemus iudicare.

Nec potest dici vt significant P. Suar. disp. 8. met. 12. 4. & Vasq. hic disp. 75. c. 4. in fine) quod ibi per modum quæstionis, & interrogationis repræsentatur nobis illa compositio ante iudicium, non per modum enunciationis: vel si ibi coniunguntur extrema enunciatiuè, non coniunguntur conceptus vltimati rerum, sed non vltimati vocum. Nam contra primum est, quia multoties nobis repræsentatur illa compositio absolute, v.g. iste homo est fur, & non per modum dubitationis, vel interrogationis, vt cum sit fur; & tamen posita illa absolute repræsentatione suspendimus iudicium: ergo ante iudicium repræsentatur absolute compositio extremorum, quæ non est aliud, quàm enunciatio, cum coniungat extrema per copulam.

13 Contra secundum autem est, quia in illa repræsentatione, iste homo est fur, non repræsentatur nobis ipsa significatio, vel idioma hominis, vel furri, sed res quæ est homo, & quæ est furum. Quòd si sola vox, vel significatio repræsentaretur, non esset ratio cui suspenderemus iudicium: nam quòd vox homo significet hominem, & vox furum significet furari, nulla est dubitatio, sed totalis certitudo: idè ergo suspendimus iudicium, quia res ipse nobis repræsentatur, non voces. Hoc supposito duo oportet discutere in præsentia.

Primum, an veritas solum inueniatur in compositione, & diuisione, non verò in simplici apprehensione, vel sensu. Secundum, an in solo actu iudicandi, vel etiam in ipsa enunciatione inueniatur veritas.

Circa primum, non desunt qui existimant etiam in simplici apprehensione inueniri veritatem, & non in sola compositione, & diuisione, quæ opinio attribuitur Ferrar. 1. cont. gent. c. 59. & 60. Capreo. in 1. disp. 19. q. 3. art. 1. concl. 3. S. oncin. 6. met. q. 17. & aliis. Et fundamentum constat, tum auctoritate, tum ratione. Auctoritas est Arist. 3. de anima, cap. 6. lect. 11. apud

D. Thom. ubi dicit quòd intellectus, non omnibus, sed qui est ipsius quid est, ad formam accommodat, est verus, & non quippiam de quopiam, sed vt visio proprii ipsius est vera. Super quæ verba inquit D. Thom. Veritas, & falsitas, consistit in quadam adaequatione, vel comparatione vnus ad aliud, quæ quidem est in compositione, & diuisione intellectus, non autem in intelligibili incomplexo. Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum, neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verum est, in quantum adaequatur rei intellectæ. Et ideo subdit, quòd intellectus qui est ipsius quid est, scilicet, secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, & non secundum quod intelligit aliquid de aliquo. Et huius rationem assignat, quia quòd quid est, est primum obiectum intellectus, vnde sicut visus nunquam decipitur in proprio obiecto, ita nec intellectus in cognoscendo quòd quid est. Ergo sentit Arist. Et D. Thom. quòd etiam in cognitione simplici quidditatis datur veritas, & non falsitas. Similiter in 9. met. text. 22. lect. 11. apud D. Thom. docet, quòd in simplicibus attingere, & dicere verum est, non attingere verò est ignorare. Vbi D. Tho. inquit quòd attingere mente id ipsum simplex, scilicet, vt apprehendatur quòd quid est verum, quòd est in simplicibus.

Ratio verò est quia veritas est adaequatio intellectus cum re, hæc autem non alio modo fit, quàm per representationem conceptus cum re repræsentata. Hoc autem etiam inuenitur in simplici apprehensione, quia repræsentat obiectum suum, & conformatur, vel non conformatur illi, nec alio modo inuenitur in ipsa compositione veritas, quàm per adaequationem representationis. Quòd si dicatur in compositione non solum repræsentari obiectum, seu etiam discerni vnum alio, & ab attribui, seu coniungi vnum cum alio. Contrà est, quia etiam simplex apprehensio discernit vnum ab alio, quia aliter definit quidditatem hominis, quàm equi, & in ipsa definitione coniungit vnum alteri, v. g. dicendo animal rationale, animal hinnibile. Cur ergo discernit, & compositio, seu coniunctio in simplici apprehensione non sufficit ad veritatem, & sufficit in cõpositione, & iudicio? aut quid addit modus repræsentandi in iudicio, quàm in simplici apprehensione, vt in illo potius dicatur esse veritas?

Quòd confert magna difficultate explicandi quomodo specialiter veritas reperitur in cõpositione, & non in simplici apprehensione præter adaequationem representationis. Nam quidam dicunt specialiter reperiri in compositione, quia ibi solum potest esse falsitas, quæ est contraria veritati in simplici autem apprehensione falsitas esse non potest, sed sola veritas. Hoc tamen non est negare veritatem in simplici apprehensione, sed potius ita perfectè in ea ponere quòd non est capax sui oppositi, sicut anima Christi verè habuit virtutes, licet non sit capax vitij. Alij dicunt veritatem specialiter esse in compositione, quia per illud solum dicimus nos sentire verè de rebus, vel falli. Sed hoc est explicare rem istam præ effectum quem facit in nobis, de quo redit eadem difficultas quis sit ille modus, & specialis ratio per quam reddimur verè, vel falsò sentientes quòd non inueniatur in simplici apprehensione: si enim in illa est veritas, per illam reddimur verè sentientes. Alij dicunt in simplici apprehensione esse veritatem simplicem, in composita verò compositam. Sed hoc est succurrere difficultati, quia si veritas simplex est veritas formalis, de qua in præsentia loquimur, iam fatemur dari in simplici apprehensione: si non est, restat tota difficultas, quo modo sola veritas composita, quæ est formalis veritas inueniatur in sola compositione speciali modo. Nec minori difficultate caret sententia D. Thom. vt mox videbimus.

Nihilominus sententia Arist. & D. Thom. est in sola compositione, & diuisione propriè reperiri veritatem, & falsitatem. Arist. id affirmat *1. peri her. cap. 1.* vbi dicit quod *verum, & falsum in compositione, diuisioneque consistit.* vbi D. Thom. *lect. 3.* inquit quod *in hac secunda operatione intellectus, id est componentis, & diuidentis dicit Arist. quod inuenitur veritas, & falsitas, relinquens quod in prima operatione non inuenitur.* Et *cap. 3. eiusdem lib.* dicit Arist. quod *enunciatio oratio est in qua est verum, vel falsum.* Super quæ verba iterum dicit D. Th. quod *duæ sunt operationes intellectus, in quarum in una non inuenitur veritas, aut falsitas, in alia autem inuenitur verum, aut falsum, & idè orationem enunciativam definit, ex significatione veri, vel falsi.* Item in *6. met. text. 8.* expressè dicit Philolop. quod *verum & falsum non est in rebus, sed in mente: circa simplicia verò, & quid est, nec etiam in mente: vbi etiam videndus est D. Thom. lect. 4. & 9. met. lect. 1. 1. & 3. de anima textu 26. lect. 1. 1.* vbi totum hoc disputat D. Thom. & resoluit quod in sola compositione, & diuisione reperitur veritas, & soluit fundamenta opposita. Videndus est etiam D. Th. in *presenti art. 2. & q. 1. de veritate. 3. & 1. cont. gent. cap. 59.* vbi perpetuè docet quod veritas solum est in intellectu componente, & diuidente. Et communiter sequuntur hoc Thomistæ, viderique potest Caiet. in *presenti art. 2.*

17 In his autem locis perpetuè D. Thom. vitur illa ratione quæ sibi efficax visa est, quia solum intellectus componens, & diuidens cognoscit adæquationem vnius ad alterum, quod non facit sensus, vel simplex apprehensio, & idè ibi solum est veritas formalis, vbi ista adæquatio in qua veritas consistit, est obiectum cognitum ab ipsa. Ex qua ratione datur occasio ad intelligendum quod D. Thom. requirit cognitionem reflexam, scilicet, quæ cognoscat ipsam conformitatem inter intellectum, & rem, vt dicatur in ea esse veritas. Quod insinuat *6. met. lect. 4. citata,* dum inquit, quod in sola secunda operatione est veritas, & falsitas secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectæ, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo, & iudicando ipsam.

18 Cæterum S. Thom. seipsum explicauit *1. peri her. lect. 3.* & consonat ei valdè explicatio Caiet. in *presenti art. 2.* vbi explicans quomodo sensus non possit cognoscere veritatem, quia non apprehendit habitudinem conformitatis, quam tamen potest cognoscere intellectus, subdit quod *cognoscere prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re, vel non esse quod est componere, & diuidere, & idè intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo, & diuidendo per suum iudicium.* Hoc autem Caiet. citato loco explicauit, dicendo quod conformitas ista potest cognosci dupliciter, scilicet in actu signato, & in actu exercito. In actu signato nihil aliud est quam cognitionem terminari ad relationem ipsam conformitatis secundum se. Cognoscere in actu exercito, est cognoscere res ipsas vt conformes, seu coniunctionem prædicati cum subiecto in enunciatione factam conformem esse ei quod versatur in re, quod non potest fieri, nisi per aliquam cognitionem complexam, quæ coniungit prædicatum subiecto, seu de ipsa coniunctione iudicat. Et in hoc videtur aliquo modo interuenire cognitio reflexa, quatenus iudicium supponit coniunctionem extremorū, & super ipsam enunciationem cadit. Sed re vera non est nisi iudicium directū habens pro materia ipsa extrema composita, & coniuncta in enunciatione, idèque D. Th. dixit nuper citato loco, quod *cognoscere prædictam conformitatis habitudinem, nihil aliud est quam iudicare rem ita esse.*

Sed propriè non est reflexio, quia iudicium non redit super ipsum intelligere, seu entitatem enunciationis, sed cadit super extrema representata in ea; Et ita dixit D. Thom. *1. cont. gent. cap. 59.* quod *non exigitur ad veritatem intellectus, vt ipsum intelligere adæquetur rei, cum res interdum sit materialis; intelligere verò immateriale, sed illud quod intellectus intelligendo dicit, & cognoscit, oportet esse rei aquatum, scilicet vt ita in re sit, sicut intellectus dicit.* Non ergo iudicium est reflexio super immaterialitatem, & entitatem conceptus, sed super representatum in enunciatione. Et de hoc loquitur D. Th. in *6. met. citato.*

19 Ex his ergo explicatur ratio D. Thom. in hunc modum. Cum enim veritas formalis importet quandam mensurationem, & regulationem intellectus ad rem, dupliciter possumus vti hac mensura, & attingere illam. Primò, absolutè illam in se videndo; aut tangendo, sicut cum in manu sumimus vlnam, vel pondus, aut videmus illud. Secundò, applicando ad mensuratum, & exercendo mensurationem ipsam. Et primo modo videtur, res quæ est mensura, sed nondum fit mensuratio, sicut secundo modo. Sic ergo in intellectu duplex illa operatio prima, & secunda videt, & tangit veritatem, quæ est mensura. Prima quidem quæ est simplex apprehensio, videndo rem quæ est vera, & ipsam veritatem rei quæ est mensura. Secunda autem operatio applicat ipsam mensuram, & exercet mensurationem comparando, & coniungendo vnum alteri, quod est componere, vel diuidere. Optimè ergo probat S. Th. veritatem solum esse in secunda operatione, quia ibi solum est veritas vt cognita, seu vt in cognoscendo, non quidem vt cognita quidditatiuè, id est cognoscendo quid sit veritas: hoc enim pertinet ad primam operationem, quæ cognoscit quidditates rerum, sed est cognita mensuratiuè, seu applicatiuè exercendo ipsam mensurationem, & in ipso exercitio discernendo, & manifestando veritatem: sicut qui videt aliquam mensuram, aut tenet manu sua, vt g. vlnam, sed nondum applicat, non dicitur mensurare, nec in exercitio cognoscere mensuram. Constat autem quod per simplicem apprehensionem, licet res ipsa quæ vera est, & veritas eius apprehendatur, & teneatur cum adæquatione representationis, non tamen applicat istam mensuram, quia non coniungit vnum alteri, nec discernit conuenientiam vnius termini cum alio, aut prædicati cum subiecto, vel disconuenientiam eius: hoc enim pertinet ad secundam: omnis autem mensuratio fit per applicationem, & compositionem mensuræ ad mensuratum, talem quod possit per ipsam discerni conuenientiam, aut disconuenientiam, æqualitatem, vel inæqualitatem mensuræ cum mensurato. Vnde licet in prima operatione non solum deur terminus simplex, sed etiam compositus, vt homo albus, animal rationale, tamen ista coniunctio terminorum sit simpliciter modo ad iudicando vnum terminum alteri, non discretiue cognoscendo conuenientiam, aut disconuenientiam, adæquationem, vel inadæquationem prædicati cum subiecto, quia cum audio hunc terminum homo, vel homo albus, adhuc nõ certificor quid illi conueniat, vel non conueniat, vel an ille terminus albus habeat adæquationem, & conuenientiam cum homine, vel non. Ergo licet simplex apprehensio veritatem ipsam attingat cognoscendo id quod in se est verum, seu mensuram ipsam veritatis, non tamen applicat, & in exercitio ipsam mensurationem, & regulationem facit, quia non comparat, neque componit discernendo conuenientiam vnius cum altero, sicut facit secunda operatio, cum dicit quod est, vel non est. Et idè hoc speciali modo est veritas cognita in compositione, & diuisione, quo

quo non est in simplici apprehensione.

20 Ad fundamenta opposita resp. Ad primum, ex auctoritate Arist. dupliciter. Primò, quod quando dicitur quod intellectus simplex est verus, sumit *ly verum* negatiuè, pro eo quod est non decipi, quia ibi non contingit deceptio circa proprium obiectum, non tamen loquitur de veritate positua, pro vt explicat ipsam comparationem, & regulationem conceptus cum re, in quo consistit exercitium veritatis formalis. Secundò, dicitur quod Arist. tribuit veritatem apprehensioni simplici, quantum ad representationem rei veræ, non quantum ad exercitium ipsius mensurationis, quæ fit per comparationem compositionis, & diuisionis per esse, vel non esse: Aliud est enim, vt diximus, tenere, seu videre mensuram, aliud mensura ipsa euoluere seu discernere mensuratum, applicando, & adæquando illi mensuram, sicut aliud est vestem manu tenere, aliud esse illà vestitum. Quæ explicatio sumitur ex ipso Arist. *9. met. textu 22.* vbi etiam insinuat præcedentem explanationem *lect. 1. 1.* apud D. Thom. vbi textus Arist. secundum antiquam translationem loquens de veritate simplicium, sic dicit, *Sed hoc (scilicet simplex apprehensio) est verum quidem, aut falsum, attingere quidem, & representare verum: non enim idem affirmatio, & representatio; ignorare autem, non attingere, decipi enim circa quod quid est non est, sed aut secundum accidens.* Vbi S. Doctor docet quod verum quod est in simplicibus, est significare ipsum simplex. Itaque representatio ipsa conformatur quidè, & adæquatur in ratione representationis ipsi rei veræ, & hac ratione potest dici vera veritate representandi, non tamen veritate mensurandi, & discernendi verum à falso, quod est proprium exercitium veritatis formalis, & hoc solum fit per compositionem, & diuisionem. Et sic notat D. Tho. quod cum Aristoteles dixisset quod in simplicibus attingere, seu representare, est verum, non dixit quod nõ attingere est falsum, sed dixit, quod est ignorare, quia scilicet, non est ibi veritas quæ opponitur falsitati, eo quod circa simplicem quidditatis apprehensionem non contingit deceptio, sed solum est ibi representatio rei veræ, cui opponitur, non representatio, seu ignoratio, non autem deceptio.

21 Ad fundamentum ex ratione Resp. quod in simplici apprehensione, & in sensu, idè etiam in pictura, & imagine est adæquatio cum suo representato per modum representationis talis rei, & sic D. Thom. dixit in *presenti art. 2.* quod in simplici apprehensione est veritas, sicut in quadam re vera, quia scilicet veritas representationis non aliter est veritas quam sicut qualibet res suo principio, seu idæ conformatur. In compositione autem, & diuisione est veritas non solum vt representata, & in re habens conformitatem cum suo principio, sed vt exercens ipsam mensurationem, & regulationem veritatis, comparando, & applicando mensuram mensurato. Quod totum licet intellectus faciat per similitudines, & representationes, tamen alio modo fit representatio, & similitudo præcisè representando modo simplici, alio comparatiuè, & conuenientiè vnius cum alio, sicut fit in compositione, & diuisione, & per talem applicationem, & comparationem potest exerceri mensuratio inter mensuratum, & mensuratum, non autem solum representari mensura sine exercitio applicationis ad mensuratum, sicut fit in pictura, vel simplici representatione. Vnde patet quomodo speciali modo sit veritas in compositione, quàm non sit in simplici apprehensione, quia in hac solum est attingentia, & representatio rei quæ est vera, in illa autem etiam vt in applicante & comparante mensuram veritatis mensurato, & hoc speciali modo nullatenus est in simplici apprehensione.

Dices: per simplex signum externum aliquando significamus integram veritatem, vel exprimus fictionem: ergo etiam ad simplicem conceptum potest pertinere veritas, vel falsitas. Antecedens constat, vt cum per fumum significatur adesse hostes, per habitum æternum significatur hunc esse Religiosum, Iudicem, aut Doctorem; similiter per nomen falsè sibi impositum finget aliquis se esse nobilem. Et in ipsa simplici apprehensione potest fieri terminus complexus ex terminis repugnantibus vt coruus albus, homo rudibilis, quod totū est falsum. Resp. quod illa signa simplicia externa non significant veritatem, aut falsitatem per se, & formaliter, sed causaliter, & per accidens, quatenus sunt occasio vt exciteur intellectus ad formandum iudicium de eo quod sub illo signo simplici, aut naturaliter, aut ex impositione later, sicut viso fumo representatur nobis non solum ignis, aut hostis, sed etiam ignem, aut hostem adesse, & viso habitu excitatur species ad iudicandum hunc esse Religiosum, & per nomen fictum dicitur aliquis falli, quia est causa deceptionis, & falsi iudicij, in quo formaliter falsitas consistit. Similiter terminus complexus, vel definitio constans ex terminis repugnantibus dicitur habere falsitatem per accidens, & causaliter, quia est occasio falsi iudicij, de quo D. Thom. *9. met. lect. 1. 1. & 3. de anima lect. etiam 1. 1.*

24 Circa secundum punctum huius difficultatis, an veritas consistat formaliter in actu iudicatio, vel in ipsa enunciatione apprehensua super quam cadit iudicium. Resp. consistere formaliter in actu iudicatio. Sumitur ex D. Thom. in *presenti art. 2.* vbi dicit, *Quando intellectus iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit, & dicit verum, & hoc facit componendo, & diuidendo.* Ergo si primò id habet cum iudicat, sicut est illa forma, illa autem nec est forma simplex, sed enunciatio, seu de aliquo subiecto dicta, non ante iudicium dicit verum. Similiter *1. peri her. lect. 3. cognoscere,* inquit, *prædictam conformitatis habitudinem, nihil est aliud, quam iudicare ita esse, vel non esse in re quod est componere, & diuidere, intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo, & diuidendo per suum iudicium.* Manifestè ergo D. Thom. collocat veritatem in illo actu compositionis, & diuisionis, qui est iudicium. Ratio verò sumitur ex dictis, quia veritas est in intellectu per modum cuiusdam mensurationis, qua comparat suum conceptum ad id quod est in re, non quidem conceptum ipsum solum, vt qualitas quædam est, sed pro vt tangit obiectū suum: sic enim comprobatur intellectus ita tangi obiectum à suo conceptu, sicut est in re, & hoc est mensurate illum per id quod est in re: hoc autem non fit nisi per actum iudicatum, quia antequam intellectus affirmet iudicando ita esse, vel non esse quantumcumque representetur prædicatum in esse subiecto, quod pertinet ad enunciationem apprehensiuam, adhuc est indifferens ad verum, vel falsum, quia adhuc non comprobatur ita esse in re, sicut representat in enunciatione coniunctionem prædicati cum subiecto, quia nondum comparat totam illam coniunctionem ad id quod est in re, dicendo ita esse, vel non esse. Quando autem iudicat sic affirmando, tunc mensurat, & applicat illam compositionem ad id quod est in re, dicendo ita esse in re, sicut in conceptu: tunc ergo incurrit veritatem, vel falsitatem, quia ex eo quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est. Igitur enunciatio apprehensua representat quidem verum, vel falsum, & significat illud, hoc est rem illam sic compositam per prædicatum, & subiectum, super quam potest cadere iudicium. Representare etiā potest ipsum iudicium in quo formaliter consummatur veritas, quatenus

tenus intellectus applicat, & comparat rem compositam ad id, quod est in re: quia enim exercetur ista comparatio, & mensuratio per verbum *est*, dicendo ita est in re; potest etiam vnico conceptu de *ly est*, vtrumque significari, & representari, in eadem enunciatione, dicendo hoc est illud, v. g. homo est albus, non solum copulando praedicatum subiecto, sed etiam affirmando, ita quod *ly est* non solum sumatur absolute per modum copulationis, sed etiam comparatiue per modum commensurationis ad id quod est in re, quod est componere, & diuidere comparatiue, seu mensuratiue, non solum copulatiue: licet possit etiam hoc fieri diuersis actibus, quando prius fit, seu apprehenditur copulatio praedicari, & subiecti, & postea fertur iudicium quod prius erat suspensum, vt dictum est.

Veritas est in actu entitatiue vno.

25 Cum compositio, & diuisio includat duplicem actum enunciatiuum, & iudicatiuum, vt dictum est de iudicatio communitate tenetur esse actum entitatiue vnum, licet cadat super enunciationem compositam, tanquam super materiam. Difficile tamen assignatur ratio huius ab illis qui existimant propositionem apprehensiuam non posse esse vnam entitatiue, sed solum vnitatem ordinis. Nam sicut propositio apprehensiuam negatur ab his Authoribus esse vnum actum entitatiue, sed solum vnitatem ordinis, quia ad illud concurrunt plures species, & consequenter formantur plures conceptus, qui solum vnitatem ordinis colligantur, ita formatio iudicij fit ex pluribus speciebus, quia comparatur id quod est in conceptu, ad id, quod est in re, per *ly est*: ergo similiter non erit vnus conceptus entitatiue, sed vnitatem ordinis, sicut enunciatio. Quod enim aliqui dicunt quod per iudicium intellectus non componit, & diuidit, sed sententiam fert; & sic accedit ad proprium modum cognoscendi Angelorum, qui iudicant simplici actu de compositis, hi non legerunt D. Thom. cui e diametro opponuntur dicere enim quod iudicare non est componere, & diuidere, est contradictorium D. Thom. qui *1. per. her. lect. 3.* dicit quod cognoscere praedictam habitudinem conformitatis nihil aliud est quam iudicare ita esse, vel non esse in re, quod est componere & diuidere: & in presenti art. 3. inquit: *Quando intellectus iudicat ita se rem habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc prima cognoscit, & dicit verum, & hoc facit componendo, & diuidendo.* Quomodo ergo potest dici in sententia D. Thom. quod iudicare non est componere & diuidere? Licet enim non sit compositio per modum copulationis praedicati cum subiecto, est tamen per modum comparationis eius quod est in intellectu, ad id quod est in re, quod etiam est componere, & diuidere: constat enim quod iudicium negatiuum fit per separationem, & diuisionem: ergo affirmatiuum per compositionem. Nec obstat quod Angelus iudicat simplici actu: hoc enim non est mirum, quia etiam ipsam enunciationem sine compositione cognoscit vnica specie attingens subiectum, & conuenientiam, vel disconuenientiam praedicati, vel disconuenientiam praedicati, quia enunciatio ex pluribus congregatur, quam in iudicio, quo super ipsam copulationem plurium cadit.

26 Circa ipsam ergo enunciationem, quae praecedit iudicium, certius existimamus formaliter fieri per conceptum, & operationem, quae sit vna entitatiue, licet praesupponat plures conceptus simplices praesupponat, ex quorum collatione format compositionem praedicati, & subiecti: sed quia istam compositionem respicit sub modo vnius conuenientiae, hoc

sufficit vt vnica operatione, & conceptu possint illa attingi. Et hoc est fundamentum huius sententiae, quod in doctrina D. Thom. est firmissimum, quia licet illa obiecta materialiter sint plura, tamen conueniunt in aliqua ratione vna, & sufficienti terminati vnum actum numero, scilicet in quantum conueniunt in vna ratione comparationis, & differentiae, seu copulationis, & in vnitatem totius compositi, cuius sunt partes: ergo vnicum cognitionis actum terminare possunt. Consequentia patet, quia vnitas; vel diuersitas actuum intellectus, etiam entitatiua, & in ratione qualitatis non sumitur ex vnitatem; vel pluralitate materiali obiectorum, sed ex formali, vt est notissimum apud omnes, & constat manifeste etiam in visu externo: vnica enim visione entitatiua videmus plura quae ante oculos ponuntur, quia sub vna linea visuali ad oculos species dirigitur, & scientia quae est vna entitatiue plura obiecta materialia attingit, quia sub vnico lumine, & ratione formali fertur. Secunda autem operatio intellectus, quae est compositio, & diuisio, est superior ad simplicem apprehensionem, & ad visionem oculorum: ergo ea quae pluribus actibus prima operatio attingit, debet secunda operatio vnico actu attingere, alioquin non esset superior in attingendo eadem obiecta, quae prima operatio attingit: ergo si inuenitur in illa vna formalis ratio cognoscendi, v. g. sub vna ratione comparationis, vel differentiae, aut compositionis totius, talis ratio formalis vnicum actum entitatiuum postulat, licet superiorem ad actus simplicis apprehensionis.

27 Quod autem interueniat ista ratio formalis vna in compositione, & diuisione, licet extrema sint plura, & per plures species antecedenter, & praesuppositiue cognita in simplici apprehensione, constat, quia omnia illa extrema reducuntur ad vnam compositionem, & conuenientiam, vel disconuenientiam extremorum, tanquam partes componentes illud totum: haec autem induunt vnitatem totius sub ratione vnius comparationis, conuenientiae, vel disconuenientiae; ergo datur vna ratio formalis, sub qua intellectus potest respicere, & attingere illa extrema.

28 Quod confirm. manifeste ex duobus exemplis D. Thom. Primum est quando dicit quod ex pluribus speciebus potest intellectus formare vnam speciem (quia scilicet sub vnica ratione formali fit illa representatio ex pluribus) sicut ex specie montis, & auri format imaginatio speciem montis aurei, & intellectus ex praconceptis speciebus generis, & differentiae format conceptum speciei, vt dicit *1. part. quest. 12. art. 9. ad 2.* Ergo similiter potest ex praconceptis speciebus subiecti, & praedicati formare vnam speciem, seu conceptum totius propositionis. Patet consequ. quia in tantum speciebus montis, & auri, generis, & differentiae formatur vna species, seu conceptus totius speciei, vel montis aurei, quia illa plura conueniunt per modum partium constituentium vnum totum, sicut partes domus constituunt vnum, & cognoscuntur per vnam speciem domus: sed eodem modo, dicit S. Thom. cognosci propositionem per modum vnius, sicut partes in toto: ergo non minus ponit vnam speciem, seu conceptum in formatione vnius propositionis, sicut in cognitione domus, & in formatione montis aurei & speciei ex genere, & differentia. Min. patet in *6. met. lect. vltima*, vbi inquit S. Doctor quod cum intellectus format ex conceptibus simplicibus compositionem, aut diuisionem, intelligit ambo vt vnum, in quantum scilicet ex eis format aliquid vnum, sicut etiam partes cuiuslibet totius intelligit intellectus vt vnum, intelligendo ipsum totum: non enim intelligit homo domum intelligendo prius

prius fundamentum, & postea parietem, deinde tectum, sed omnia ista intelligit simul in quantum ex eis fit vnum: Ergo omnino comparat D. Thom. formationem propositionis formationi ex partibus, qualis est in domo, & in monte aureo, &c. ergo non minus est vna species, & conceptus in formatione propositionis, quam in formatione montis aurei, vel domus.

29 Ad hoc non habet opposita sententia quid respondet, nisi dicendo quod D. Thom. loco citato ex quest. 12. solum intendit quod transacta cognitione manet aliqua species impressa, quae formata est ex cognitione obiectorum, sicut in D. Paulo remanet ex cognitione diuina essentiae: Et quod in illo loco ex *6. met. no.* comparauit modum, quo formamus praedictam speciem, cum illo, quo formamus propositionem, sed tantum dicit quod intellectus intelligit praedicatum, & subiectum simul in quantum ex eis fit vnum, scilicet affirmatio, & negatio; quod verum fiat vnum vnitatem simplicitatis, vel ordinis, ibi non explicat. Sed certe D. Thom. in hoc ultimo loco ex *6. met.* non solum dicit quod intellectus intelligit praedicatum, & subiectum simul, sed etiam explicat modum quo format compositionem, & diuisionem, Sicut, inquit, partes cuiuslibet totius intelligit intellectus vt vnum, intelligendo ipsum totum; & ponit exemplum in domo, & eius partibus: ergo aperte explicat modum quo fit ista compositio quantum ad vnitatem conceptus, sicut est vnitas in conceptu domus. Et tamen haec solutio mittit haec verba D. Thom. & non soluit id in quo facinus vim. Et vt clarius constet hanc esse expressam eius mentem, videatur haec *1. part. quest. 58. art. 2.* vbi inquit quod contingit aliqua accipi vt plura, & vt vnum, sicut partes continui, quae si accipiuntur secundum quod sunt vnum in toto, sic simul vna operatione cognoscuntur tam per sensum, quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, vt dicitur in *3.* de anima, & sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum, & praedicatum, prout sunt partes vnius propositionis. Vbi pondero quod quando D. Thom. dixit quod partes in continuo cognoscuntur simul, dicit, quod *ly simul* est vna operatione, ergo & vnico conceptu, quia vni operationi vnus conceptus responderet: nec sententia opposita negat conceptum totius continui, & partium esse vnum entitatiue: sed eodem modo dicit D. Thom. quod cognoscit simul praedicatum, & subiectum prout sunt partes vnius propositionis: ergo intelligit simul cognosci, id est vna operatione, & consequenter vno conceptu entitatiue. Similiter D. Thom. in loco allato ex quest. 12. non solum dicit quod transacta cognitione manet species rei cognita, sed etiam addit quod imaginatio, & intellectus ex pluribus speciebus format vnam speciem, & conceptum entitatiue vnum, & non solum ordine vnum, vt etiam fatetur opposita sententia. Nos autem non virgemus, nec adductimus istam doctrinam quoad hoc quod est manere, vel non manere speciem transacta cognitione, sed quoad hoc, quod est formari ex pluribus speciebus aliquam speciem entitatiue vnam, & hoc non tangit praedicta solutio.

30 Secundum exemplum D. Thom. est in locis vbi tractat illam quaestionem, An possit intellectus multa simul cognoscere, videlicet *1. part. quest. 58. art. 2. & quest. 85. art. 4.* vbi semper docet quod plura comparata, sub vna ratione comparationis, aut differentiae intellectus cognoscit, sicut partes totius sub vna ratione, & specie totius, quam vtique aduersarij fatentur esse vnam entitatiue. Et quia iam ponderauimus locum ex *q. 58.* solum pondero id quod dicit S. Thom. posteriori loco ex quest. 85. art. 4. nam, solutione ad 3. dicit, quod partes quando cognoscuntur sub vna consensione totius, per vnam formam totius

cognoscuntur; & hanc non negant aduersarij esse vnam entitatiue, nec potest ab aliquo negari, alias nullum totum posset vnica speciem habere, hoc ipso quod plures habet partes. Deinde solutione ad 4. immediatè sequenti, dicit quod quando intellectus intelligit differentiam, vel compositionem vnius ad alterum, cognoscit vtrumque sub ratione ipsius comparationis, vel differentiae, sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius: ergo intelligit quod cognoscit illa per vnam speciem, seu formam: partes enim in cognitione totius sic per vnam speciem attinguntur. Loquens verò D. Thom. de compositione, & diuisione nostri intellectus art. 5. sequenti ad 1. dicit quod compositio, & diuisio per quandam differentiam, vel compositionem fit, unde sic intellectus cognoscit multa componendo, & diuidendo, sicut cognoscendo differentiam, vel compositionem rerum. Sed dixerat quod compositionem, vel differentiam rerum cognoscit intellectus per modum partium in toto, & hoc fatetur aduersarij cognosci per speciem entitatiue vnam: ergo idem debent asserere de compositione, & diuisione, aut negant D. Thomam.

31 Obiicies: ad formandam propositionem, vel intelligendum plura sub compositione, & coniunctione possunt concurrere plures species impressae sola vnitatem ordinis coniunctae, & coordinatae: ergo etiam conceptus sola vnitatem ordinis erit vnus, & non entitatiue. Antecedens nos non negamus, & affirmatur à D. Thom. *1. part. quest. 14. art. 14. & quest. 2. de verit. art. in corp.* vbi dicit quod intellectus componit alteram speciem cum altera, & vnit quodammodo, & sic in seipso enunciabilia format. Consequ. verò probatur, quia vnitas conceptus sumitur ab vnitatem speciei, quia sumit vnitatem ab obiecto vt contento in specie, & sic non potest maior vnitas poni in conceptu, quam in specie impressa per quam producitur. Si ergo saluatur doctrina D. Thom. quod multa intelliguntur vt vnum, quae vnica specie representantur, & ad hoc sufficit quod species sit vna vnitatem ordinis, cur etiam non sufficeret ad eandem doctrinam saluandam, quod conceptus quo concipiuntur plura vt vnum, sit conceptus vnus vnitatem ordinis?

32 Confirm. quia si propositio esset vnus conceptus entitatiue, non differret noster modus intelligendi propositionem à modo intellectiois Angelicae, si quidem vtrobique datur simplicitas ex parte intellectus, seu conceptus licet sit multitudo, & compositio ex parte obiecti: hoc enim etiam seruat intellectus Angeli, qui attingit compositionem ex parte obiecti, modo tamen simplici ex parte conceptus: ergo si in nobis etiam conceptus propositionis est simplex, licet obiectum sit multiplex, habebit se sicut Angelus. Nec sufficit dicere quod in nobis inuenitur diuersus modus à cognitione Angeli, quia nos ex collatione plurium conceptuum simplicium formamus vnum, qui est propositio; Angelus autem non per collationem speciem transacta cognitione, sed per efficaciam indiuisibilis luminis indiuisibiliter propositionem attingit. Contra enim est, quia Angelus, praesertim inferior, qui intelligit per plures species quam superior, etiam praesupponit plures conceptus, ex quorum collatione format propositionem, & tamen solum quia conceptus formatus est vnica entitatiue, non componit, nec diuidit: ergo sufficit vnitas entitatiua conceptus ad tollendam compositionem. Antecedens patet, quia Angelus inferior intelligit quamlibet naturam per speciem distinctam, & sic, si attribuit alicui subiecto aliquod accidens, praesertim alterius generis, v. g. accidens supernaturale, aut negat de illo aliam naturam, v. g. quod homo non sit caelum, indiget duplici specie representante illas diuersas naturas, & conferendo vnam alteri negat,

vel attribuit illi. Præcedit ergo in Angelo
non diuersarum specierum collatio, & coniun-
ctio, & tamen non format compositionem: ergo
illa præcedentia plurium conceptum, vel specie-
rum, ex quarum collatione confurgit propositio,
non sufficit ad compositionem, si tota propositio vni-
co conceptu representatur. Nec facile potest reddi
ratio cur ad discursum non sufficiat vnus conceptus
entitativus, sicut ad compositionem, & diuisionem,
cùm tamen discursus etiam fiat sub ratione vnus
comparationis, & collationis in ordine ad vnam
conclusionem inferendam.

33 Respond. imprimis non requiritur ad formandam
compositionem, quod concurrant plures species im-
pressa sola vnitatem ordinis coniunctæ, sed etiam for-
mari potest vna species impressa ex pluribus, quæ
iunentur in prima operatione, collatis inter se, &
per illam speciem impressam sic formatam, & repræ-
sentantem plura, quæ representantur in simplici
apprehensione sub alteri ratione vnus comparatio-
nis, aut coniunctionis, & differentia, & per talem
speciem formabitur vnus conceptus propositionis.
Nec nos diximus solum ipsum conceptum propo-
sitionis esse vnum entitativum, sed conceptum, vel spe-
ciem; nec D. Thom. requirit plures species, nisi præ-
suppositivè: ex eo enim quod vna species in nobis
sic representat vnum, quod non aliud, indiget con-
ferre vnã speciem cum alia: sed quod ex ista colla-
tione non formetur vna species impressa pro conce-
ptu compositionis D. Thom. non dicit, sed potius
oppositum affirmat in hac 1. part. quest. 12. art. 9. ad 2.
Neque enim est maior ratio cur formetur vnus
conceptus representans plura per modum vnus, &
non vnica species impressa. Et in hac solutione ar-
gumentum non habet locum.

34 Secundo, dicimus quod adhuc dato quod concu-
rant plures species impressæ immediatè, & formaliter
ad formandam vnã propositionem, adhuc po-
tест propositio formata esse vna entitativè, licet spe-
cies impressæ sint plures, & solum vnitatem ordinis
coniungantur. Et ratio est, quia plures species im-
pressæ concurrunt ad formandam conceptum sub
applicatione, & vsu potentia, & ista applicatio est
vna, & ordinat omnes illas species ad vnum effe-
ctum numero, sicut artifex potest applicare plura in-
strumenta ad vnum effectum numero faciendum,
sic intellectus vitur speciebus quasi instrumentis,
seu representationibus sibi subordinatis, & potest
vni pluribus inæquatur se habentibus ad produ-
cendum vnum conceptum numero, quia vitur om-
nibus illis sub ea ratione, qua conueniunt, & sic ac-
cipit illas vt causas parciales respectu vnus effectus;
sicut ex patre, & matre fit vna causa, quæ sub vna
actione producit vnum effectum numero. Dicimus
ergo quod vnitas conceptus entitativa non sequitur
vnitatem speciei materialiter, & entitativè sumptam,
sed vnitatem operationis, quæ potest pluribus spe-
ciebus tanquã causis partialibus, & inæquatur vt
ad eliciendam vnã operationem, & consequen-
ter vnum conceptum qui est terminus illius.

35 Ad Confir. Resp. solutione data: & ad replicam
dicimus infra, circa quest. 58. art. 4. vbi D. Thom.
omni Angelo, tam superiori, quàm inferiori negat
compositionem, & diuisionem, propter eandem
rationem, scilicet quia Angelus, siue inferior, siue su-
perior intelligendo aliquam quidditatem, per eandem
speciem intelligit quiddam ei attribui, vel remoueri
potest. Itaque prædicatum aliquod vel negatur
à subiecto, vel attribuitur illi. Et si attribuitur, vel
est eiusdem ordinis, vel superioris, sicut accidens
supernaturale. Si negatur aliquod prædicatum quod-
cumque illud sit, non indiget Angelus vti specie re-

presentante distinctè naturam rei negatæ: ad hoc
enim indigeret distincta specie, sed sufficit quod sibi
representetur carentia talis naturæ, etiam si solum
in confuso representetur res negata, & sub ratione
rei exclusæ, non sub ratione positiva suæ quidditatis,
& constitutionis non enim ad cognoscendum quod
homo non est leo requiritur representatio distincta
quidditatis leonis, sed sufficit representatio repugnã-
tiæ quam habet cum homine. Et hoc in ipsa repræ-
sentatione hominis videtur, seu in affirmatione eius,
vt dicit D. Thom. loco citato ad 1. Per hoc, inquit, quod
cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas ne-
gationis opposita. Et sic species vnus seruit ad cogni-
tionem sui oppositi, vt exclusi à se, si attribuitur ali-
quod prædicatum proportionatum, & conuenientiale
subiecto, non indiget nisi specie ipsius subiecti ad il-
lam attributionem faciendam, non autem collatio-
ne plurium specierum, quia per speciem vnã sub-
stantiæ cognoscit Angelus, etiam inferior, omnia ac-
cidentia, quæ sibi conueniunt. Si verò prædicatum
quod attribuitur subiecto sit supernaturale, seu alte-
rius ordinis, tunc indiget distincta specie repræsen-
tante illam quidditatem supernaturalem, sed tamè in
illamet specie representante accidens supernaturale
representatur eius subiectum, quia representatur il-
lud accidens in concreto: licet enim illud accidens
non sit debitum subiecto, tamen subiectum illud est
debitum accidenti, & est illo inferiori, cum sit natura-
lis ordinis. Vnde licet per speciem subiecti non pos-
sit representari accidens supernaturale, tamen per
speciem talis accidentis potest representari subie-
ctum, quia est illi accidenti debitum, seu inferius il-
lo. Vnde ad attribuendum istud accidens subiecto,
non indiget collatione plurium specierum, sed sola
specie accidentis supernaturalis representati in con-
creto, & per illam speciem intelligitur attribui tali
subiecto in eo representato.

Ad id quod dicitur de discursu, respondimus q. 5.
summi. art. 2. Breuiter dicimus quod in discursu
non intelligit intellectus plura per modum vnus,
quia non reducit illa ad vnã comparisonem con-
uenientia, vel differentia, sicut facit in composi-
tione, & diuisione, sed potius facit plures compara-
tiones, scilicet maioris, & minoris inter se, & cum con-
clusionem. Et iterum procedit per modum resolutionis,
& deductionis vnus ex alio formaliter; & sic
formaliter exigit plures operationes, quia fit per trã-
situm de vno ad aliud: compositio autem, & diuio
fit per adunationem plurium in vno, & sic vna ope-
ratione intelligit plura per modum vnus.

ARTICVLVS IV.

Vindicantur rationes D. Thom. ab art. 4.
vsque ad 8.

Verum est prius bono.

IN art. 4. docuit S. Thom. verum nostro modo in-
telligendi esse prius bono, duplici ratione. Primò,
quia verum propinquius se habet ad ens, quàm bonum:
consequitur enim verum ipsum ens simpliciter,
etiam abstrahendo ab existentia; bonum verò
ipsum ens vt perfectum, & cum ordine ad existentiam,
sic enim est appetibile. Secundò, quia verum
respicit cognitionem, bonum verò appetitum; prior
est autem cognitio, quàm appetitus.

Vtraque ratio displicuit P. Vasquez, eamque rei-
cit hic dist. 77. cap. 5. num. 15. & 16. Et primam soluit
distinguendo duplex bonum, vnum absolutum, quod

quod est ipsa integritas rei, aliud relatum, quod est
bonum, vt conueniens alteri. Et hoc secundum di-
cit fundari in ente vt perfectò, & sic est obiectum ap-
petitus, scilicet quatenus conueniens. Primum autem
fundatur in ipso ente simpliciter, non minus quàm
verum, & hoc bonum est passio entis, non secun-
dum. Et ita si ratio D. Thom. procedit de hoc bono,
quod est passio entis, nihil probat. Secundam ratio-
nem soluit, quia bonitas est in rebus ante omnem
ordinem ad appetitum, vel intellectum, veritas verò
est primò, & per se in intellectu, denominatiuè verò
in rebus: ergo potius bonitas est prior veritate, sicut
res est prior cognitione. Licet ergo cognitio sit prior
appetitu, tamen bonum si sumatur absolutè pro in-
tegritate, non dicitur per ordinem ad appetitum, sed
absolutè in se, & sic est passio entis. Si verò sumatur
relatè, & vt conueniens appetui, non dicitur bonum
ex appetitu, sed quia bonum est, appetitu attingitur.
Nihil ergo conducit posterioritas appetitus, vt bo-
num dicatur posteriorius vero.

3 Ceterum impugnatio ista valde debiles sunt,
nec possunt labefactare rationes D. Thom. Et in pri-
mis bonum sumptum pro integritate rei, vt late
ostendimus, præcedit. tomo circa q. 5. disp. 6. non est pas-
sio entis, sed pertinet ad constitutionem ipsius entis,
quia integrat, & componit illud, & sic perfectio vt
formaliter constituens, & reddens rem perfectam in
se non est passio rei, sed constitutio: perfectio autem,
seu bonum vt finalizans, non vt constituens est pas-
sio entis, sic autem respicit appetitum quem finali-
zat, & qui tendit ad se. Quare bonum, quod est pas-
sio, debet explicare aliquiã vltra constitutionem
ipsius entis: constitutio enim, & integratio subie-
cti nunquam potest vim habere proprietatis, quia
hoc consequitur (saltem ratione nostra) ad ipsam
rem, cuius est proprietas, non verò constitutio-
nem ingreditur: repugnat enim conceptui proprie-
tatis esse constitutum formaliter eius, cuius est
proprietas, licet possit realiter esse identificatum
illi. Implicat ergo quod bonum sub conceptu in-
tegritatis, qua constituitur, & integratur ens se
habeat vt passio, sed tunc incipit induere conce-
ptum passionis, cum incipit conlequi ad ens consti-
tutum, non ipsum constitutere. Et ideo oportet quod
secundum conceptum passionis addat supra ens
constitutum aliquem respectum causæ finalizantis,
seu appetibilitatis, & non solum sistat in conceptu
formalis integritatis: ita quod non solum se habeat
vt perfectum, sed vt perficiens per modum finis:
ergo potest sic debet ei correspondere aliquid per-
fectibile vt finalizatum: hoc autem quod est perfe-
ctibile à fine, & in potentia ad ipsum, & tendens ad
illud, generali modo dicitur appetitus, siue innatus,
siue elicitus, & bonum, seu finis sic perficiens dicitur
appetibile. Et sic bonum, vt passio, addit supra
ens hanc rationem, seu conuenientiam appetibilitatis,
siue sit bonum absolutè, siue relatè. Sed in hoc
distinguitur bonum vt absolutum, & bonum vt re-
latum, quod bonum absolutè est conueniens respectu
sui, & respectu propria appetibilitatis; bonum
verò relatè respectu alterius extra se. De quo plura
videantur citato loco.

4 Adhuc tamen abstrahendo ab hac disputatione,
an bonum consistat in integritate entis, an verò ad-
dat respectum ad appetitum, ratio D. Thom. subsi-
stet. Nam veritas transcendentalis, & quæ est passio
entis, vt late supra ostendimus ex ipso D. Thom. &
dicit ordinem adæquationis ad ideam diuinam, à
qua habet proprietatem sui esse, & habet ordinem
ad intellectum creatum, quem mouet, vt ipsi veritati
rei adæquetur. Bonitas etiam dicit perfectionem,
seu plenitudinem, aut integritatem in suo esse, & hoc
Ioh. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Thom. 2.

habet ex participatione bonitatis diuinæ; & ex hac
conformatione ad ipsam, in habendo omnia quæ sibi
debentur, habet perfectam integritatem, & plenu-
dinem sui esse. Et deinde ex hoc resultat quod tale
bonum sit appetibile, & perficiat finalizando appe-
titum. Si ergo comparemus veritatem cum bonitate,
quantum ad primū respectum, & formalitatem, cla-
rum est quod veritas propinquius, & prius se habet
ad ens, quàm bonum, quia prius est aliquem effe-
ctum, seu artefactum commensurari suæ ideæ, & prin-
cipio absolutè, & simpliciter in esse, quàm imperfe-
ctio, & integritate eorum, quæ sibi debentur. Ad
veritatem autem pertinet quod aliquid sit tale sim-
pliciter, & in esse, ad bonitatem verò, quod sit tale in
perfectio, & integritate, vt etiam Vasquez vult:
ergo prior est adæquatio veritatis, quàm commen-
suratio bonitatis. Pater conseq. quia esse simpliciter,
& absolutè tale quod pertinet ad veritatem, est fun-
damentum & præsuppositum vt sic perfectè, & in-
tegrè tale: hoc enim pertinet ad ornatum, illud ad
substantiam, sicut prius est aliquid esse hominem
quàm habere integra & perfecta membra, & sensum
hominis, quod est esse perfectum hominem; si ergo
illud est fundamentum, & quasi substantia bonitatis,
prius est illa; & sic veritas se habet quasi ipsa sub-
stantia, & esse rei, & id per quod talis res non est fal-
sa, nec ficta, sed habet proprium esse, & essentiam
talis rei, abstrahendo ab hoc quod est habere illam
ornatam, perfectam, & integram, benè enim stat
quod aliquid verè sit homo, & non sit integrè, &
perfectè homo, quod aliquid verè sit aurum, & non
perfectè aurum. Ergo stat solida ratio prima S. Th.
quod verum est prius bono, quia propinquius se ha-
bet ad ens; sequitur enim ipsam substantiam, & es-
sentiam rei, bonitas autem supponit perfectionem, &
integritatem, hæc autem supponit tanquam funda-
mentum, & præsuppositum ipsam substantiam, &
essentiam; super hanc enim cadit perfectio. Et sic
manet soluta prima impugnatio Vasq.

Ad 2. impugnantiam Vasq. contra secundam ra-
tionem D. Thom. est aduertendum quod S. Th. ponit
eandem obiectionem in hoc art. 4. arg. 2. Bonum,
inquit, est in rebus, verum autem compositio, & diuisio
ne intellectus, sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ
sunt in intellectu: ergo prius est secundum rationem bo-
num quàm verum. Hoc idem est argumentum Vasq.
Respondet autem S. Th. quod secundum hoc aliquid
dicitur prius ratione, secundum quod prius cadit in in-
tellectum. Intellectus autem per prius apprehendit ens,
& secundo apprehendit se intelligere ens, & tertio se ap-
petere ens. Vnde primò est ratio entis, secundò ratio veri-
tatis, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus. Quare D. Th.
concedit maiorem pro prima parte, scilicet quod bonum
sit in rebus; sed pro secunda, scilicet quod verum est in
compositione intellectus, virtualiter distinguit illa.
Verum est in compositione intellectus, loquendo de
veritate formali, concedo, loquendo de veritate tran-
scendentali, & quæ est passio entis, nego; hoc enim
etiam inuenitur in rebus. Et D. Th. in initio corporis
art. explicauit se loqui de vero transcendentali, dum
dicit quod verum, & bonum supposito conuertuntur
cum ente, id est in eodem subiecto sunt, veritas autem
formalis cum sit in intellectu, non est in eodem sub-
iecto cum bono quod est in re extra. Ad minorem,
concedit D. Th. quod ea quæ sunt in rebus sunt prio-
ra his, quæ sunt in intellectu loquendo cum præci-
sione. Ad consequentiam: Ergo bonum est prius
quàm verum; distinguo, quàm verum formale, quod
est intellectu nostro, transeat, quàm verum enti-
tativum quod est in rebus, & participatur ab in-
tellectu diuino, nego. Hoc autem explicat verbis
supra relatis, quia esse prius ratione dicitur
aliquid

aliquid secundum quod cadit in intellectum, id est secundum quod natum est illi obici, & ab eo apprehendi. Prius est autem, inquit, in intellectu apprehensio entis (quod pertinet ad simplicem apprehensionem) secundum quod apprehendit se intelligere (quod pertinet ad compositionem, & diuisionem, quae comparando id quod intelligit ad id quod est in re, quodammodo reflectit) & tertio est apprehendere se apparere ens (id est iudicare de conuenientia, & appetibilitate rei, proponendo illam voluntati.) Vnde sicut hi actus ordine quodam se habent ex parte intellectus, ita signum est quod ordine quodam eis correspondeant aliqua rationes, seu respectus ex parte obiecti, & ita primo est in intellectu ratio entis, quae simplici apprehensioni correspondet; deinde ratio veri transcendentis, quae correspondet secundum operationi compositionis, & diuisionis. Tertia ratio appetibilitatis, quae correspondet iudicio proponenti voluntati bonum. Et sic patet mens S. Th. & solutio argumenti Vasq. Et quando dicit quod ex eo quod cognitio est prior appetitu, non efficitur, quod veritas sit prior bonitate; dicimus, non efficitur hoc tanquam ex causa, sed ex hoc quasi a posteriori colligi, quia quod relucet in actibus, correspondet in obiectis.

6 Quod verò addit bonum absolutum non dici in ordine ad appetitum, sed ad se, bonum verò relatè antecedere appetitum. Resp. quidquid sit de ista antecedentia boni ad appetitum, nos non agere de illa, sed de antecedentia inter verum quod respicit intellectum, & bonum quod respicit appetitum, non de prioritate inter ipsum bonum, & appetitum. Et quia cognitio est prior appetitu, inde quasi a posteriori deducitur quod etiam ex parte obiecti cognoscibilitas est prior appetibilitate, veritas bonitate, quia illa est obiectum intellectus, ista appetitus, siue constituitur in ratione obiecti per tales respectus, siue ante illos. Nam quidquid sit de hoc, tamen constat bonum esse obiectum appetitus, fundatèque respectum, seu terminationem ad ipsum, & verum transcendentale; saltem pro fundamento esse obiectum intellectus, & fundatè respectum ad illum, id est respectum rationis. Et sic proportionatè loquendo tanta est prioritas inter verum & bonum nostro modo intelligendi ex parte obiecti, quanta realiter ex parte actuum cognitionis, & appetitionis. Nec obstat quod appetitus innatus antecedit cognitionem, & tamen respectu illius datur bonum: dicimus enim quod appetitus innatus antecedit cognitionem in eo in quo est appetitus, non in auctore naturae, à quo dirigitur, & ordipatur.

Rectè probat D. Thom. Deum esse summam veritatem.

7 Procedit probatio D. Thom. tam de veritate formali, quam de transcendentali; & utramque probat esse in Deo ex earum definitione. Nam veritas transcendens dicitur esse in re per conformitatem ad intellectum diuinum, à cuius participatione descendit: entitas autem diuina non solum est conformabilis diuino intellectui, sed summè identificata cum illo: ergo est summa veritas transcendens. De veritate formali id probat, quia veritas formalis est illa quae apprehendit rem vt est in se. Hoc autem summo modo conuenit Deo, quia respectu sui esse diuini apprehendit seipsum vt est in se, quia est ipsum suum intelligere; Respectu verò esse creati est mensura, & causa ipsius, quia illud est verum esse cuiuscumque rei, quod ab intellectu, & idea diuina ei attribuitur: ergo Deus summo modo apprehendit rem vt est in se: ergo est summa veritas formalis.

8 Utramque hanc rationem Vasq. fastidiuit in com-

mentario art. 5. huius quaest. Et quod attinet ad veritatem formalem, obicit contra D. Tho. quia illa non consistit in conformitate intellectus, seu conceptus formalis cum re, sed in conformitate conceptus obiectiui, vt dicit se probasse d. 76. ergo non ex summa conformitate conceptus formalis, sed obiectiui cum ipsa re, hoc deberet probari. Sed quia videt Vasq. ex hoc sequi quod visio beata in intellectu creato etiam erit summa veritas, quia conceptus obiectiuius talis visionis est ipse Deus cognitus in se, qui vtique summam conformitatem habet cum seipso in re, quia habet summam identitatem: idè addidit, quod ratio quare Deus est summa veritas formalis, est quia decipi non potest, & ideo decipi non potest, quia intellectus eius est infinitus, & sic nihil eum latet: cum autem iudicat de seipso, etiam decipi non potest, quia iudicat de re summè necessaria, scilicet de ipso Deo. Beati autem licet etiam decipi non possit in visione beata, non tamen eodem gradu necessitatis, quia etiam ipsum lumen gloriae creatum est.

Circa primam rationem Diu. Thom. de veritate transcendentali dicit Vasq. quod quando S. Thom. dicit esse summam veritatem, quia est summè conformis suo intellectui, id est intelligendum esse, non quia sit conformis alicui intellectui, vt causa, sicut de veritate aliarum rerum dicit Thom. scilicet, sed quia refertur ad intellectum vt obiectum veri iudicii, non solum ad intellectum ipsius Dei, sed etiam ad nostrum: Deus enim non potest esse obiectum falsi iudicii, si iudicatur esse verus Deus, sicut falsi dii, vt Iupiter, Apollo, &c.

Ceterum loquendo de veritate formali iam art. 10 ostendimus eam non consistere in conformitate conceptus obiectiui, sed conceptus formalis cum ipsa re; hic enim conceptus est qui constituit formaliter intellectum verum: ergo in conformitate ipsius ad rem debet consistere veritas formalis, quatenus scilicet est ratio attingendi ipsum obiectum, vt est in se, id autem quo intellectus redditur formaliter verus, non est conceptus obiectiuius, sed formalis, quia ab hoc informatur intellectus: ergo in conformitate huius ad rem in se, non in conformitate rei cognitae ad seipsum consistit veritas formalis.

Ratio ergo S. Thomae procedit ex propriis, & immediatis. Ratio enim quare aliqua cognitio est vera, non est quia infinito, vel finito lumine attingit obiectum, sed quia attingit illud vt est in se, ab eo enim quod res est, vel non est, intellectus verus, vel falsus est: ergo illa ratio quae probat aliquem intellectum esse summè verum, quia summè attingit rem vt est in se, optime procedit, & maxime per locum intrinsecum. Quod verò intellectus Dei decipi non possit, hoc est quod inquirimus: idem enim est esse summè verum, & decipi non posse, id est disconformati veritati: ergo hoc non potest reddi pro ratione. Quod verò ex infinitate intellectus diuini proberetur non posse decipi, quia nihil illum latet, est diminuta probatio, & non propria. Est diminuta, quia hoc solum probat Deum non posse decipi per ignorantiam, non tamen quod non possit decipi per malitiam, formādo aliquod iudicium disconforme rei, non ad assentiendum illi, sed ad decipiendum alios, sicut nos possumus aliquando rem aliquam clarè videre, ita quod nullo modo nos lateat, & tamen ex malitia formare iudicium oppositum, & disconforme illi, non quidem ad assentiendum, sed ad decipiendum alios, vcl ad ostendendum nos non esse conuictos. Ergo ex hoc praecise quod nihil lateat diuinum intellectum, non probatur in Deo non posse esse iudicium disconforme rei, nisi proberetur etiam ex malitia non posse id formare. Est etiā impropria probatio, quia non procedit ex propriis ipsius veritatis; propria enim ratio

quare

quare aliquod iudicium sit verum, est, quia apprehendit res vt sunt. Hoc autem rectè probat D. Th. esse in Deo summo modo, quia respectu sui suum intelligere non solum est conforme, sed etiam summè vnum cum illo: respectu verò creaturarum, iudicium Dei est causa, & regula illius esse quod habent, & sic neque per malitiam, neque per ignorantiam potest disconformari rebus, quia ipsae non possunt aliud esse habere, quam quod à diuino iudicio eis conuenit.

12 Circa veritatem autem transcendentem, iam supra ostendimus in rebus creatis dici primò, & per se per ordinem ad intellectum à quo participatur, scilicet ad intellectum diuinum; secundariò verò dici per ordinem ad intellectum creatum, quem mouere potest tanquam obiectum. Et ita esse obiectum veri iudicii creati est secundarium in veritate transcendentali. In Deo autem veritas transcendens non respicit intellectum suum vt causam, aut ideam, & multò minus intellectum extra se; sed illa veritas dicitur per summam identitatem cum intellectu diuino: constituitur enim in natura sua per ipsum intelligere, & sic non indiget respicere intellectum vt causam, quia non est participata veritas, sed summa & prima.

Quomodo aliqua veritates creatae dicantur aeternae.

13 In art. 7. docet D. Th. quod formaliter, & posituè nulla est veritas aeterna, nisi in intellectu diuino, & per ordinè ad illum, ita quod remore diuino intellectu nulla veritas dicenda est aeterna, neque ex parte ipsius enunciabilis, nec ex parte ipsius enunciationis, neque ex parte rerum. Docet 2. posse vniuersalia dici aeterna negatiuè, in quantum abstrahunt ab hic & nunc. Dicit 3. futura etiam non habere veritatem aeternam, nisi in causa prima, quae est Deus. Et quoad hoc eadem ratio est immutabilitatis, & aeternitatis.

14 Huic doctrinae se opponit Vasq. hic d. 78. c. 2. & docet omnem veritatem esse aeternam, sicut connexiones essentiales rerum, non solum quia intellectus diuinus qui de illis iudicat aeternus est, sed quia obiectum intelligibile ex se habet non repugnantia, & talem extremorum connexionem, tam secundum esse possibile, quam futurum, vt quilibet intellectus siue in creatis, siue creatis, si ab aeterno esset, possit habere de illo verum iudicium. Hoc ergo quod est non repugnare aliquid verè intelligi ab aeterno, veritatem aliquam redit aeternam; vnde etiam si Deus in tempore, & non ab aeterno inciperet intelligere, veritas tamen rerum esset aeterna, quia quantum est ex se non repugnat ex se antea, & antea sine determinato principio intelligi. Nec tamen hinc sequitur aliquid ab aeterno subsistere praeter Deum, quia veritas solum dicitur aeterna, quia non repugnat ab aeterno intelligi, vt quando connexio est essentialis, vel quādo enunciatio est de re futura, quia vtrumque de se natum est intelligi verè à quocumque intellectu, etiam ab aeterno. Ex quo colligit veritatem dici immutabilem, non ex eo quod Deus, vel eius veritas mutari non potest, sed quia de se quaelibet veritas ab aeterno est, vt dictum est.

15 Nihilominus pro intelligentia D. Thom. supponendum est id quod saepe diximus, veritatem transcendentem rerum consistere in conformitate cum ideis diuinis, à quibus deriuatur, ita quod licet ista veritas entitatiuè debeat procedere veritatem nostri intellectus, quia in nobis formatur ex motione, & dependentia à rebus à quibus sumitur nostra scientia, tamen veritas intellectus diuini praecedit ipsam veritatem rerum, vt pote à se deriuatam, & participatam. Ioan. & S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

tam, non solum in esse existentiae, sed etiam in statu possibili, aut secundum se, quia quocumque modo sumatur, est veritas creata, & participata à Deo. Nec potest intelligi quod solum sit veritas in potentia à Deo in ratione veritatis, licet quantum ad rationem existendi non semper sit actu existens, sed mutetur de non esse ad esse, vel è contrà: sed in hoc sensu dicitur veritas esse participata à Deo, quia si intelligitur veritas, debet intelligi per ordinem ad actualè ideam; & veritatem Dei, non ad potentialem. Et ita si per impossibile Deus aliquando non habuisset ideam, sed cepisset habere in tempore, tunc non daretur aliqua veritas creata ab aeterno, etiam obiectiuè, & fundamentaliter, quia non daretur actualis idea per ordinem ad quam diceretur participata veritas, sicut communiter dicunt Theologi, 1. 2. q. 71. art. 6. quod si tolleretur lux aeterna, non solum in suo effectu, prout in nobis manifestatur, sed prout est intra Deum, tolleretur omnis ratio peccati, quia essentialiter est transgressio legis: sic etiam quia veritas transcendens est participatio regulata à veritate aeterna, quae est idea, non potest sine veritate aeterna Dei intelligi aliqua veritas creata. Et hoc multò fortius currit in veritate, quam in peccato, quia peccatum solum respicit legem, vi illi oppositum, & ab ea deuians: vt autem aliquid opponatur alteri, non requiritur quod suum oppositum existat, sed etiam eo remoro, adhuc potest retinere oppositionem ad illud, quia retinet naturam, quae de se nata est opponi, licet de facto non exerceat oppositionem, id est exclusionem illius, & relationem realem oppositionis ad id, quod non est. At verò id quod est participatio alicuius non potest intelligi tanquam participatio, nisi detur de facto id à quo participatur; & sic veritas participata essentialiter supponit primam veritatem, à qua dicitur participata & creata.

Ex qua doctrina sequitur confirmatio, & illustratio 16 doctrinae D. Thom. & responsio ad obiecta Vasq. Nam in primis ex hoc intelligitur quomodo verum sit, quod in art. 6. docet S. Thom. quod omnes res sunt verae, quantum ad veritatem transcendentem ab vna prima veritate, quae est in intellectu diuino: veritas autem quae est in intellectu creato multiplicatur secundum diuersos intellectus. Hoc enim dictum non intelligitur sic quod res omnes sint verae vna prima veritate, tanquam sibi inhaerente, sed tanquam regulante, & mensurante, & à qua tanquam à principio participatur veritas transcendentis, quae est inhaerens in rebus ipsis, & est conformatio cum veritate diuini intellectus, & talis conformatio multiplicatur in rebus, sicut ipsa entitas, vt concedit D. Thom. q. 1. de verit. art. 4. ad 1. Veritas autem formalis, quae est in intellectu, haec est vna in Deo, in rebus autem solum denominatiuè, sicut sanitas in animali, & medicina; quod non tollit transcendentem veritatem esse intrinsecè in rebus, & multiplicari, ex participatione tamen intellectus diuini.

Secundò, colligitur ex eodem fundamento veritates creatas non posse dici aeternas, quia possunt de se causare, aut terminare iudicium cuiuscumque intellectus, si daretur ab aeterno, vt putat Vasq. loco citato, sed ex eo potius, quia à veritate aeterna diuini intellectus tanquam à prima regula, & principio sui deriuantur, & participantur; quod constat ex opposito fundamento, quia veritas creata, quae conuertitur cum ente, prius comparatur ad intellectum diuinum, cuius participatio est quam ad creatum, in quo cognitionem sui causare potest: causare enim sui cognitionem non est constitutum veritatis transcendentis in rebus, participari autem à diuina veritate, eique conformari, essentialiter est veritatis creatae: prius est enim esse in se, quam causare

F 2 aliquid

aliquid in alio: nam & illa capacitas ut cognoscatur aliquid ab intellectu creato, etiam si daretur ab aeterno, est aliquid participatum à diuina veritate, & sic ex ipsa veritate diuina habet veritas creata totum quod requiritur ut veritas dicatur aeterna. Ad hæc; licet possit res aliqua semper intelligi ab intellectu creato, si daretur, tamen in se debet habere aliquod fundamentum, ratione cuius potest à quocumque intellectu semper intelligi, siue hoc fundamentum sit inuariabile, & semper verum, siue variabile, & diuersum, ut in contingentibus: ergo antecedenter ad hoc quod aliqua res possit intelligi, assignari debet fundamentum talis intelligibilitatis, & veritatis; hoc autem non est aliud quam ipsa entitas rei, ut adæquata, & conformata suo principio, id est diuinæ ideæ, vnde illi determinatur ratio, & mensura suæ naturæ, & eorum quæ sibi debentur: ergo prius, & principaliter desumenda est veritas, aeterna in rebus creatis, ex conformitate ad veritatem aeternam diuinam, quam ex eo quod possit intelligi ab aliquo intellectu creato, etiam si esset ab aeterno.

18 Colligitur tertio specialiter aliquas veritates dici aeternas, alias vero non, quia licet omnes deriuentur à veritate diuina, sed non eodem modo. Quædam enim deriuantur à Deo tanquam essentialia prædicata rei, aut necessariò consequuta, quædam ut accidentalia. Quæ deriuantur, ut substantialia, non solum à principio immutabili deriuantur, quæ est diuina veritas, sed etiam ab illa necessitate participant sic conueniendi, & constituendi res: ubi autem participatur necessitas, ibi etiam participatur immutabilitas, quia quod necessariò est tale, semper est tale, & sic vocatur aeterna veritas, id est necessaria, quia necessarium semper est idem. Quæ autem deriuantur à Deo ut prædicata accidentalia, licet deriuentur ab immutabili principio, in se tamen sunt contingentia, & mutabilia, & ita non fundant prout in se, & secundum suam participationem veritatem necessariam, & semper eandem, sed variabilem, & contingentem, licet veritas diuina omnia illa immutabiliter complectatur, causans vnā veritatem pro vno tempore, & aliam pro alio. Videatur D. Th. 1. de verit. art. 6. ad 4.

19 Colligitur quarto quod hæc veritas creata necessaria non dicitur aeterna posituè, seu duratiuè, quia aeternitas quantum ad durationem supponit existentiam, quæ non datur in creaturis secundum se, & essentialiter, sed dicitur aeterna dupliciter; primo, negatiuè, secundò, denominatiuè, seu obiectiuè. Primo modo dicitur aeterna, quia non fundatur eius veritas, & connexio in aliqua mutatione temporali, nec dependet ab hic & nunc ut possit verè intelligi, licet ut possit existere requirat aliquam actionem agentis, quæ necessaria non est. Et hoc modo assignat D. Thom. veritatem aeternam propositionibus necessariis, & vniuersalibus, in presenti art. 7. ad 2. & quest. 1. de verit. art. 5. ad 14. Secundo modo dicitur hæc veritas aeterna, quia est obiectum iudicij aeterni Dei, participando ab illo necessitate, ita ut semper vno & eodem modo iudicari, & intelligi possint, non ut pro diuersis statibus, vel temporibus mutentur, sicut contingentia. Et hoc modo connexiones essentialiter dicuntur veritates aeternæ ex participatione veritatis diuinæ, quæ de eis iudicat ab aeterno secundum eandem modum, & necessitatem quam ab illa habent, licet etiam secundariò possint sub eadem necessitate intelligi à quocumque intellectu, si datur. Et hæc denominatio veritatis dicitur manere, etiam ipsi rebus non manentibus in sua existen-

tia, quia sic manent in sua intelligibilitate, & in iudicio diuino.

Colligitur vltimò quid dicendum sit de veritatibus contingentibus, siue futuris, siue non futuris, hæc enim veritatem non habent, nisi ex sua causa, ut docet S. Thom. in hoc art. 7. ad 3. Nam ex se, id est, ex propria essentia, & connexionione suorum prædicatorum, non fundant determinatam & vnā veritatē, sed variabilem, & indifferentem ad se, vel non esse, eo quod tota ista veritas in aliqua existentia, vel ex ordine ad existentiam desumitur: ergo ex se non sunt natae causare, & inducere semper eandem veritatem in intellectu, secundum id quod de se fundant: sed si aliquam determinationem veritas illarum habet, debet esse ex aliqua causa determinante illam indifferentiam, & suspensionem, quæ causa est Deus, qui de istis contingentibus disponit, & præuidet, ut suprema, & vniuersalissima causa, atque aded determinat quid futurum sit in vnā partē potius quam in aliam, de quo latè egimus præcedenti tomo disp. 19. Quod autem Vasquez dicit hic disp. 78. citata quod ista futura contingentia, v.g. Antichristus erit, sunt aptata nata verè sic intelligi à quocumque intellectu, non potest dici quod id habeant ista futura ex meritis suæ propriæ contingentia, & indifferentia, quam solum fundant ex se, & ex propriis causis, sed si talis veritas determinatè eis attribuitur, id erit, ex habitudine ad causam primam, quæ suo decreto id determinat, ut citato loco ostendimus. Vnde iste sensus P. Vasquez est fundatus in illa sententia, quod veritates de futuro contingentia ex se determinatæ sunt, neque ided sunt determinatæ futura, quia à Deo intelliguntur, & decernuntur, sed potius ided determinatè intelligi etiam à Deo, quia in se sunt determinatæ futura, atque aded antecedenter ad Dei intelligentiam & dispositionem sunt determinatæ, & sic non solum in se, sed ex se determinationem habent, & non ex Deo, quæ est magna absurditas. Vide loc. cit. quæ diximus.

Sed dices: hæc propositio, homo est animal, secundum se, & independentè à iudicio intellectus diuini est vera, siquidem id habet ex sola terminorum connexionione; ergo non ex eo est aeterna, quia est in intellectu diuino, neque ex eo est vera, quia Deus illam intelligit, sed è conuerso: & similiter hæc propositio Antichristus erit, de se determinatæ veritatis est, quia à quocumque dicitur, etiam ab aeterno, dicitur id quod est in re: ergo dicitur verum: ergo non ex eo solum est vera, quia est in mente diuina, sed quia conformabilis est cuiuslibet intellectui.

Respond. illam veritatem necessariam homo est animal, esse veram, ex connexionione extremorum secundum se, ut participata à veritate diuina, quia est necessaria connexio, habet tamen necessitatem participatam, & creatam. Vnde ex eo quod Deus illam intelligit per modum ideæ causantis illam veritatem, talis veritas necessaria est, non ex eo, quod veritas illa est, Deus habet ideam, & cognitionem illius. Quod multò magis requiritur in veritate contingentia, cuius veritas non solum est participata à Deo, sed etiam determinatio indifferentia eius ex decreto Dei est, quia determinatio circa existentiam, vel non existentiam est. Vnde qui proferret illam, etiam ab aeterno, proferret verum determinatè, non determinatione orta ex meritis ipsius obiecti, quod potius de se est indifferens, & incertum, sed ex subordinatione ad decretum diuinum, cui, si non conformaretur, illa veritas non esset determinata. Videantur quæ diximus disputat. 19. citat. tomo præcedenti.

QVÆSTIO XIX. DE VOLVNTATE DEI.

SVMMA LITERÆ.



XPEDITO tractatu de intellectu; seu scientia Dei, ordo ipse postulat; ut agatur de voluntate eius. In qua quaestione generaliter considerat Diuus Thomas tria.

Primum id quod pertinet ad quaestionem *an est*, & *quid est*, diuinæ voluntatis, quod tanquam duplex præsuppositum explicat duobus primis articulis.

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

Tertium pertinet ad manifestationem voluntatis diuinæ erga nos, quod pertinet ad voluntatem signi, eamque, & signa diuinæ voluntatis explicat duobus vltimis articulis.

Igitur in art. 1. ostendit id quod pertinet ad quaestionem *an est*, scilicet dari in Deo voluntatem, quia datur intellectus: ad formam autem intelligibilem sequitur appetitus elicitus, & intellectualis, qui est voluntas, sicut ad formam naturalem, innatus.

In art. 2. tractat de obiecto voluntatis diuinæ quod pertinet ad quaestionem *quid est*, quia ab obiecto sumitur specificatio, seu quidditas potentia. Et docet quod obiectum diuinæ voluntatis non solum est ipsemet Deus, qui amatur ut summum bonum, sed etiam creaturæ, quæ ordinantur ad ipsum, & participant ab eo bonitatem.

In art. 3. incipit inquirere modum diuinæ voluntatis in volendo. Et primo, quoad necessitatem, & ostendit quod Deus seipsum necessariò vult, quia est summum bonum, & proprium obiectum suæ voluntatis, atque aded habet cum ipso necessariam connexionem creaturas autem non vult necessariò, quia non requiruntur ad suam bonitatem, neque indiget illis, cum sit in se summè perfectus.

In art. 4. inquit alium modum diuinæ voluntatis, scilicet causalitatem eius in res, & in art. 5. quomodo voluntas Dei habeat causam volendi. Ostendit ergo voluntatem diuinam esse causam rerum, quia Deus non agit per naturam, sed per intellectum, eo quod omnia modo intelligibili in ipso sunt, & consequenter agit per voluntatem, quæ est inclinatio intellectus. Agere autem per naturam, & non per intellectum est eius quod agit ut directum ab alio intellectu, & secundum modum determinatum ad vnum, quod totum est alienum ab vniuersalissima ratione primæ causæ respectu creaturarum. Ostendit similiter in art. 5. Voluntatis diuinæ nullam esse causam ex parte volentis, quia vnico actu vult omnia, non verò ex actu circa finem causat actum circa media, & istum actum habet à semetipso, non autem ab aliquo extra se mouetur. Ex parte autem volitorum datur causa, quia vult vnum esse causam alterius, & vnum ordinari ad aliud, ut media ad finem.

In art. 6. incipit inquirere tertium modum voluntatis, scilicet eius efficaciam, & immutabilitatem. Et in primis art. 6. ostendit voluntatem Dei in tota sui vniuersalitate semper impleri, licet diuersos ordines rerum habeat, ita ut qui excidit ab vno, relabatur in alium, in quo Dei voluntas impletur, quia hoc pertinet ad voluntatem consequentem.

In art. 7. ostendit voluntatem Dei esse immutabilem, quia vnico actu vult omnia, quod si est vnicus, est immutabilis, aliàs maneret Deus sine actu. Vult tamen Deus rerum mutationes, & quod aliqua causæ impediuntur ab aliis, licet de se inclinæ sint ad effectus.

In art. 8. ostendit hanc efficaciam, & immutabilitatem Dei non auferre contingentiam, aut libertatem à causis inferioribus, eo quod efficacia eius licet sit immutabilis, est tamen vniuersalissima, & sic non solum attingit, & disponit de effectu aliquo faciendò, sed etiam de modo, quo à sua causa faciendum est, quia etiam modus iste à diuina voluntate est. Vnde pro quibusdam causis voluit Deus modum necessarium operandi, pro aliis contingentem, & liberum, quia contingentes sunt: non ergo tollit contingentiam, si dat illam.

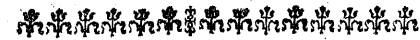
In art. 9. incipit inquirere modum quartum diuinæ voluntatis, scilicet impeccabilitatem, Ioan. à S. Thom. in 1. part. D. Th. Tom. 2. F 3 & inde

& indeficientiam, licet electionem habeat. Et in art. 9. ostendit quod voluntas Dei non est volitua mali quod est culpa, nec etiam per accidens, quia pro nullo alio bono vult contra suam bonitatem, mala autem poenae vult. Deus volendo aliquid bonum cui poena coniungitur, vel malum naturae, sicut volendo aliquid generari, vult aliud corrumpi.

In art. 10. ostendit Deum esse liberi arbitrij, quia electionem habet, licet non cum defectu peccati, quia non vult malum.

In art. 11. incipi, inquirere vltimum quod in hac quaestione tractatur, scilicet de voluntate signi in Deo, quae distinguitur à voluntate proprie dicta, quia voluntas proprie dicta est volitio beneplaciti, quae in Deo est: voluntas autem signi non est voluntas quae fit in Deo, sed effectus aliquis extra Deum, quo manifestatur aliquid Deum velle, & metaphorice dicitur voluntas.

In art. 12. explicat quinque signa voluntatis diuinæ. Primò, præceptum, quo cognoscimus Deum aliquid velle vt fiat. Secundò, consilium, quo suadet vt melius fiat. Tertio, prohibitio, qua vult ne aliquid fiat. Quarto, operatio qua significat aliquid à se fieri, vt miracula, & similia. Quintò, permissio qua significat se non impedire ne mala fiant.



DISPUTATIO III.

De his quæ ad controuersiam de efficacia voluntatis, & prouidentia Dei supponenda sunt.

Non est nostræ intentionis aliquo modo agere de efficacia diuinorum auxiliorum, cum sit expressè prohibitum à sanctissimo Domino nostro Urbano VIII. ne de hac materia libri, compositiones, vel tractatus possint imprimi, aut in lucem edi, quocumque prætextu, vt habetur in Congregatione sanctæ, & generalis Inquisitionis facta die 22. Maij 1625. corâ Sanctitate sua. Solum ergo de ipsius voluntatis, & prædestinationis diuinæ efficacia, prout ex parte Dei se tenet, in his tractatibus agendum est. Sed quia multum pendet ista quaestio; & difficultas ex plena cognitione eorum quæ olim in Pelagio, aliisque eius discipulis, & reliquis, & ante ipsum in aliis hæreticis sancta damnauit Ecclesia, operæ pretium visum est, ad omnes istos tractatus hanc præmittere disputationem, quæ de ipso facto errorum, & opinionum quæ in hac parte versantur, historiam potius texat, quam disputationem: prout etiam magna ex parte fecit P. Suarez 1. de gratia prologo 5.

ARTICVLVS I.

Qui fuerint errores circa efficaciam diuinæ voluntatis, & liberum arbitrium, & quando caperint.

Fuisse Pelagium primum qui gratiæ Dei efficaciam, necessitatemque negauerit, & ad bene agendum sufficientes existimauerit vires liberi arbitrij, fortassis aliquis sibi persuadebit ex verbis Vincentij Litinensis, in lib. aduersus hæreses, vbi agens de Pelagio, sic inquit: *Quis unquam ante prophanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrij, vt ad hoc in bonis rebus per singulos actus adiuvandum necessariam Dei gratiam non putaret? Quo loco manifestè Vincentius affirmat nullum ante Pelagium extitisse, qui necessitatem gratiæ pro libero arbitrio sic negaret. Verum tamen certum est, multò ante Pelagium difficultates istas de gratia, & libero arbitrio incæpisse, etsi nullus fortasse ante ipsum ita impudenter, & aperte contra gratiæ necessitatem liberi arbitrij vires, sufficientiamque extulerit: quo*

sensu præfata verba Litinensis accipienda sunt. Ante Pelagium enim Iudæi gratiam non requiri ad iustificationem, neque ad custodienda mandata, sed sufficere Legem cum libero arbitrio existimabant, sicut docet August. serm. 13. de verbis Apostoli, vbi verba quædam ipsius Apostoli referens, quibus Dei iustitiam ex gratia statuit, & propriam ex libero arbitrio euacuat, inquit, quod commendat ira Apostolus propter Iudæos, qui de Lege gloriabantur, & libero suo arbitrio Legem sufficere arbitrabantur. Et epist. 95. de eisdem Iudæis loquens inquit, quod per Legem iustificari se arbitrabantur, sufficientem sibi ad eam custodiendam libero arbitrio. Cum quibus postea consensit Pelagius, qui quando aliquid de gratia Dei admisit, eam dixit consistere in lege, sicut Iudæi in persuasionem, in doctrina, seu scientia. Ergo in hoc ipso errauerunt Iudæi multò ante Pelagium, contra quos Apostolus in epist. ad Rom. & ad Gal. præcipue agit, ostendens Legis insufficientiam, nisi addatur gratia, quæ neque ex meritis, neque ex operibus Legis nobis datur.

Vt autem specialiter ipsum Iudæorum dogma circa hanc materiam discernamus, supponendum est quod ex variis quæ apud Iudæos vigeant sectis, in quas eorum doctrina, & Respublica tandem dissecta fuit, quarum 28. refert Philastrius in lib. de hæresibus, & aliquas etiam tradit Epiphanius lib. 1. de hæresibus tomo 1. præcipue tamen, & quasi omnium capita erant tres, scilicet Essenorum, Phariseorum, & Sadducæorum, vt ex Iosepho lib. 2. de bello Iudaico cap. 7. refert Baronius in apparatu ad Annales Ecclesiasticos cap. 7. Inter Phariseorum autem, & Sadducæorum dogmata Iosephus citato loco, ponit id, quod pertinet ad liberum arbitrium, & efficaciam operationis Dei, his verbis. *Pharisei primum dogma habent, vt fato, & Deo vniuersa deponent: & quidem vel agere, quæ iusta sunt, vel negligere secundum maiorem partem esse in hominibus præstentur, adiuuare autem in singulis & fatum. Sadducæi porro fatum omnino negant, & Deum extra omnem mali patratiorem inspectionemque constituunt. Aiunt autem electioni hominum, vel bonum, vel malum esse propositum, & secundum voluntatem propriam alterutrum vnicuique contingere. Quod hîc de fato Pharisei tradebant, fortasse non sumebant fatum pro necessitate orra ex Coeli dispositione, sicut plerique Gentilium qui fatalem vim sideribus tribuebant, sed pro dispositione diuina ex prouidentia sua orta, qua ratione loquitur de fato D. Thom. 1. part. quest. 116. Si quidem pro eodem reputabant Pharisei Deo, & fato cuncta tribuere. Excipiebant tamen ad hoc liberum arbitrium, cui maiorem partem tribuebant in his, quæ iuste agere, vel negligere poterat, quia hoc necessarium erat ad constituenda præmia, vel poenas pro*

pro alia vita, & resurrectione mortuorum, quæ omnia contra Sadducæos ipsi fatebantur, licet inconsequenter loquutos notet S. Epiphanius lib. 1. de hæresibus tomo 1. cap. 16. in hoc quod ex vna parte omnia tribuerent fato, quod necessitatem videtur inducere, ex alia iudicium Dei circa homines constituerent, quod libertatem in ipsis supponit.

3 Vtrunque hanc sectam Pelagius in suo dogmate videtur imitatus. Primò quidem Sadducæos, qui ita dicebant in nostra electione esse propositum bonum, vel malum, vt vtrumque æqualiter secundum propriam voluntatem contingeret. Quod ipsum Pelagius in initio sui erroris dixit, existimando non minus esse potens liberum arbitrium ad bene agendum, quam ad male, ita vt sine gratia crederet posse hominem facere omnia diuina mandata, vt refert Augustin. in lib. de hæresibus, hæres. 88. Phariseorum autem dogma videtur postea sequutus Pelagius, qui etsi aliquoties admiserit gratiam Dei, tamen maiorem partem tribuebat libero arbitrio, & maiorem dabat Deo, vt multis locis docet Augustin. præsertim lib. de gratia Christi cap. 26. *Quod minus est, inquit, diuino tribuit adiutorio, quod autem maius est, humano usurpat arbitrio. Quod autem addebat Pharisei fatum in singulis adiuuare, intelligendo nomine fati (vt videtur) ipsam dispositionem diuinam; hoc ipsum Pelagius postea dixit, tenens concedere diuinam gratiam præcedere, & inspirare nobis cupiditatem boni, sed bonum propositum conceptum adiuuare, licet non sub nomine fati hoc diceret, sed sub nomine auxilij, seu gratiæ, quod ex ipsorum Pelagianorum verbis refert Augustin. lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 5. & 6. Hæc, inquit, verba sunt vestra: Baptisma omnibus necessarium esse acribus confitemur, gratiam quoque adiuuare vniuersi, quæ bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum.*

4 Secundo loco, Simon Magus in disputationibus habitis cum D. Petro Apostolorum Principe, vt refert S. Clemens lib. 3. *Recognitionum*, ex efficacia diuinæ voluntatis negauit liberum arbitrium nostrum. Cum enim à Petro vi argumentorum sic ageretur, vt qui prius liberum hominibus concesserat arbitrium, postea in magna inconuenientia lapsus, ipsum negaret, & de hoc à Petro postularetur coram tota multitudine, volens Simon aliquid sibi patrocinium negare libertatis prætere, ad illud commune argumentum confugit, quomodo cum efficacia voluntatis diuinæ ster libertas creata? quia id quod Deus vult, est, & quod non vult, non est. Cui Petrus distinguens duos ordines rerum, scilicet eorum quæ necessariò mouentur, & quæ voluntariè, quorum prima in ordine quo creata sunt semper permanent, non secunda, subiicit pro responsione Simonis. *Ignoras Simon, & valde ignoras quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit: quædam enim voluntas ita esse, vt aliud esse non possint, quam id quod ab ipso instituta sunt, & his neque præmia, neque supplicia statuit: ea vero quæ ita esse voluit, vt in sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus ac voluntatibus suis statuit, vt aut remunerationes mereantur, aut poenas. Cum ergo in duas, vt edocui partes diuidantur cuncta quæ mouentur, secundum eam quam supra diximus distinctionem, omne quod vult Deus, est, quod autem non vult, non est. Vbi vides Apostolicam doctrinam ab ipso Ecclesiæ fundamentis, & Apostolorum Principe traditam, nempe in hac efficacia diuinæ voluntatis componenda cum libertate nostra nõ oportere recurri ad aliquid præsuppositum, & præuisum ex parte nostra, iuxta quod Deus moderetur decreta sua, sed ad ipsammet efficaciam vniuersalis*

simam diuinæ voluntatis, quæ quibusdam causis necessitatem operandi constituit, aliis contingentiam, & idem in omnibus semper fit id quod Deus vult, & tamen liberè fit, & contingenter, quia hoc ipsum Deus vult quod res non solum fiant, sed etiam liberè fiant, & sic fit semper quod Deus vult, quia etiam vult ipsum modum quo fiunt, & dat illum. Si ergo efficacia diuinæ voluntatis est tam vniuersalis quod dat omnia, vtrique non tollit libertatem, quia dat. Quam solutionem & doctrinam perpetuò sequitur S. Thom. vt præcedenti tom. disp. 20. art. vltimo diximus, & amplius infra dicemus art. 5.

Eandem difficultatem videtur Apostolus Paulus tetigisse tanquam in hac materia potiore, cum ad Rom. 9. illam quorundam obiectionem ponit. *Dicis itaque mihi: Quid adhuc queritur? voluntati enim eius quis resistit? Quasi volentes illi qui sic obieciebant, ex efficacia voluntatis Dei, cui nullus resistit, declinate querelam quam aduersus nos Deus habere potest, si rectè non operemur. Et idem videbatur illa obiectio ad hoc tendere, vt efficacia diuinæ voluntatis cum arbitrio nostro stare non possit, quasi illud destruat sua efficacia, cui non potest resisti: Et tamen vnicò verbo respondet Apostolus: *Nunquid dicit figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic? Vbi in ly sic denotat Apostolus fecisse, Deum voluntatem, & actum eius, tam quoad substantiam, quam quoad modum, & sic sic fecit, non destruxit, sed libertatem faciendo, & mouendo conseruat. At verò volendo ostendere iram, sustinuit in multa patientia, hoc est permisit, coegit valè iræ, quod est signum reliquifce, non destruxisse libertatem, quia figmentum, idest bonum opus à se causatum sic fecit, & vas iræ sic sustinuit. Constat ergo vigiuisse illis Apostolorum temporibus hanc sententiam de fato, de efficacia diuinæ voluntatis destruentem liberum arbitrium, & de negatione necessitatis gratiæ, & sufficientia liberi arbitrij, aut simpliciter, aut in maiorem partem pro bonis operibus faciendis.**

Tertio loco hic error de sufficientia liberi arbitrij, & negatione gratiæ Dei suscitatus videtur à Basillide, & Valentino antiquissimis hæreticis; Basillides enim sub Adriano Principe Successore Traiani erupit, vt refert Eusebius lib. 4. *historia Ecclesiastica cap. 7.* & Clemens Alexandrinus 7. *stromatum*. Valentinus autem paulò post, sub Higinio Papa, Romam venit, & permanit ibi sub Pio, & Aniceto, vt ex Eusebio loco citato cap. 11. & Nicephoro lib. 4. cap. 3. constat; imò vsque ad Eleutherium Pontificem superuixisse significat Tertullianus de *prescriptionibus*, cap. 30. fuitque sub Principatu Antonini Pij. Isti ergo hæretici docuerunt fidem esse naturalem, & salutem posse nobis per naturam contingere, semotà gratiâ prout de Basillide Clemens Alexandrinus lib. 2. *stromatum*; licet alij Authores qui eius errores referunt, vt Epiphanius, & Theodoretus id ei non attribuunt, sed neque Clemens Alexand. hoc ipsi tribuit, sed sectatoribus eius; *Eidem*, inquit, *esse naturalem existimant Basillides sectatores. Valentiniani autem nec fide, nec gratia, nec bonis operibus, sed sola sua cognitione salutem se assequuntur: putabant, excellentiorem eam putantes, quam fidem (naturalem eam fortiter ponebāt) & solum pro simplicioribus, sibi autem suam cognitionem sufficere putabant.* Videatur Theodoretus lib. 1. *hæreticarum fabularum*, & Epiphanius lib. 1. *contra hæreses tomo 2.* & Clemens Alexandrinus lib. 4. *stromat.* vbi Valentino, & Basillidi tribuit, quod naturæ saluum sit genus humanum. Non tamen Patres, qui illo sæculo scripserunt, contra huiusmodi hæreticos, in hoc puncto specialiter impugnando immorati sunt, circa alios eorum errores principalibus occupati, quibus multitudinem deorum moliebant.

tur hntroducere, quod maius tunc negotium facebat.

7 Rursus tempore Origenis suscitata est quaestio ista de sufficientia liberi arbitrii, ita quod non indigeret motione Dei, seu gratia (gratia autem ad motionem, seu concursum Dei pertinet.) Dixit enim Origenes *Peri archon*, ut refert S. Th. lib. 3. *cont. gent. cap. 89.* quod Deus causat in nobis velle, & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc, vel illud. Sentit quoque Origenes posse hominem sine peccato esse, cum ad summam virtutem venerit, ut ex ipso refert sanctus Hieron. in *epist. ad Cresiphontem contra Pelagianos*, quem postea secutus est Iovinianus, qui inter alia dogmata, etiam illud introduxit, de impassibilitate animae, existimans posse hominem ad hoc peruenire; ut absque omni passione peccati viuat, de quo Augustin. lib. de *haeresibus*, haeresi 82. *A Ioviniano*, inquit, *quodam Monacho ista haeresis orta est aetate nostra, cum adhuc iuuenes essemus. Hic omnia peccata, sicut Stoici Philosophi paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lauacro regenerationis accepto. Quam etiam de impassibilitate, & impeccantia haeresim eidem Ioviniano attribuit D. Hieron. lib. 2. contra Iovinianum, statim in principio, ubi eam exagitat.*

8 Ex Origenis, & Ioviniano proximè protogata est haeresis Pelagij. Vnde S. Hieron. in *epist. ad Cresiphontem citata*, loquens cum Pelagio, *Doctrina tua*, inquit, *Origenis ramusculus est: & in prologo ad lib. 1. contra Pelagianos, Iovinianus, inquit, cuius a te, & Pelagij haeresis suscitatur, Romanam fidem me absente turbavit. Vnde in ipso primo lib. incipit Pelagium arguere de illo Ioviniani dogmate, dum inquit, Audio a te scriptum, hominem posse sine peccato esse, si velit. Et iterum praefatione in lib. 4. Ieremia; subit, haeresis Pelagij, & Zenonis, id est impossibilitatis, & impeccantiae, quae olim in Origenis, & Ioviniano inculcata est, coepit renouare, & non solum in Occidentis, sed & in Orientis partibus sibilare: quae utique fuit haeresis Pelagij illo tempore Hier. iam senis recentissima. Denique omnes illos haereticos qui impeccantiam hominibus esse possibilem crediderunt, principes, & Auctores Pelagianae haeresis fuisse, optimè aduertit Hier. citata ep. ad Cresiphontem, & in prologo ad libros contra Pelagianos, scilicet Origenem, Manichaeum, Priscillianum, Euagriusque Ponticum, Iovinianum, & totius penè Syria haereticos, inquit Hieron. in prologo citat. quos gentili sermone Albin & Panin, id est peruersos, & Massilianos, Graecè enchirias vocant, quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, & non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei hominum virtutem & scientiam peruenire, ita ut asserant ne cogitatione quidem, & ignorantia cum ad consummationis enlmen ascenderint, posse peccare. Hoc enim consequens erat in haeresi Pelagij, quod cum assereret sufficere liberum arbitrium sine gratia ad seruanda omnia mandata, etiam diceret ad non peccandum; & ita ex illa haeresi Ioviniani de impassibilitate, & impeccantia, ista Pelagij orta est de sufficientia liberi arbitrii sine gratia: solent enim ex vno errore alius emergere, & quasi catena intexi, ut hoc etiam modo verificetur id quod legimus de corpore Diaboli quod aduersus Ecclesiam Dei tor haeresibus armat Iob. 41. *Corpus eius quasi scuta fusilia compactum squamis se prementibus: vna vni coniungitur, & ne spiraculum quidem incedit per eas.**

9 Sic ergo ad fabricandum errorem Pelagij, cuius scintillae, & cineres vix multis saeculis extingui poterunt, totam superiorum haeresim colluuiem, & farraginem quasi in sentinam Diabolus infarcinauit,

vt ex omnium illarum faeces tam virulenta vipera euaporaret, & obstricente manu eius educeretur coluber tortuosus, qui totum gratiae Dei spiritum morsu venenoso extingueret conatus est. Nam haeresim istam Pelagij omnem excedere blasphemiam, & haereticorum venena superare, rectè dixit Hieron. in *epist. citata ad Cresiphontem*, referens illud dictum Pelagij, quod si alterius ope indigemus, liberum arbitrium in nobis destruitur. Et sub magna hypocrisis, & ouina pelle delinuit feralis bestia, ita ut penè in errorem, & deceptionem inducerentur ipsi electi, plerosque enim decepit, ut Patres Concilij Palaeftini, magna aequiuocatione vsus in confitenda gratia Dei, ut securius eam euerteret, dum putabatur admittere. Coepit autem paulatim se prodere vltimis S. Chrysostomi temporibus circa annum 405. vt Cardinalis Baronius notat in eodem anno, ex *epist. 4. eiusdem Chrysostomi ad Olympiadem*, in qua significat fuisse Pelagium in partibus Orientis non ignota famam Monachum, licet ipse ex vltimis Occidentis finibus, scilicet ex Britannia, vel, vt S. Hier. videtur, ex Scotia artum duxerit, ut praefatione lib. 3. in Ieremiam insinuat illis verbis: *Ipse mutus larua per alpinum caenam grandem, & corpulentum, & qui calcibus magis possit sanire, quam dentibus habet enim progeniem Scotiae gentis, ex Britannorum vicinia, qui iuxta fabulas Poetarum, insularum Getheris, spiritali percutiendus est claua, ut aeterno cum suo magistro Platone silentio conuocet.* Ex Scotia ergo, seu Britannia ad Orientem progressus Pelagius Monachum egit; de quo Chrysostom. non sine animi moerore refertur ad Olympiadem, eius lapsus deplorans, in vltimis illius *epistol. verbis: De pelagio Monacho*, inquit, *magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot, quantiisque coronis digni sunt qui forti animo in acie steterunt cum viros tam pie ac sanctè, tamque cum tolerantia viuentes abrupi atque in fraudem impelli videremus.* Sic Chrysostom. sanctum, & pium fuisse existimans Pelagium, ex fama tantum, & ex auditu, ut existimo, sicut etiam August. lib. 3. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 1. dixit se legisse scripta quaedam Pelagij, viri, inquit, ut audio, sancti, & non paruo profectu Christiani. Sic enim fama tunc de Pelagio loquebatur. Illa siquidem exterior species, & hypocrisis qua internam animi calliditatè occultabat, non modicam apud alios, praesertim longius degentes, sui opinionem conciliabat. Intimius tamen eius mores perspexisse potuit Isidorus Pelusiota, & hic Chrysostomi magni discipulus, qui Monachum agens, Monachum Pelagij actiones pressius perit existimare, easque ad stateram appendens, inuenit minus habentes, nec auri fulgorem esse qui exterius aliquando in Pelagio affulgebat, sed aramentum sonans, nidorem carnum, & ventris obsonia, deliciisque appetentem. Vnde acriter ipsum increpat lib. 1. *epist. 3. 14.* his verbis: *Tibi ingens annorum turba canicem inuexit, & tamen rigidum atque inflexum animum habes, ex alio monasterio ad aliud subinde migrans, atque omnium mensas perstruas & explorans. Quamobrem si tibi carnum nidor, atque obsoniorum condimentum cura est, is qui magistratus gerunt potius blandire, atque orbium caminos vestigia. Neque enim homines eremite facultates eas habent, ut te quemadmodum tibi gratum est excipere valeant.* Sic Pelusiota. An haec acriter Pelagius post erroris sui laruam detectam, an adhuc dum lateret in Orientis monasteriis sub opinione religiosa, mihi incertum est. Sanè non potuit inimicus gratiae, & totius spiritus hostis, ventris non esse amicus, & spiritui gratiae contumeliam faciens, consequens erat, ut malè blandas carnis delicias effusè quazeret.

ARTIC.

ARTICVLVS II.

Exponitur varius status erroris Pelagij in gratia Dei confitenda, & neganda.

1 VT Pelagius astutia sua, & calliditate qua omnes penè haereticos antecellunt plures deciperet, & sub specie subdola delitescens suam haeresim propagaret, illud Diabolica arte inuenit, ut contra Manichaei errores solum agere videretur, ac proinde eos qui sibi ex Catholicis contradicebant, quasi Manichaeorum fautores suggillaret. Inter alia autem quae Manichaei tanquam mala vituperabant, & à malo Deo esse picebant, quinque erant praecipua. Primum enim carnem nostram, quia vitio subiecta est, & naturam corporalem, quae ad malum prouocat, malam esse dicebant, & à malo Deo processisse. Secundò, nuptias dicebant esse malas, eo quod cum libidine exerceantur, & in prolem transmittant peccatù. Tertio, vituperabant legem veterem, quia iustificare non poterat. Quarto, damnabant liberum arbitrium tanquam malum, eo quod peccat. Quintò, non admittebant tanquam Sanctos, Patriarchas, & Prophetas antiquos, eo quod planè peccato non caruerint, sed iustitiae eorum fuerunt quasi pannus menstruatae, ut loquitur Isaias. Contra ista quinque Manichaeorum asserta, quinque alia extremè contraria Pelagiani introducebant. Nam primum carnem nostram dicebant ita esse bonam, ut etiam omni peccato originali careret. Secundò dicebant nuptias ita esse bonas, ut nec peccatum transmittent in prolem, nec aliqui erubescendum haberet motus ipse libidinis. Tertio, asserere legem ita esse bonam, ut iustificare posset, vitamque aeternam conferre. Quarto, liberum arbitrium ita esse bonum & perfectum, ut gratia Dei ad nulla bona opera indigeret. Quintò, Sanctos ita esse perfectos, ut nullum haberent omnino peccatum. Haec fuerunt praecipua capita Pelagianae haeresis. Vnde S. August. l. 4. *cont. duas epist. Pelagianorum. c. 1.* inquit, *Pelagium quinque rerum obtendere obstacula, in quibus eorum dogmata inimica gratiae Dei, & Catholicae fidei delitescant, scilicet, in laude creaturae, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude Sanctorum.* Et infra c. 1. *In his omnibus, inquit, quidquid dicitur de laude creaturae, atque nuptiarum, ad hoc referre conatur, ut non sit originale peccatum: quidquid de laude legis, & liberi arbitrii ad hoc, ut gratia non adiuret, nisi meritum, ac sic gratia iam non sit gratia: quidquid de laude Sanctorum ad hoc, ut vita mortalis in Sanctis videatur non habere peccatum, nec sit eis necessarium pro dimittendis debitis suis precari Deum.* Videri etiam potest Augustin. lib. 3. *cont. duas epist. Pelagianorum cap. 8.* ubi late docet, quomodo excogitauerunt Pelagiani, Manichaeorum detestabili nomine imperitos deterrere, ne aduersus eorum dogmata aures accommodarent veritati.

2 In praesenti ergo, relicta aliis quae Pelagius assererat, solum egemus de his quae pertinent ad liberum arbitrium, & gratiae necessitatem; in qua Pelagius non vno modo processit, sed magna aequiuocatione, & calliditate, ita vt primum omnem gratiam negaret, & eius necessitatem ad operandum, postea autem variis moderationibus eam apparenter admittit, & illusoriè, nunquam autem veram gratiam, quae est per Christum, & per subministrationem Spiritus sancti, in voluntate confessus est.

3 Itaque in ipso initio orientis huius haeresis, quando primum vipera ista venenum suum diffudit, ita apertè contra gratiam Dei se erexit, ut totaliter illam negauerit sine vlla proflus modificatione, aut velamine. Sumitur hoc ex Aug. lib. de *haeresibus*, haer-

si 88. ubi de Pelagianis in principio suae haeresis loquens, inquit: *Et Dei gratia qua praedestinati sumus in tantum inimici sumus, ut sine hac posse hominem credant facere omnia diuina mandata.* Nec solum gratiam Dei specialem negauit tunc Pelagius, sed etiam generale auxilium ad singulas actiones, etiam ordinis naturalis requisitum. Constat hoc ex D. Hieron. lib. 1. *aduersus Pelagianos*, ubi introducit Pelagium si loquentem: *Si in singulis rebus quas gerimus Dei videntur est adiutorio: ergo & calamum temperare ad scribendum, & temperatum pumice terere, manumque aperire litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, ieiunare, flere, ridere, & caetera huiusmodi, nisi Deus inuenit, non poterimus.* Et in *epist. ad Cresiphontem cap. 3.* *Audite quae sacrilegum, si inquit voluerit currere dignum, mouere manum, sedere, stare, ambulare, discurre, sputa iacere, duobus digitulis variam purgantem a decimere, relaxare alium, urinam digerere, semper mihi auxilium Dei necessarium erit? Hic fuit primus status haeresis Pelagianae, in qua omnem gratiam Dei, & auxilium, etiam ad actiones naturales omnino negauit. An verò simultaneum concursum aliquando concesserit, postea videbimus. Negauit autem in hoc primo statu gratiam Dei non solum ad simpliciter, sed etiam ad facilis, & melius operandum: hoc enim postea moderando suum errorem concessit, ut iam videbimus, & ita in primo statu omnino negauit.*

Prima moderatio Pelagij admittendo gratiam Dei solum ad facilis, non ad simpliciter.

Tantam impietatem, & blasphemiam negando penitus gratiam Dei, orbis totus exhorruit, lenitque Pelagius pessimè à fidelium auribus hoc eius dogma excipit, idè quae tentauit aliquo modo rigorem illum moderati, admittendo aliquantulum gratiam Christi, sed verbis tantum, non veritate; Nam, ut inquit August. citato lib. de *haeresibus*, *Pelagius increpatus à fratribus quod nihil tribueret adiutorio gratiae Dei, ad eius mandata faciendae, correptioni eorum haec cessit, ut non eam libero arbitrio praeponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quae facere per liberum inuenitur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique, ut facilius possint, voluit credi, est difficilior, tamen posse hominem sine gratia, diuina facere ista. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicit nisi in libero arbitrio, quod nullis suis praecedentibus meritis ab illo accepit nostra natura ad hoc tantum ipso adiunctorio per suam legem, atque doctrinam, ut discamus quae facere, & quae sperare debeamus.* Vbi videri potest varium, & tortuosum haeretici ingenium abutentis nomine gratiae ad suum errorem occultandum: distinguat enim quandam gratiam, ut facilius possimus implere mandata, aliam verò sine qua nihil boni possumus facere, & haec non est ad facilis, sed ad simpliciter; ut ex illis verbis Augustin. colligi potest: *Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, &c.* ubi dicendo, *illam vero gratiam*, de alia gratia se loqui significat, quam sit illa quae solum datur ad facilis; dicit enim esse talem sine qua nihil boni possumus facere: ergo hanc ponebat pelagius vt simpliciter necessariam. Et hoc etiam ex eo patet, quia hanc gratiam dicebat non esse aliud, quam ipsamque liberum arbitrium, quod utique simpliciter est necessarium ad faciendae opera ipsius liberi arbitrii. Sed tamen illud gratiam appellabat, quia gratis accipitur à Deo creatore animam ipso beneficio creationis, vt haec modo

modo deciperet fideles ipse gratiae vocabulo; explicando autem quid sub hoc vocabulo intelligeret, nempe esse ipsum liberum arbitrium, & naturam, quae totam gratiam, quae naturae superadditur euacuerat.

5 Ceterum illud est dubium quid intellexerit Pelagius nomine gratiae requisitae ad facilius operandum. Nam solum tria nomine gratiae poterant intelligi: Primum, ipsa natura, & liberum eius arbitrium, quod etiam gratia dicebatur ab ipso Pelagio, quia gratuito beneficio creationis accipitur. Secundum dicebatur gratia ipsa lex, & doctrina siue per extrinsecum auditum accepta, siue per internam illuminationem, & reuelationem data, & haec dicitur gratia quia etiam beneficio Dei datur; sed tamen solum pertinet ad perficiendum intellectum, & proponendum obiectum voluntati. Tertium dicitur gratia subministratio virtutis internae, qua voluntas ipsa adiuuatur, & praeparatur, & haec non solum tangit intellectum, sed etiam voluntatem. Primum quidem genus gratiae admittat Pelagius, non solum ad facilius, sed etiam ad simpliciter, quia liberum arbitrium simpliciter requiritur ad sua opera faciendum. Tertium genus gratiae omnino respuebat, nec ad simpliciter, nec ad facilius, quia per hanc gratiam inspirantem, & mouentem dicebat tolli liberum arbitrium, quasi necessitate quadam fati, ut patet ex August. lib. 2. cont. duas epist. Pelagianorum, cap. 5. ubi ponens obiectionem Pelagianorum contra Catholicos, sic inquit: *Hoc nobis obiciendum putarunt; sub nomine, inquit, gratia in a fatum asserunt; ut dicant, quia nisi Deus inuito ac reluctanti homini inspirauerit boni, & ipsius imperfecti cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere. Deinde aliquantulum post, ubi ipsi quae defendant commemorant, quid de hac re ab eis diceretur attendi. Baptisma, inquit, omnibus necessarium esse statibus confitemur, gratiam quoque adiuuare cuiuscuvisque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. Pelagius ergo istam gratiam, quae per modum inspirationis internae in voluntate ipsam immittitur profus negabat, siue ad simpliciter, siue ad facilius, quia existimabat necessitate voluntatem. Et hoc ipsum constat ex Aug. in toto lib. de grat. Christi contra Pelagium, & Celestium, ubi ostendit Pelagium semper hanc gratiam, quae datur voluntati per inspirationem, & subministratorem virtutis, profus negasse. Solum ergo poterat gratiam istam, quae datur ad facilius constituere in illo secundo genere gratiae, quod pertinet ad legem, & doctrinam: quod tamen valde difficile est, si lex, & doctrina in tota sua vniuersalitate sumatur pro quacumque cognitione, qualis datur per legem, & doctrinam: nam cognitio intellectus non ad, facilius operandum, & volendum requiritur, sed ad simpliciter, quia nihil volitum, quin praecognitum. Quod etiam videtur Pelagius agnouisse explicans illud Apost. *Qui operatur in nobis velle, & perficere, quod vniuersi suo dogmati videbat esse valde contrarium*, ut inquit August. lib. de gratia Christi cap. 10. Dicebat ipse quod operatur in nobis velle, quod bonum est, dum nos terrenis cupiditatibus dedidos futura gloriae magnitudine, & praemiorum sollicitudine succendit, dum reuelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, &c. Intelligebat ergo Pelagius hoc quod ipse vocabat reuelationem, & doctrinam ad excitationem voluntatis pertinere; excitatio autem simpliciter requiritur ad volendum, non facilius solum.*

6 In hoc dubio, existimo Pelagium aliquid legis, & doctrinae tanquam simpliciter necessarium assignasse, scilicet cognitionem, sine qua voluntas velle non

potest; aliquid verò de doctrina, & reuelatione assignabat tanquam gratiam non simpliciter requisitam, sed ad facilius operandum. Et totum hoc in genere legis, & doctrinae includebat. Ducor, ad hoc in primis August. lib. de gratia Christi cap. 40. ubi referens verba Pelagij dicentis. *Diuinam mereamur gratiam, ut facilius nequam spiritui, Spiritu sancti auxilio resistamus*, addit August. *In quibus eius verbis manifestum est ita eum velle nos adiuuari gratia Spiritus S. non quia sine illo etiam per solam naturae possibilitatem non possumus resistere Tentatori, sed ut facilius resistamus. Quod tamen qualecumque adiutorium, eum credibile est in hoc consistere, quod nobis additur scientia, reuelante spiritu per doctrinam, quam vel non possumus vel difficile habere possumus per naturam. Ecce in quo dicit August. constitui ab ipsis adiutorium illud, quod datur ad facilius, & non ad simpliciter, videlicet non in quacumque scientia, seu cognitione, sed in illa qua nobis additur per reuelationem Spiritus sancti, quam vel supernaturalem ponebat, vel indebitam naturae, quia dicebat non posse, aut difficile posse nos eam habere per naturam. Non ergo quaecumque cognitio, aut scientia ponebatur à Pelagio pro adiutorio ad facilius operandum, sed illa peculiaris, & specialis cognitio, quae additur per reuelationem Spiritus. Ducor secundò, quia in eodem lib. de gratia Christi, cap. 7. referens August. eadem verba Pelagij, qui dicebat, *auxilium gratia nobis subministrari, ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium facilius possint implere per gratiam*; ubi expressè loquebatur de gratia, quae datur ad facilius, non ad simpliciter operandum, subdit August. de ipso Pelagio: *Et tanquam explicaturus, quam dicat gratiam, secutus adiuuans dicens; quam nos non, ut tu putas, in lege tantummodo, sed & in Dei esse adiutorio confitemur. Vbi aliquid adiutorium videbatur ponere praeter legem, seu cogitationem mandatorum Dei, quod dicebat ad facilius dari. Sed quale erat hoc adiutorium? Subiungit August. *Quis non desideret ut ostendat, quam vult intelligi gratiam? Propter hoc enim maxime de illo expectare debemus, ut dicat hoc quod dicit, non in lege tantummodo se gratiam confiteri. Sed nobis hac expectatione suspensus, quid addiderit, intuemini. Adiuuans enim nos, inquit, Deus per reuelationem, & doctrinam suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratia caelestis illuminat. In his omnibus non recessit à commendatione legis, atque doctrinae, hanc esse adiuuantem gratiam diligenter incalcans, & hoc exequens quod proposuerat, cum diceret, sed in Dei adiutorio confitemur. Ecce quomodo Pelagius dicebat illud adiutorium quod datur ad facilius, aliquid esse praeter legem, & communem notitiam mandatorum: Et tamen id in quo tale adiutorium constituere sic explicabat, quod etiam pertinebat ad doctrinam illuminationem, & reuelationem; quod totum nomine cognitionis, & doctrinae includitur, addit tamen ad legem aliquid speciale, scilicet specialem illuminationem, aut ineffabile donum, quod totum pertinet ad reuelationem, doctrinam, & apertionem oculorum cordis. Haec erat gratia ad facilius, lex autem, & communior quaedam notitia, ad simpliciter.***

Secunda moderatio Pelagij de gratia non data ex merito, & de gratia remissiva peccatorum.

Abutebatur Pelagius vocabulo gratiae, quae generaliter quodlibet gratuitum beneficium designat, sub ista ambigua generalitate se abscondens, gratiae

gratiae tamen vocabulo frangens inuidiam, offensionemque declinans, ut August. ait *praefatio lib. de gratia Christi, cap. 37. Et ut vidimus in praeced. moderatione*, inuenit quo modo gratiam confiteretur, sed ad facilius implendum mandata, ponendo illam in aliqua speciali reuelatione, aut doctrina, & illuminatione Dei; inuenit etiam quomodo, si vrgeretur à Catholicis, posset sine sui erroris diminutione facere gratiam simpliciter necessariam ad bene operandum; sed nomine gratiae intelligebat ipsum liberum arbitrium, quod donò, seu gratia creationis accipimus à Deo, ipsam etiam legem, quae communiter datur omnibus. Nunc cum vltius instaretur à Catholicis, ut faceret gratiam talem, quae non daretur ex meritis; ad hoc etiam inuenit quomodo affirmaret gratiam aliquam non ex meritis datam, aut omnino ex nullis meritis, neque condignis, neque de congruo, aut saltem non ex condignitate, etsi de congruo. Et dicebat gratiam quae non datur ex meritis, esse ipsam naturam cum libero arbitrio, quam beneficium creationis ante omnem meritum accepimus, gratiam verò, quam ex aequali merito habemus, etsi non riguroso, sed innixo misericordiae Dei, esse gratiam remissivam peccatorum, quae est gratia sanctificans, quam ultra naturam, & legem nobis à Deo dari fatebatur, ut ex verbis S. August. epist. 105. & alij locis citandis, deducemus.

8 Ut autem in hac parte melius possit Pelagij sensus manifestari, aduertendum est, P. Suarez *tom. 1. de gratia prolegom. §. cap. 2.* tenere quoddam ex sententia Pelagij probabiliter colligitur ipsum non agnouisse gratiam internam sanctificantem nos, neque virtutes, seu dona infusa, cum haec propter actus supernaturales dentur, ad quos nullam gratiam Pelagius requirebat. Nam etiam in Adam ante peccatum, nullum donum agnouit praeter naturalia, & sic dixit nos generari in eo statu in quo Adam fuit conditus. Et licet in paruulis posuerit gratiam adoptionis, tamen in adultis dicit hanc dari secundum merita, & sic potius esse praemium, quam gratiam, neque in paruulis dixit esse internam, & inharentem. Et in hoc vltimo etiam conuenit P. Vasq. 2. *romo in 1.2. disp. 20 §. cap. 8. num. 77. & sequentibus*, ubi docet Pelagium nusquam concessisse donum remissionis esse nouam gratiam distinctam à poenitentia, & contritione, sed eam dari tanquam condignam remonerationem, aut effectum poenitentiae, eo quod in Concilio Palaeestino, ubi causa Pelagij fuit discussa, inter alia, obiectum illi fuit duodecimum capitulum errorum eius, *Quod poenitentibus venia non datur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordiam. Sentiebat ergo Pelagius donum remissionis non esse gratiam, sed secundum materia poenitentiae, & contritionis poenitentibus dari. Vnde proponitur ipsi à Concilio forma abiurandi praedictum articulum, sic: *Ut fateatur secundum gratiam, & misericordiam Dei, veniam poenitentibus dari, non secundum merita eorum, quando quidem etiam ipsam poenitentiam donum Dei dixit Apostolus, cum ait, ne forte det illis Deus poenitentiam. Vbi aduertit Vasq. noluisse PP. definire ideo gratiam remissionis esse nouam gratiam, quia ipsa contritio, & poenitentia non sit sufficientis forma ad delendum peccata, sed hoc voluisse obtinere à Pelagio, ut faceret veniam, & remissionem peccatorum esse gratiam, & dari secundum misericordiam poenitentibus, quia ipsa poenitentia datur à Deo secundum gratiam, & est verè donum gratiae, & misericordiae Dei.**

9 Nihilominus si diligenter verba August. quibus Pelagij sententiam explicat, conferantur, existimo sententiam Pelagij in hac parte fuisse, quod gratia

remissiva peccatorum erat donum, & gratia supernaturalis, eaque internè renouans, seu instaurans naturam, non extrinsecè tantum condonans; Secundò, etiam existimasse quod ista gratia remissiva vere, & propriè erat gratia donata ex misericordia Dei, licet ex aliquo merito large loquendo de merito. Innixo orationi, & fidei, aliisque dispositionibus, ut poenitentiae, & contritioni. Sed in hoc maxime errabat, & à Catholicis dissentiebat, quod istas dispositiones, seu merita praecedentia negabat esse ex gratia auxiliante, sed ex viribus liberi arbitrij, & ideo concedebat merita aliqua, saltem de congruo, praecedere iustificationem, sicque illam non esse merè gratiam, quod tamen vehementer vrgebant Concilia, & Patres ut abnegaret Pelagius.

Prima pars de supernaturalitate gratiae remissivae in sententia Pelagij, probatur contra P. Suarez, praefertim ex duplici logo Aug.

Primus est in lib. 2. de peccato originali cap. 5. ubi citans libellum quemdam Caestij discipuli Pelagij, quem Romanus miserat: *Verba, inquit, eius ista sunt; Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum Euangelium confitemur, quia Dominus statuit regnum caelorum non nisi baptizatis posse conferri, quod quia vires naturae non habent, conferre necesse est per gratia libertatem. Sed gratia quae datur ad id quod vires naturae non habent, supernaturalis est; quod enim est naturale, ad aliquas vires naturae pertinet, quod verò superat naturam, supernaturalis est: ergo gratiam remissivam peccatorum, quae ad regnum caelorum confertur, supernaturalis ab istis ponebatur, quia hoc vires naturae non habent, sed ad gratiae virtutem pertinet. Primum, si rectè perpendatur, Pelagiani non ponebant gratiam Baptismi in paruulis propter tollendum aliquod peccatum, quia ipsi peccatum originale negabant; sed ut intrare possent in regnum caelorum, quod superat vires naturae, ut Aug. docet, ex ipsorum sensu, lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum cap. 22. Non ergo ponebant gratiam remissivam in aliqua condonatione extrinseca peccati, quia tale peccatum non ponebant in paruulis, sed in aliquo adoptante, & eleuante ad regnum caelorum.*

Secundus locus est in lib. de natura & gratia, ubi aliam rationem insinuat propter quam Pelagius hoc donum docebat esse supernaturale, seu supra totam naturam, dicit enim sic c. 18. *Diuinitus tamen expianda esse peccata (scil. adulterorum) ac pro eis dominum exorandum esse fateatur (Pelagius) propter veniam scilicet promerendam, quia id quod factum est infectum facere, multum ab isto laudata potentia naturae, & voluntas hominis, etiam ipso fatente, non potest. quare ista necessitate restat ut orer ignosci. Vbi clarè agnoscit Pelagius donum hoc remissionis peccatorum esse aliquid supernaturale, quia dicit esse diuinitus datum, & à potentia naturae, & voluntatis fieri non posse, ideoque pro illo esse exorandum misericordiam Dei. Quod autem est supra potentiam naturae, & voluntatis, & diuinitus datur ex misericordia diuina, supernaturale beneficium, & gratia est, cum supra naturam, eiusque potentiam ponatur.*

Quod verò hoc donum sanctificans, seu remittens peccata, & adoptionem ad vitam aeternam praebens, Pelagius diceret esse aliquid internum, non ita clarè videtur dixisse, neque hoc vocabulo, *interni*, esse usum, quia de hoc non videbatur tunc esse controversia, an iustificatio fieret per aliquid internum nobis inharens. Sed tamen quantum conici datur ex ipsa Catholicorum disputatione, & verbis Pelagij, non videtur constituisse hanc iustificationem in sola extrinseca remissione peccatorum, sed in aliqua interiori renouatione: tum quia iustificationem ponebat,

nebat, & remissionem peccatorum in forma consecuta, quia cōmunitèr admittebatur ab Ecclesia Catholica, siquidem in hoc nunquam fuit specialiter accusatus, aut damnatus, quòd iustificationem non poneret sicut Ecclesia Catholica, sed in aliqua tantum condonatione extrinseca; tum etiam quia per istam gratiam dicebat instauratam in melius esse naturam, instauratio autem renouationem dicit, & non solum condonationem extrinsecam, non enim intelligi potest instauratio naturæ per solam extrinsecam denominationem, quia natura in se diminuta est, & sic indiget in se instaurari; nec nos modò aliter significamus internam hanc gratiam, nisi nomine renouationis, quæ idem est quòd instauratio. Quòd verò Pelagius diceret gratiam remissionis esse instauratorem naturæ, constat ex August. *lib. de gratia Christi, c. 37*, ubi refert verba Pelagij sic dicentis: *Quòd si etiã sine Deo homines ostendunt quales à Deo sint facti, vide quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum instaurata natura est, & qui diuina quoque gratia iuuantur auxilio? Naturam in melius instauratam (subdit August.) remissionem vult intelligi peccatorum. Quòd alio loco in hoc ipso libro satis demonstrauit, ubi ait: Etiam illi qui longo peccandi usu obduruerunt, instaurari per penitentiam possunt. Sic Aug. quibus verbis, manifestè docet quid Pelagius sentiret de ista gratia remissionis, quam dicebat nostram instaurare naturam, ac per hoc internam esse gratiam non negabat. Nec obstat quòd virtutes infusæ propter actus dentur, ad quos actus gratiam negabat dari Pelagius. Non, inquam, obstat, tum quia gratia quam negabat solum erat gratia illa auxilians, & per modum transeuntis, quæ ad singulos actus datur, non habitualis, quæ pro pluribus actibus seruit: tum quia gratiam saltem assererat dari ad faciendos, & sic saltè sub hac moderatione virtutes illas non negabat: tum denique quia quidquid sit de virtutibus, de quo nihil Pelagius expressit vt à gratia condistinguantur, de ipsa tamen gratia remissionis, quidquid illa sit, nec supernaturalem negauit, nec internam.*

13 Secunda verò pars nostræ assertionis, quòd scilicet hanc gratiam remissionem donatam conferret ex misericordia Dei, & distinctam à penitentia, licet ex aliquo merito, seu dispositione datam, ponendo tamen (in quo maxime errabat) hoc meritum, seu dispositionem esse in nobis ex viribus liberi arbitrij, probatur contra P. Vasq. quia Pelagiani dicebant, illam dari ex misericordia Dei, & esse gratiam præter naturam, & legem, & pro ea Deum esse orandum, quæ omnia sunt manifesta signa gratuiti beneficij, & hoc ipso quòd ponebant ex meritis penitentia, aut fidei dari, distinctam illam docebat esse ab ipsa penitentia, alias nõ daretur ex illis tanquã ex meritis si distincta nõ esset: Merita verò quæ misericordiæ Dei exorabat, & misericordiæ innitebantur, manifestum est nõ fuisse conditionatis, sed dispositionis cōgruæ. Singula probemus.

14 Dicebant Pelagiani esse istam gratiã ex misericordia Dei, & orandum pro illa Deum, vt patet ex Aug. *lib. de natura, & gratia c. 26*, ubi inducit verba Pelagij sic dicentis: *Adhibet quidem huic etiam parti, si quando necessarium fuerit, misericordiam suam Deus, quia homini post peccatũ in a subuenire necesse, non quia Deus causum huius necessitatis optauerit. Et subdit Aug. Videtisne, quomodo non dicat necessarium misericordiam Dei, vt non peccemus, sed quia peccauimus: id est propter peccata præterita, vt dimittantur, indiget homo misericordia Dei, & sic gratia remissionis ex misericordia datur apud Pelagium. Dicebat pro ea esse orandum Deum (quas tamen orationes negabat pro gratia auxiliante, oratio enim est clarissima gratiæ testificatio) vt constat ex eodem *lib. de natura, & gratia c. 18*. Diuinitus tamen expianda esse peccata commissã, &*

pro eis Dominum exorandum esse fatetur, propter veniã scilicet peccatorum promerendam. Dicebat esse gratiam datam à Deo præter legem, & naturã, vt patet ex Aug. *lib. de gratia, & libero arbitrio, c. 13*, ubi inquit: *Dicunt etiam Pelagiani gratiam Dei quæ data est per fidem Iesu Christi, quæ neque Lex est, neque natura, ad hoc tantum valere, vt peccata præterita dimittantur, non vt futura vitentur, vel repugnantia superentur.* Ergo Pelagius vltra Legem, & naturam ponebat ipsum donum remissionis esse gratiam.

Dicebat non esse ex meritis simpliciter, & de condigno, sed largo modo, & innitendo misericordiæ Dei, tum quia, vt vidimus, dicebat Deum adhibere misericordiam, suam propter peccata præterita, scilicet vt indulgeantur, & Deum pro ista veniã esse orandum, quod vtique ad gratiam pertinet, non ad iustitiam: tum etiam quia August. referens epistolam 105. quomodo Pelagiani faterentur gratiam aliquam sine meritis dari, dicit hanc gratiam ipsos dixisse esse naturam, & legem, quia hæc nullis meritis nostris præcedentibus dantur nobis ipso beneficio creationis. Quod Aug. ibi impugnat, quia hæc non est gratia redemptionis, & propriã fidelium, de qua hic loquimur, sed creationis, & omni homini communis. Subdit autem de remissionis gratia August. *Possunt quidem dicere remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur: Quis enim boni meriti habere possunt peccatores? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hæc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, quia fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori. Restat igitur vt ipsam fidem unde omni iustitia sumit initium, non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec nullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt quacumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis esse fateamur.* In qua autoritate illud ponderandum est, quod Aug. numerans etiam inter ipsas gratias, seu beneficia, quæ sine meritis dantur, aut opponens quod numerari posset à Pelagio, remissionis donum, solum dicit quòd talis remissio, si impetratur per fidem, aliquo merito impetratur, quia non est fides ipsa nullum meritum. Nec in hoc dissentit, aut contradicit Pelagio, quòd fides aliquod meritum sit remissionis obtinendæ, sed docet hanc fidem, quæ sic impetrat, non esse ponendam ex libero arbitrio, vt ponebat Pelagius, sed ex gratia, quia sic veram gratiam fateretur, quæ ex nullis meritis esset, eo quod etiã ipsa dispositio, & ipsum meritum ex gratia est. Sed cõstat quòd dispositio ad gratiam iustificantem, quæ est per fidem, orationem, & penitentiam, solum potest fundare meritum secundum quid, & innixum misericordiæ Dei ad obtinendam remissionem peccatorum: hoc ergo solum ponebat Pelagius, nec in hoc arguitur ab Aug. quasi poneret meritum ex iustitia, & de condigno ad gratiam, sed ad hoc recurrit, cumque de hoc arguit, quod hoc meritum fidei dicebat esse ex nobis; Catholici verò à gratia, quæ est initium fidei, orationis, & penitentia.

16 Confit. quia Aug. expressè fatetur in epistol. 106. se conuenire cum Pelagianis in hoc, quòd fides inretur gratiam remissionis, differre verò quia ista fides nõ ponebatur à Pelagio esse ex gratia (scilicet auxiliante) sicut à Catholicis ponebatur: sed quando Aug. fateretur fidem mereri gratiam iustificantem, solum loquitur de merito secundum quid, & innixum misericordiæ Dei, ita quòd meritum sit idem quod dispositio ad gratiam, non autem de merito simpliciter, & de condigno, ad hoc enim præcedere debebat gratia sanctificans: ergo tale meritum, & nõ maius ponebat Pelagius: quod etiam constat, quia non obstante ista fide, & oratione, quæ præcedit, dicebat ex misericordia

dia Dei dari veniam peccatorum, & Deum pro ipsa esse orandum: non ergo ponebat fidem tanquam meritum ex iustitia, licet illam poneret non esse à gratia. Maior constat ex ipsis verbis August. in dicta epistol. 106. *Si quis autem dixerit quòd gratiam bene operandi fides meretur, negare non possumus, imò verò gratissime suscipimus: hanc enim fidem volumus habere, quæ impetret charitatem (quæ sola verò bene operatur) isti fratres nostri, qui multum de suis operibus gloriantur. Et infra Ne dicat sibi, si ex fide, quomodo gratis iustificati? Quod enim fides meretur, quomodo non potius reddatur, quam donatur. Non dicat ista homo fidelis quia cum dicitur, vt merear iustificationem, habeo fidem, responderet ei quid habes quod non accepisti? Ecce quomodo Aug. non negat fidem mereri, seu impetrate iustificationem, eo scilicet merito quod in nondum iustificato esse potest, scilicet quod innititur misericordiæ Dei, & orat sibi dari, non vtique ex iustitia, sed ex gratia; quod totum dicebat etiam Pelagius, cum ita poneret ex fide, seu penitentia dari nobis remissionem; quod tamen ex misericordia Dei dabatur, & pro ea Dominum orandum esse dicebat. Totus ergo error Pelagij in hoc puncto, ad id reducebatur, quòd illam dispositionem, seu penitentiam, aut fidem dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia, ac per hoc gratia iustificationis non dabatur sine vllis meritis, & simpliciter gratis, quia aliquam dispositionem supponebat ortam non ex gratia, sed ex natura.*

17 Ex quo patet non bene impugnare Vasq. eos qui dicebant Pelagium non errasse in eo quòd ponebat gratiam remissionis esse nouam, & distinctam gratiã à fide, & penitentia, eamque ex meritis istorum dari tanquam ex meritis alicuius congruitatis, seu dispositionis, quæ innituntur misericordiæ Dei, sed in eo errasse, quòd istam dispositionem, & fidem, & penitentiam dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia Dei. Quòd enim nouam, & distinctam gratiam poneret esse ipsam remissionem à fide, & penitentia, patet, quia illam dicebat ab istis impetrari, & mereri: ergo distinctam censebat; similiter illam dicebat ex misericordia Dei provenire, & pro ea Dominum esse exorandum: istas verò dicebat esse ex libero arbitrio, non ex gratia Dei: ergo illam solum censebat gratiã, & distinctam ab istis. In eo autem quòd ponebat istam gratiam impetrari ex meritis fidei, non obstante quòd ex misericordia Dei dabatur; etiam Catholici conueniebant; differentia verò erat, quòd isti ponebant fidem ex gratia, & similiter penitentiam; ille verò ex natura. Solum ergo in isto condemnabatur Pelagius, non in eo quòd gratiam remissionis poneret esse gratiam distinctam, & impetrari à fide.

18 Vnde soluitur fundamentum Vasq. dicimus enim, quòd Pelagius concedebat donum remissionis esse nouam gratiam distinctam à fide, & penitentia, imò illam solum dicebat esse gratiam, non istas, quia istas ponebat esse ex libero arbitrio, illam supra vires naturæ, & voluntatis, & à misericordia Dei petendam: Nec dicebat eam dari ex meritis fidei, aut penitentia, tanquam ex meritis de condigno; & ex iustitia, sed ex meritis secundum quid innixis misericordiæ Dei. Quod etiam non negabat Catholici, sed tamen dicebant hæc merita, & has dispositiones esse ex gratia auxiliante, Pelagius ex libero arbitrio, & in hoc errabat. Vnde in hoc sensu illi obicitur à Concilio Palæstino, quòd ipse diceret veniam non dari secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per penitentiam digni fuerint misericordia, quia videlicet, licet ipse diceret dari gratiam istam per misericordiam Dei, tamen dicebat præcedere ad hanc misericordiam, & gratiam impetrandam merita, seu dispositiones, quæ Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

erant non ex gratia, sed ex libero arbitrio, & sic nõd ponebat gratiam remissionis esse simpliciter gratiã. Vnde Concilium proposuit ipsi abiurandum hunc articulum, & iussus est vt fateatur secundum gratiam Dei veniam dari, quia etiam ipsam penitentiam donum Dei dixit Apostolus, quem articulum etiam refert Aug. dicta epistola 106. quia scilicet Concilium totum eorum Pelagij ad hoc deuolui, quòd existimabat dispositiones, seu merita illa fidei, quibus impetramus gratiam remissionis non esse à gratia, sed à viribus liberi arbitrij, & hoc oportebat abiurare.

Fundamenta P. Suarez soluta sunt: constat enim Pelagium, licet poneret paruulos nasci sine peccato originali, & sic quoad hoc esse sicut Adam in statu innocentia; tamen propter adipiscendum regnum Cœlorum, & in adultis propter remittenda peccata commissã, donum supernaturale gratiæ admisisse.

Tertia moderatio Pelagij, quòd gratia ad singulos actus datur.

Catholici tot ambagibus & subdolis Pelagij equiuocationibus pulsati, vt ipse tandem directè, & de plano fateretur gratiam illam, quam Catholica Ecclesia ad bene operandum necessariam docet, & à Deo supplicat, ad tollendam omnem ambiguitatem, qua ipse se occultabat, dixerunt vt fateretur gratiam Dei ad singulos actus dari. Per hoc enim dabatur intelligi, quòd gratia de qua erat controuersia cum Pelagio, non erat natura, non liberum arbitrium, non lex; postremò nec ipsa gratia habitualis, & sanctificans, quia hæc omnia non erat necesse à Deo dari pro quolibet actu sigillatim; semel enim data pro pluribus actibus seruiunt, eodem enim libero arbitrio, eadem lege, eodem habitu gratiæ plures actus eliciuntur, & non pro quolibet actu de nouo dantur. Volebant ergo Catholici vt fateretur aliam gratiam præter omnia ista, quæ est gratia auxilians, & ita seruit pro vno actu, quòd non pro alio, sed cum quolibet tranfit, & sic dicitur ad singulos actus dari, quia est aliquid per modum transeuntis, non per modum habitus, nec ad habitum pertinet gratia illa, de qua cum Pelagio certabatur, sed ad actionem, quæ non est in homine nisi quando bene vult, & bene agit, vt docet Aug. *lib. de gratia Christi, c. 47*. quod est dari hoc auxilium per modum transeuntis. Nusquam autem voluerunt Catholici per hoc significare quòd quilibet actus quantumcumque imperfectus, & minimus indigeat gratia per Christum, sed solum per hoc discerni voluerunt, & distingui gratiam, quæ in habitu, vel in potentia, aut in ipsa natura, vel lege consistit, ab ista gratia auxiliante, quæ ad quemlibet actum requiritur per modum transeuntis, non quæ semel data pro pluribus actibus sufficiat.

20 Pressus ergo autoritate Concilij Palæstini Pelagius, in quo coactus est hanc gratiam fateri, consentit quidem, & confessus est gratiam Dei ad singulos actus dari, vt Aug. dicit in epistol. 107 ad V. alem. *Quomodo, inquit, dicitur gratiam Dei esse in natura liberi arbitrij, vel in lege, aut in doctrina, cum & istam sententiam Pelagius ipse damnauerit, proculdubio confitens gratiam Dei ad singulos actus dari.* Ecce quomodo Pelagius damnando illam priorem propositionem, qua apertè negabat dari gratiam ad singulos actus, nec indigere nos Dei adiutorio pro tam minutis, & diuersis actionibus quas facimus, vt ex Din. Hieron. supra retulimus, amplius moderatus est suam primam sententiam. Et hoc pacto sefellit Patres illius Syuodi, & tanquam Catholicus absolutus est. Veruntamen ita subdole confessionem istam gratiæ ad singulos actus contexit, & explicauit, quod in suo sensu

sensu denegandi veram gratiam semper permaneret. Quid enim nomine gratiae intelligeret, cum fatebatur ad singulos actus dari, singulari dextera Aug. detexit, cum eius æquiuocationes, & lubricas ambages intumescere heberet. Sic enim in lib. de gratia Christi contra Pelagium & Caelestium cap. 2. dicit. *Scriptisti mihi, dixisse Pelagium audientibus vobis; anathema, qui vel sentit, vel dicit, gratiam Dei, qua venit in hunc mundum peccatores saluos facere, non saluos per singulas horas, vel singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam, & qui hanc conantur auferre penas sortimur aeternas.* Sic dicebat Pelagius. Subdit autem August. *Quisquis hac audit, & sensum eius ignorat, quem in libris suis euidenter expressit, omnino eum putat sentire quod veritas habet. Quisquis autem quid in eis aperit dicit, aduertit, debet habere etiam ista verba suspecta; quia etsi gratiam Dei qua Christus venit in mundum peccatores saluos facere in sola remissione peccatorum constituit, potest huic sensui verba ista coaptare, dicens, ideo eam per singulas horas, & per singula momenta, & per actus singulos necessariam, ut semper in memoria retinentes, & reminiscetes dimissa nobis esse peccata, non peccemus vltius, adiuui non aliqua subministratio virtutis, sed virtus propria voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit per actus singulos recordantis, &c.* Inuenit ergo Pelagius qualiter faceretur gratiam Dei ad singulos actus dari, non tamen intelligendo nomine gratiae aliquid quod pertineat ad subministratio- nem virtutis, & spiritus tangendo voluntatem, sed ex parte cognitionis, & intellectus tantum se tenens, scilicet, ex parte recordationis habendae de peccatis remissis, & de exemplo Christi ad imitandum, quod totum ad doctrinam, & cognitionem pertinet, atque in ea sistit, non in additione, & subministratio- ne virtutis. Quomodo autem in lib. de gestis Pelagij c. 11. dicatur eum posuisse gratiam, quae per subministratio- nem spiritus ministratur, infra dicemus in hoc art.

2.1 Quando ergo aliqui Authores sic in confuso dicunt Pelagium negasse necessitatem gratiae ad singulos actus, oportet bene hoc discernere, & distinguere. Nam etsi prius id negavit Pelagius, tamen postea concessus est etiam ad singulos actus gratiam esse necessariam. Sed quia ambigunt, & subdole vtebatur nomine gratiae, vltius ab Aug. coactus est explicare quid intelligeret per hanc gratiam, quam ad singulos actus docebat esse necessariam: nam etiam illam reducebat ad genus doctrinae, vel scientiae, aut cognitionis, scilicet, ad recordationem beneficiorum Dei, quae vti- que poterat singulis actibus bonis adesse, sed non fatebatur gratiam, quae voluntati subministraret spiritum, & virtutem: hoc enim putabat destruere libertatem, & sic excitantem gratiam fatebatur, negabat vero mouentem, & inspirantem voluntati bonum effectum. Totum verò genus doctrinae, & cognitionis ad legem, & scientiam reducebat Aug. & sic gratiam in lege, & doctrina. Sed quia lex, & doctrina videtur solum ad externam gratiam pertinere, quia per externos sensus, & actiones docentium nobis ministratur, vltius oportebat fieri Pelagium gratiam internam qua Deus intus occulte mouet corda nostra, & in hoc eius explicatio amplius postulatatur.

Quarta & vltima moderatio Pelagij in con-
fiterendo gratiam internam.

2.2 Tandem vltimam moderationem adhibuit Pelagius impietati suae, & confessus est dari gratiam internam, eadem tamen acquiritur, & vltimae, ut scilicet

confiteretur gratiam interius excitantem, & illustrantem intellectum, & non solum extrinsecus ministratam per praedicationem, non tamen immutantem, seu mouentem voluntatem, ita quod ex nolentibus Deus faceret volentes, & ipsum affectum inspiraret, sed solum intellectum instrueret: omnem enim gratiam quae voluntatem tangeret refugiebat Pelagius concedere; quae verò intellectum illuminaret, non multum curabat, quia hoc totum ad doctrinam, & scientiam reducebatur. Sed quia illustratio, & excitatio intellectus etiam interna est, cum sit à Deo per illuminationem, & non solum externa, sicut cum sit per praedicationem, & auditum, ideo Pelagius inuenit quomodo ex vna parte fateretur dari gratiam internam, & tamen ex alia parte negaret gratiam, quae tangeret cor, & voluntatis affectum per subministratio- nem virtutis infunderet: in illa enim gratia solum excitatua intellectus quantumcumque interna non recedebat à sua sententia, quod gratia solum erat lex, & doctrina superaddita natura.

Et quia in hoc puncto non conueniunt nobis cum P. Suarez, & Valquez, putantes nullo modo Pelagium admisisse gratiam internam per excitationem interiore factam per sanctam cogitationem, quam magno opere Valquez extollit, sed solum agnouisse excitationem externam, qualis sit per praedicationem, & auditum fidei, aut etiam illuminationem internam, non per modum excitantis voluntatem, sed solum reuelantis obiectum, oportet hoc punctum diligenter explicare, quia ex eius claritate pendunt multa, quae ad intelligentiam faciunt eorum, quae disputantur circa efficaciam diuinam voluntatis, & praedestinationis. Et ita in disputationibus de hac materia in Congregatione 43. habita coram Paulo V. valde laboratum est circa hoc punctum, & ostensum Pelagium admisisse internas illustrationes, & illuminationes, quae ex parte intellectus se tenent, & suadendo operantur tantum, aut alliciendo.

Igitur P. Valq. gratiam operantem, & congruam, quam Aug. contra Pelagium toties statuere vult, posuit in sancta cogitatione consistere, & motu subito, seu indeliberato voluntatis, qui ex cogitatione ipsa oritur, & multus est in inopugnanda sententia Gregorij Ariminensis, qui censuit praeter cogitationem necessariam ponendam esse in sententia Aug. quandam applicationem ipsius voluntatis internam, qua afficiatur, & moueatur. Vnde consequenter debuit negare Valq. quod Pelagius confessus fuerit gratiam, seu auxilium quod in interna cogitatione consistat, qua excitetur voluntas, ipse enim eam gratiam vult, asserere, quam Pelagius negabat, & Aug. urgebat ut confiteretur. Porro sic Valq. sententia manifestum est ex his, quae tradit 1. tomo 4. p. disp. 88. c. 6. nam num. 20. docet in sententia Aug. gratiam operantem esse planam cogitationem, quae est ante consensum, atque eodem modo motum voluntatis subitum sine nostra libertate ex pia illa cogitatione ortum, quo detremur à malo, & ad bonum pronocamur. Et. n. 22. recitat verba Bernardi ex libro de gratia & libero arbitrio, dicens quod ipsa gratia liberum arbitrium excitat, cum seminat cogitatum, sanat, cum immutat affectum, roborat, ut perducatur ad actum; subdit Valq. *Quid quae clarius dici potest; nam si post primum, quod est sola cogitatio quam Deus seminat, nihil aliud superest, quam affectus & consensus liberi arbitrij, & in primo praenit, illa profecto erit praenitens gratia, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Vbi praenitentem gratiam in sola cogitatione constituit, quia Bernardus dicit in primo praenitente gratiam, in ceteris comitari. Et tamen Bern. non dicit solum cogitationem praenitente, sed gratiam, cum seminat cogitatum. An vero

gratia plus importet, quam cogitationem quam seminat, dum etiam in voluntatem se insinuat, Bernard. ibi non dicit. Addit autem Valquez ad explicandum hoc, quod sumus sicut instrumenta mota à Deo per affectum, sicut Rex operari dicitur per ministrum, quem de rebus agendis instruit. Quod totum pertinet ad instructionem cogitationis, seu cognitionis, quod non egreditur limites doctrinae, vel scientiae. Ita in cap. 7. n. 27. in fine, dicit: *Aliam applicationem voluntatis nostra ad consentiendum, qua solum Deo tribuitur, & ratione cuius dicitur opus saluus nostra esse solum Dei misericordiam, non cognouit August. praeter vocationem, qua est sola cognitio.* Vbi iterum notandum est, in sola cognitione posuisse vocationem Dei. Valquez, & idem ferè habet ibidem num. 28. & cap. 9. paulo ante numerum 40. *Obseruandum est, inquit, eandem vocationem, & cogitationem sanctam, & primum motum voluntatis subitum dici gratiam operantem, cooperantem, & comitantem, eandem inquam diuersimode consideratam.* Nam quatenus consensus nostrum antecedit, est operans, & praenitens, quatenus verò permanens nobis efficit nobiscum consensum, est cooperans, & comitans, nam ita consensus est à Deo, & à nobis, ut Deus non solum immediatè physice ad illum concurrat, sed etiam media cogitatione illum in nobis efficere dicitur eo modo quo intellectus voluntatem mouet, & allicit. Vbi aperte constat Valquez praeter simultaneum concursum Dei in actum, nihil aliud ponere quo Deus moueat voluntatem, & excitat, quam cogitationem, & id quod ex parte intellectus se tenet, quod totum doctrinae & illuminationis interior est, non subministratio spiritus & virtutis in ipsam voluntatem. Quod etiam significat hae 1. p. disp. 98. c. 7. §. *Quam igitur.* Docet tamen ipse Valq. disp. 89. c. 4. n. 22. Pelagium agnouisse gratiam Christi interiore dari, sed eam tantum esse vilem ad faciendum, & melius operandum, non simpliciter necessariam.

2.5 Similiter P. Suarez 1. tomo de gratia, prolegomeno 5. c. 3. n. 13. & seq. in primis censet, quod si Pelagius veram internam gratiam praenitentem confessus est, in eo non fuit haereticus, sed vel quia eam posuit non simpliciter necessariam, sed ad melius, vel quia cooperantem gratiam non admisit.

Secundò, sentit non agnouisse ipsum veram, & internam gratiam, quae legem, & doctrinam excederet, totum enim quod dicebat de adiutorio Dei ad singulos actus nobis dato, ad memoriam exempli Christi, & remissionis peccatorum nobis collatae per ipsum reducebat; quod autem de adiutorio non in sola lege, sed in aliquo alio posito docebat; totum reducebat ad doctrinam, nusquam ad inspirationem, & subministratio- nem spiritus, ut constat ex Aug. lib. de gratia Christi in multis capitibus in 7. in 10. 13. 31. & 41. Similiter Augustin. dixit Massilienses admisisse excitantem gratiam, quam negabat Pelagius, lib. de praedest. sanctorum cap. 1. ergo sentit Pelagium eam non admisisse. Quod etiam colligitur ex ipso Augustin. lib. 3. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 19. vbi ex sententia Pelagianorum refert, *ipsi non dixisse hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dicebat in malum Diaboli suggestibus incitari.*

2.6 Quia verò non poterit Suarez negare manifestissima testimonia, quibus constat ex Augustin. Pelagium admisisse illuminationes, & reuelationes Dei internas, addit in fine num. 15. quod hoc non obstante veram excitantem gratiam, quam peculiari modo inspirationem, & illuminationem appellamus, nunquam agnouit. Quod sic explicat num. 16. quia nomine reuelationis solum intelligitur propositio obiecti, vel externè per sensus, vel internè per illustrationem facta; sed praeter hoc quod pertinet ad legem,

vel doctrinam, requiritur donum voluntatis bonae, per quam & caelestis doctrina discitur, seu recipitur & lex impleretur. Et primum donum non negavit Pelagius, siue interno, siue externo modo fiat; secundum verò negavit; & sic non negat Suarez admisisse Pelagium reuelationem diuinam fidei tam externam, quam internam, quatenus se tenet ex parte obiecti, & pertinet ad illius applicationem, seu propositionem. Negat autem admisisse illam gratiam, quae praeter propositionem, seu aptionem obiecti requiritur ad concipiendam conuenienti modo doctrinam reuelatam, & cum inclinatione, & affectione voluntatis suscipiendam; solum enim sistebat Pelagius in nuda legis, & doctrinae manifestatione, ut ex verbis Augustin. epistol. 107. deducitur, *Operatur quippe ille, dicit, quantum in ipso est, ut velimus, cum nobis nota sunt eius eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio eius nihil in nobis proficit efficimus.* Negavit ergo praeter notitiam eloquiorum Dei aliam gratiam internae inspirationis, & vocationis, neque ut necessariam simpliciter, neque ad faciendum.

Nihilominus tamen oportet in hoc puncto diligentissimè inuigilare, quia hoc nomen interna gratiae æquiuocationem non modicam parere potest: Cum enim sint duae potentiae internae, scilicet, intellectus, & voluntas, & intellectui ministrent sensus externi per species, quas ab illis haurit, voluntati autem non ministrent immediatè sensus, sed ipse intellectus qui eam mouet, ideo voluntas magis interna potentia est, & quasi post intellectum recondita, & in vtraque ista potentia potest assignari gratia interna, ita quod dicatur gratia interna, quia non ministratur solum per sensus externos, sed per interiore- rem illustrationem, qua Deus intellectum illuminat. Potest etiam dici gratia interna, quia tangit ipsam voluntatem, & non solum illustrat intellectum; sed tamen iste actus voluntatis potest fieri dupliciter, vno modo, medio obiecto proposito tantum à quo allicitur voluntas, & trahitur, & haec est motio moralis, seu metaphorica consistens in motione intentionali, quae scilicet fit ab intentione intellectus, & cognitione obiecti: alio modo per actum ipsius Dei agentis immediatè in voluntatem; praesupposita tamen obiecti cognitione, & motione morali, quia nimirum diffunditur suauitas, & subministratur spiritus à Deo in voluntatem ut obiectum propositum acceptet, quod S. Gregor. appellat modificationem inuisibilem obiecti, quae mirabiliter plantauit in cordibus hominum, sic enim dicit 27. mor. c. 15. ad illa verba Job. 37. *Et non inuestigabitur cum audita fuerit vox eius, vna res foris agitur, sed non per hanc inuentum corda penetrantur, quia qui inuisibiliter visibilia modificat, in humanis cordibus causarum semina inuisibiliter plantat.* Et ponit exemplum in duobus latronibus qui Christum morientem viderunt, & in vna re, inquit, vna vtriusque cogitatio non fuit, quia hanc superius artifex inuisibiliter modificando distinxit. Quam modificationem quomodo Deus causet, statim infra explicat. *Quia laetibus modis premit in timore, & format in amore, & fit cuiusdam impulsio nimietas in mente, cum nihil sonet in voce.* Pertinet ergo ad internam gratiam non solum doctrina quae externè per sensus ministratur, & intellectus peruenit, sed etiam interior illustratio, quae immediatè à Deo fit intra intellectum. Sed vltius illa gratia ut interna sit, non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis, debet non solum sistere in intellectu, sed etiam tangere, & excitare voluntatem, non sola motione allicientiae, sed etiam subministratio- ne virtutis, & modificatione cogitationis: haec enim ratione ut docet S. Th. 1. p. q. 105. art. 4. & 5. & 1. 2. quaest. 9. art. 6. & 3. contra gent. cap. 88. &

89. & 91. voluntas, & mouetur ab obiecto, vt ab alliciente, & ab eo qui dedit virtutem vt inclinante, & hoc secundo modo solus Deus mouet intra voluntatem; obiectiue autem quodcumque bonum, vt propositum per intellectum. Hic autem secundus modus li distinguitur a primo, distinguitur à morione morali, quia hæc fit per allicientiam obiecti tantum. Videmus ergo quam internam gratiam ex his admiserit Pelagius, quam negauerit.

28 Dico ergo: tria sensisse Pelagium in hoc puncto. Primum est, admisisse reuelationes, & illustrationes internas per modum reuelationis, & propositionis obiecti, in quod non solum doctrinam exterius per sensum manifestatam, sed etiam interius à Deo reuelatam confessus est.

Secundum est, admisisse cogitationem sanctam, & motum eius in voluntatem, ita quod omnem motionem, & tactum voluntatis moralem ex obiecto in voluntatem deriuatum, ipsamque excitantem admisit. Et hæc est interna gratia quam confessus est, scil. ex parte excitationis, & intellectus, quam nobis morali.

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

29 Primum hoc dictum Pelagij negati nullo modo potest, nec P. Suar. negauit loco cit. sed admisit. Et constat, quia in lib. de gratia Christi c. 7. refert August. verba Pelagij dicentis: *Adiuuati nos Deus per reuelationem, & doctrinam, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratia celestis illuminat.* Hæc autem dicebat Pelagius distinguens hoc adiutorium à lege, & doctrina: *Quam, inquit, gratiam non vt tu putas in lege tantummodo, sed in Dei esse adiutorio consistemus.* Et explicans quam gratiam intelligeret, dixit verba supra relata, in quibus, vt vidimus, ponit aliqua quæ pertinent ad internam illustrationem, vt apertio oculorum, vti que spirituum, non exteriorum, non autem apertio oculi interni sine lumine aliquo interno; & similiter ineffabile donum gratia celestis illuminantis, vti que aliquid interius est, nec enim hoc donum dici potest esse prædicatio solum externa, quia hæc ad doctrinam & legem reducitur: distinguebat autem Pelagius hoc donum, seu adiutorium à lege, atque doctrina. Idem amplius explicans alia verba Pelagij in eodem lib. c. 10. ab August. relata; explicans enim quomodo verificetur quod ait Apostolus, *Operatur in nobis velle, & perficere*, dicebat hoc operari Deum, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, mutorum more animalium tantummodo presentia diligentes, futura gloria magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit, dum reuelatione sapientia in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum nobis quod tu alibi negare non metuis, suadet omne quod bonum est. Vbi Pelagius per reuelationem sapientia non potuit doctrinam externam intelligere, sed aliquam interiorum illuminationem, quia per externam sapientiam acquiritur, non reuelatur, nec est sapientia reuelationis, sed diffusus, quæ pertinet ad Theologiam, seu scientiam æquificam. Similiter cum dicit dari gratiam, qua suadet omne quod bonum est, necessarid in hac generalitate debet includi etiam interior illustratio, & cogitatio sancta quia multa sunt, quæ non suadentur nobis per externum auditum, & sensum, sed per internam cogitationem, & illustrationem, sicut cum incidit nobis aliquod bonum consilium, de quo nihil dictum nobis fuerat, & in multis casibus quotidie experimur.

30 Constat, quia sic mentem, & verba Pelagij intellexit

xit Augustin. Nam in cap. 19. eiusdem libri, explicans quomodo gratia debeat dici doctrina. *Hæc gratia, inquit, si doctrina dicenda est, certe sic dicitur, vt alius & interius eam Deum cum ineffabili suauitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant, & rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, qui incrementum suum ministrat occultis, ita vt non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam imperia charitatem.* Et cap. 24. *Legant, & intelligant, intueantur, & faciantur, non lege, atque doctrina insidante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, & ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates.* Intelligit ergo Augustin. quod non sufficebat Pelagio ponere solum reuelationes veras, & ostendere veritatem, etiam si per internam, & occultam potestatem id faceret, quod pertinet ad illuminationes interiores, sed quod has solum admittente, non erat recedere à sua doctrina, nec veram internam gratiam confiteri, qualis in Ecclesia Catholica ponitur. Et tandem cap. 4. addit Aug. quod Pelagius auxiliu constituit in lege, atque doctrina, quam nobis fatetur etiam S. Spiritu reuelari, propter quod & adorandum esse concedit. Sed Spiritus sanctus non adoratur vt Deus quia solum reuelat nobis per exteriorum hominum ministerium, sed quia interius in mentem illabitur, etiamque illustrat: ergo internas reuelationes Pelagius concessit.

Secundum quod diximus admisisse Pelagium, 31 scil. hanc gratiam internam, vt excitatiuam, & pulsatiuam voluntatis, ita quod non solum reuelationem in intellectu, sed motum subitum in voluntate per excitationem ab intellectu factam admitteret, constat in primis ex loco nuper cit. ex lib. de gratia Christi, cap. 10. vbi introducit Pelagius dicens quod Deus operatur in nobis velle quod bonum est, dum reuelatione sapientia in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, dum præmiorum pollicitatione nos succendit, dum suadet nobis omne quod bonum est. Sed suscitatio voluntatis, & succensio facta per reuelationem sapientia, est motus voluntatis bonus, & fit per cogitationem sanctam, scil. quæ datur per reuelationem sapientia, & pollicitationem præmiorum, & suadet, & excitat ad bonum: ergo agnouit Pelagius non solum reuelationem quoad propositionem obiecti, sed etiam vt conuenienti modo datur ad excitandum ad bonum, dummodo hæc excitatio solum fiat media motione ex parte obiecti, & cognitionis, quæ est motio moralis, & non per subministrantem virtutis in voluntatem. Nec solum posuit Pelagius istam, illustrationem ad propositionem obiecti credendi, sed etiam ad bene operandum, quia expressè dicit quod hoc modo operatur Deus velle quod bonum est, & velle quod sanctum est, & quod suadet omne quod bonum est: ergo malè restringitur hoc ad solum propositionem obiecti fidei, & ad credendum, cum omne bonum comprehendat & ipsum velle, atque operari quod sanctum est. Suasio autem per sanctam cogitationem fit alliciendo, & proponendo obiecti conuenientiam: ergo si Valsq. non agnoscat aliam applicationem voluntatis, quam quæ fit per intellectum, & cogitationem, non agnoscat aliam, quam quæ fit per suasionem in quocumque bono, median- te qua operatur Deus velle, & suadet omne quod bonum est. Hoc autem non negabat Pelagius, sed non sufficere ad gratiam docet August. ibidem, quia totum hoc non excedit doctrinam, quia nec excedit motionem cognitionis, & cogitationis allicientis, & suadentis.

Præterea in eod. lib. c. 26. impugnans doctrinam Pelagij: *Cogitationem, inquit, & dilectionem, sicut sum discernenda discernat, quia scientia inflat, charitas autem adificat, & cum*

cum sit vtrumque donum Dei, alteru minus, alteru maius non sic iustitiam nostram super laudem iustificatoris nostri exollat, vt horum duorum quod minus est, diuino tribuat adiutorio, quod autem maius, humano usurpet arbitrio. Ecce quomodo agnoscebat Pelagius cogitationem sanctam, quæ sit donum Dei, quia vtrumque horum, scil. cogitationem, & charitatem, Aug. dicit esse donum Dei, & dicendo, vtrumque, supponit non esse vnum tantum donum, sed duo: donum autem quod August. vocat charitatem, certum est non esse immediate in intellectu, nec in cogitatione, sed in voluntate, ad quam pertinet charitas, non solum charitatis habitualis, sed etiam charitas auxilians, quæ illi potentia imprimitur, in qua est habitus charitatis, non loquitur autem Aug. de charitate pro habitu, sed pro auxilio, quia loquitur de illa gratia, quæ ad singulos actus datur, hæc autem non est habitus, hic enim non pro singulis actibus datur, sed pro multis deseruit: ergo sentit Aug. non sufficere id quod ponitur in sola cogitatione, sed requiri aliud donum, quod vocat charitatem, & hæc non pertinet ad cogitationem, licet illam præsupponat, sed ad voluntatem; quia non vnum, sed duo dona requirit August. cum dicat vtrumque esse donum Dei. Ergo primum tantum donum ponere, scil. cogitationem, & mediante illa excitationem, sine alio dono distincto non negauit Pelagius, sed non sufficere docuit Aug. Et præsertim quia Valsq. dicit eandem esse gratiam operantem, & cooperantem, & comitantem, quatenus in nobis manens efficit nobiscum consensum, quod est non ponere vtrumque donum, sed vnum tantum, scil. cogitationem suadentem ad bonum, quam Pelagius vti que non negabat, etiam vt suscitatiua est stupentis voluntatis, vt in verbis supra relatis ab August. lib. de gratia Christi c. 10. vidimus. Ad quod etiam pertinet, quod eodem libro c. 7. refert Aug. ex Pelagio, qui dicebat adiuuari nos à Deo per gratiam, & non solum per legem, dum per reuelationem, & doctrinam suam cordis nostri oculos aperit, dum nobis ne presentibus occupemur, futura demonstrat, dum Diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratia celestis illuminat. Hæc autem apertio oculorum, & demonstratio futurorum, quæ non nisi per aliquam interiorum cogitationem, & reuelationem fit in nobis, non adiuuat voluntatem, nisi ipsam suscitando, & tangendo; si enim non tangit, quomodo adiuuat? Non ergo negabat Pelagius suscitacionem, & tactum voluntatis, si solum mediante cogitatione, & obiecti propositione fiat, quæ est moralis efficientia. Vnde in Congregatione 37. habita in materia ista coram summo Pontifice Clemente VIII. cum ipse Pontifex instaret P. Valsidæ, & sociis, vt explicarent, quid est quod facit hominem facere, & hoc sæpius sua Sanctitas viret, & repeteret, responsum est illi, quod gratia facit facere moraliter. Tunc rursus Pontifex summus: *Hanc gratiam excitantem etiam posuit Cassianus.* Quæ verba etiam nullam contineant censuram, nec definitionem in hac materia, sed solum particularem Pontificis dictum; quantum tamen ponderis significant, præsertim sic publice prolata coram confesso, & in tam graui negotio, nemo est, qui non videat.

33 Tertium denique Pelagij dictum, scil. nunquam admisisse gratiam, quæ per subministrantem spiritus, & virtutis nobis datur, intelligendo per subministrantem spiritus, quod frequens est apud Aug. scil. illa inspiratio quæ immediate tangit voluntatem, ad eam enim pertinet affectio, quæ spiritus, seu spiratio amoris propriè dicitur, non autem illuminatio obiecti, & propositio dicitur spiritus, licet etiam requiratur ad spirandum affectum, quatenus obiectu propositu mouet voluntatem) constat tñ ex Aug. ipso lib. de gratia Christi c. 2. vbi id aperte dicit, referens enim id quod

dixerat Pelagius; anathema qui sentit, vel dicit gratia Dei non solum per singulas horas, vel singula momenta, sed etiam ad singulos actus non esse necessariam, hæc verba suspecta esse dicit Aug. quia idem eam per singulos actus necessariam dicit, vt semper in memoria retineamus dimissa nobis esse peccata, adiuui non aliqua subministrante spiritus, sed viribus propria voluntatis. Et in epist. 95. de eodem Pelagio loquens Aug. etiam post ipsius gesta in Concilio Palæstino & subdola confessionem quam ibi fecit: *Sine, inquit, gratiam dixerit liberum arbitriū, sine gratiam esse remissionem peccatorum, sine gratia esse legis præceptum, nihil eorum dicit quod per subministrantem spiritus sancti pertinet ad concupiscentias, tentationes, que vincendas.* Nec obstat quod in libro nuper excusato inter opera Aug. de gestis contra Pelagium: cuius ipse mentionem facit in lib. 2. retract. c. 47. dicat. c. 1. quod satis euidenter appareret eam Pelagium dicere gratiam, quæ in Christi Ecclesia predicatur, quæ subministrante spiritus datur. Nō, inquam, obstat, quia hoc non dicit quasi Pelagius in veritate ita fatere- tur; si enim gratiam, quæ in Ecclesia predicatur verè ipse admitteret, Catholicus verè haberetur, cum tantæ postea vt hæretic. ab Aug. iudicatus sit; sed dicit euidenter id apparere, quantum est ex verbis confessionis Pelagij, quæ tunc appareret fecit, cuius tam sensus, & equiuocatio postea apparuit. Nā, vt Aug. ipse dicit, cit. lib. de gratia Christi c. 3. *Pelagius cum Episcopis lib. gestis sine ulla recufatione dānauit eos, qui dicunt gratia Dei, & adiutorium nō ad singulos actus dari, vbi putabamus eius de hac re omnes tergiversationes esse consumptas: tamen in libris quos edidit pro libero arbitrio, quorum mentionem facit in epistola quæ Romā misit, nihil aliud sentire monstratur, quam id quod damnasse videtur.* Quare liber ille de gestis contra Pelagium in Concilio Palæstino, scriptus videtur ab August. ante istum de gratia Christi, vbi eius sensus, & tergiversationes magis explicatur, etiam post illa gesta Concilij Palæstini, præsertim cum post illa gesta Concilij, Pelagius librū illum miserit Romā, ex quo sensu eius expressit Aug. & sic magis standum est isti posteriori libro, quæ apparenti illi confessioni in Concilio, vnde videbatur sequi, ipsum amittere gratiam subministrantem spiritū.

Ex his patet non attigisse Valsq. in hac parte sententiam, sensumque Pelagij, solum ponendo gratia in sancta cogitatione, cum motu subitio voluntatis, putās id negasse Pelagium, cum hoc toties concesserit, vt ex manifestissimis locis allatis constare potest. Itaque non negauit cogitationem internam bonam, & quidquid mediante cogitatione, & propositione obiecti suadere, accedere, aut suscitare potest voluntatem in desideriu, sed quidquid præter donū cogitationis per subministrantem spiritus, per diffusionem charitatis, per immersionem studij virtutis in reluctantem voluntatem ministratur. Sed neque P. Suar. ab hac motione morali recessit; & licet fateatur Pelagium admisisse illuminationes internas quoad propositionem obiecti, non quoad donum voluntatis ad acceptandā, & suscipiendā, & conuenienti modo proponendā hanc doctrinam reuelatam, tamen restat distinctè explicare quid sit hoc donū bonæ voluntatis, & quid superaddat ad hæc illuminationem internā: Si enim hoc donū bonæ voluntatis non est aliud quam ipsa cogitatio mouens moraliter iuxta congruitatē, & dispositionem voluntatis, non receditur à sententia Valsq. nec aliud ponitur pro gratia operante, seu præueniente, quam id quod ex parte cogitationis se tenet, & mediante propositione obiecti suscitatur stupentē voluntatem, accendit cor, & suadet omne quod bonum est, in quo impotatur donū ipsius voluntatis mediante cognitione, & doctrina sic ad bonū suadere & excitare, quod totum non negabat Pelagius, vt videmus. Sic autem præter hæc omnia, quæ pertinent ad motionem moralem datur aliquod

donum subministratum voluntati, & immediatè tangens illam, hoc est quod intendimus, quia est aliud donum præter cogitationem, & præter motionem illam moralem tangens immediatè voluntatem, & hoc est donum voluntatis bonæ, non solum mediatè cogitatione, & morali motione datum; sed etiam supposita illa motione excitativa, à Deo immediatè subministratum, & hoc est quod negavit Pelagius, sed quantum ex aliis locis P. Suarez colligitur, ipse talè motionem non cognoscit, sed solum moralem: ad hanc enim reducit totam congruitatem, & efficaciam gratiæ, ut videri potest in opusculis eius, in breui resolutione de gratia efficaci, num. 48. & 51. & in lib. 3. de auxiliis cap. 5. & 10. 11. & 14. & in aliis locis. Quare oportet verba illa quæ habet in prolegomeno 5. cit. cap. 3. num. 16. & 17. bene advertere, cum dicit quod præter illuminationem internam, quæ est donum pertinet ad legem, & doctrinam, requiritur donum voluntatis bonæ, per quam & celestis doctrina dicitur, & recipitur, & lex impletur. Oportet enim explicare quodnam sit hoc secundum donum præter illud: si enim est donum, non in intellectu positum, & mediante intellectu tangens voluntatem, quod est donum sanctæ cogitationis, sed est donum immediatè impressum voluntati, habemus nos intentum, si est donum non impressum, & subministratum voluntati, sed ex intellectu feriens voluntatem, & excitans, totum hoc pertinet ad illuminationem, & doctrinam suscitativam stupentis voluntatis; & ad summum potest addere congruitatem moralem, quod scilicet detur tali tempore, & occasione, qua Deus providet habituram effectum, quæ est congruitas non à gratia ipsa causata, sed præsupposita, deducitque ex præscientia media Dei, non ex causalitate ipsius gratiæ, quod est à sententia Valsq. non recedere, nec amplius dicere, quam quod præced. tomo impugnatum est circa scientiam mediam, & infra à circa efficaciam decretorum divinorum impugnatur.

Fuit autem in illa Congreg. 43. valde ineffaciter argutum contra istam nostram sententiam, videlicet quia Pelagius negabat semper veram gratiam, ut Augustinus, & Concilia communiter dicunt: sed istæ internæ revelationes, & illuminationes suavoriæ vera gratia sunt, cum pertineant ad gratiam excitantem, qua Deus nos movet: ergo illas non admisit Pelagius. Frigidum argumentum? Idem posset dici de externa prædicatione Evangelij, de lege, & doctrina; nam hæc omnia pertinent ad veram gratiam, cum per ista externa ministeria Deus nos excitet, & moveat, sed Pelagius non agnovit veram gratiam: ergo non agnovit illuminationem, & suasionem externam. Ipsi oppositi Authores id negant. Solvant ergo suam consequentiam. Nos dicimus Pelagium negasse veram gratiam adæquatè, & ut ponitur ab Ecclesia Catholica, non solum in revelationibus & doctrinis, sed etiam in spiritu, & virtute intra voluntatem. Pelagius aliquid gratiæ paulatim admisit ut supra vidimus, sed non totam, & adæquatè, ut Catholicæ, & in hoc sensu non veram, id est plenam, & totalem agnovit.

Cæterum ut magis constet Augustinum non solum in sancta cogitatione, & excitatione eius in voluntatem, totam vim gratiæ posuisse, sed ita cogitationem, & excitationem, seu moralem motionem requirere, quod etiam vires, & spiritum, & virtutem subministratam voluntati reluctanti, ut eius duritia tollatur, requirat, quod est aliquid ultra moralem motionem, & ad gratiam adjuvantem pertinet, non solum simulataneè, sed præveniente subministratam, scilicet ut duritia cordis tollatur, ut dicit lib. de prædest. SS. c. 8. & reluctanti voluntati studium virtutis immittit, ut dicit lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 5. & 6.

lib. 4. cap. 6. Aduerte, Augustinum modò vnam, modò alteram gratiam explicare, non tamen quando vnam solum explicat, aliam negat. In tribus autem præcipuè locis videtur solum moralem motionem ex parte cogitationis requirere.

Primo quidem, in lib. de spiritu, & litera cap. 34. 36 vbi tractans quomodo voluntas credendi sit à Deo, dicit, Non ideo tantum Deo tribuendam, quia ex libero arbitrio est quod à Deo creatum est, sed quia visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, & ut credamus, siue extrinsecus per Evangelicas exhortationes, siue extrinsecus, ubi nemo habet in potestate sua quid ei veniat in mentem, sed dissentire, vel assentiri proprie voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima ut credat (neque enim potest credere quodlibet arbitrio, si nulla sit suasio, vel vocatio cui credat) profectò & ipsum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus misericordia eius præuenit nos: consentire autem, vel dissentire, ut dixi, propria voluntatis est. Vbi non agnoscit Augustinum alium modum quo Deus operatur velle in nostra voluntate, quam mediante suasionem, & cogitationem; de qua etiam dixerat ante cap. 33. quod voluntatem credendi accipit homo à Deo, quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit.

Alter locus est lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. vbi 37 obiciens sibi Augustinum, quod si vocatio Dei ita est effectrix bonæ voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit. Multi vocati, pauci vero electi? Cui objectioni August. sic respondet: An forte qui hoc modo vocati non consentiunt, possunt alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut & illud verum sit, Multi vocati, pauci vero electi, ut quamvis multi vno modo vocati sint, tamen quia non omnes vno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiende reperiuntur idonei, & illud non minus verum sit: Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui sequuntur vocationem. Et infra illi enim electi, qui congruenter vocati, illi autem qui non congruebant, neque contemperabantur vocationi, non electi quia non secuti, quamvis vocati. Quo loco, & aliis similibus ut in lib. de bono persever. cap. 14. videtur reducere congruitatem gratiæ ad vocationem, quæ tenet se ex parte intellectus, cum dispositione in qua voluntas invenitur ut sequatur vocationem, vel non sequatur, non autem ad aliquam applicationem, vel subministrationem spiritus, quæ immediatè immutat ipsam affectum.

Tertius locus est in lib. 2. de peccatorum meritis & remissione cap. 19. vbi inquit, Ideo Deum aliquando non 38 tribuere sanctis suis, vel certam scientiam vel victricem delectationem, ut cognoscant, non à seipsis, sed ab illo sibi esse lucem qua illuminentur tenebra eorum, ut suavitatem, qua fructum suum det terra eorum. Ergo tota vis gratiæ solum reducit ad illam scientiam, & delectationem victricem, quæ utique ex parte obiecti propofiti delectationem facientis se tenet.

Nihilominus tamen in his locis August. ita requirit ad operandam vocationem, quæ ex parte intellectus se tenet, quod semper supponit voluntatem ut illi correspondeat, non esse solum, sed suffultam virtute, & spiritu sibi impresso, & subministrato à Deo. Hac enim generali regula vitur August. cum dicit in lib. de gratia Christi c. 14. Quis, inquit, non videat, & venire quemquam, & non venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit, non autem potest esse nisi adiutum, si venit, & sic adiutum, ut non solum quid faciendum sit, sciat, sed quod scierit, etiam faciat. Ac per hoc quando Deus docet non per legis literam, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit non tantum cognoscendo videat, sed etiam

etiam volendo appetat, agendoque perficiat. Ecce quomodo quando aliquis audit vocationem Dei, & doctrinam quod utique in intellectu sit, per liberum arbitrium venit, sed non liberum arbitrium solum, sed suffultum auxilio; quod auxilium dicit Aug. non esse solum in eo quod sciat, seu cognoscat quid agendum sit, atque aded non sufficit illa allicientia moralis motionis ex parte cognitionis se tenens, sed ille spiritus quo voluntas tangitur, ut velit, & faciat id quod cogitatione cognoscit. Requiritur ergo duplex donum, seu impressio Dei tangens utramque potentiam intellectus, & voluntatis; intellectum per illustrationem; voluntatem per spiritum, seu inspirationem, quasi duo brachia Dei animam amplectentia, de quibus dicitur in Canticis Canticorum. Læva eius sub capite meo (id est sub intellectu, qui est caput, illustrato per cognitionem) & dextera illius amplectabitur me (per spiritum scilicet tangentem voluntatem, & inflammantem) ut fiat homo filius dextera. Et Concil. Trident. sess. 6. can. 4. dicit liberum arbitrium esse motum, & excitatum. Non dicit mentem, sed arbitrium, quod est voluntas, & hæc non solum excitata est, sed & mota; excitatio autem est per cogitationem, motus autem per subministrationem spiritus in voluntatem: nam si ly motus intelligetur de sola motione morali, quæ sit per cogitationem in arbitrio, hæc in ipsa excitatione involuitur, & sic ly excitatum, & motum essent idem in libero arbitrio, de quo loquitur Concilium, licet in mente illa sit excitatio à motu voluntatis, sed liberum arbitrium excitatum est recipiens motum excitationis à cogitatione. Si ergo ly motum esse idem quod motum moraliter, et idem quod excitatum à mente, & sic motum, & excitatum in libero arbitrio esset idem quod excitatum, & excitatum. Plura de hoc dicemus infra disp. 5. agentes de efficacia decreti diuini.

40 Sic ergo quando Aug. dicit in lib. illo de spiritu, & litera cit. quod per suasionibus agit Deus, siue per vocatones Evangelicas extrinsecus, siue per illustrationem intrinsecus, optime dictum est, quia explicat ibi gratiam Dei, ut vocantem, & illustrantem intellectum, & excitantem. Quando autem dicit quod consentire vel dissentire, proprie voluntatis est adiutæ subministratione spiritus, quæ est aliud donum à cogitatione suadente; & tunc tali voluntate propria sic adiuta, & spirata, venit, seu consentitur Deo vocanti; & visorum suasionibus agenti. Si enim sola suasionem visorum, & sola media cogitatione Deus ageret, & gratiæ vim in ea constitueret, Aug. sibi ipsi contradiceret, qui in lib. de gratia Christi c. 10. dicit, Ad doctrinam pertinet cum suadetur omne quod bonum est: & si inter docere, & suadere, vel potius exhortari, distare aliquid videtur, etiam hoc tamen doctrina generalitate concluditur, qua quibuscumque sermonibus vel literis continetur. Ecce quomodo suasio, si sola sumatur, ut tenet se ex parte intellectus, etiam in eo in quo videtur distingui ab eo quod esse docere, adhuc dicit Aug. sub doctrina generalitate concludi. Gratia autem quam Aug. ponit contra Pelagium, non est sola doctrina, nec doctrina generalitate concluditur, sed debet addere subministrationem spiritus in voluntate: ergo cum Aug. dicit visorum suasionibus Deum agere, & voluntatis proprium esse consentire, non est intelligendum de nuda, & sola suasionem, ex parte cogitationis, & illuminationis, nec de sola voluntate sed etiam de voluntate adiuta, & suffulta aliquo adiutorio illi immediatè imprimente, & subministrante spiritum. Quod utique in eodem libro de spiritu, & litera c. 3. expressit Aug. Nos dicimus, inquit, humanam voluntatem sic diuinitus adiutari ad faciendam iustitiam, ut præter quod creatus est homo cum libe-

ro arbitrio voluntatis, præterque doctrinam, qua ei præcipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum S. quo fiat in animo eius delectatio dilectisque summi illius, & incommutabilis boni. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via. Et cum id quod agendum, & quod nitendum est, caperit non latere, nisi etiam delectet, & ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in nobis, non per liberum arbitrium quod surgit in nobis, sed per Spiritum S. qui datus est nobis. Ecce manifestam Augustini mentem quod adiutorium voluntatis non solum debet per viam intellectus, & cogitationis diffundi, sed immediatè à Deo subministrari, & imprimi voluntati, quia non sufficit non latere nos quod agendum est, quod utique ad cogitationem, & intellectum pertinet, sed requiritur quod delectet, & ametur, quod manifestè ad voluntatem pertinet. Et ad hoc dicit nobis dari Spiritum S. & diffundi charitatem: ergo suasio, & vocatio, & auxilium Dei moventis, non solum per manifestationem, seu non latentiam obiecti in cogitatione sancta, quod totum moralis motionis est, sed per immediatam diffusionem in voluntatem, quod charitatis est, agit in nos, & sic non solum visorum suasionibus, sed etiam subministratione Spiritus agit voluntas.

Et hinc manet explicatus tertius locus, qui adducitur ex Augustino; requiritur enim ad bene agendum certa scientia (quod ad sanctam cogitationem pertinet) & victrix delectatio, quæ non est sola obiecti delectantis allicientia, & motio moralis, sed etiam diffusio, & impressio spiritus in voluntate, ut id quod per certam scientiam proponitur, & allicet sui præsentia, à voluntatis affectu suscipiatur per spiritum, non solum moueatur per cogitationem, seu apparentiam sui, ut ex loco supra cit. ostendimus.

Quod attinet ad secundum locum ex lib. 1. ad Simplicianum, facilis est sensus, quod vocatio ex parte intellectus qua multi vocantur, esse potest vna, sed affectus, & dispositio, contemperatioque voluntatis dispar; sed hic affectus, & contemperatio, si est bona, & ad sequendum vocationem extenditur, non est ex solo libero arbitrio præuiso, cum illa morali motionem suggestionis, sed per subministrationem spiritus adiuto, & suffulto, ut ex Augustino vidimus. Itaque congruitas liberi arbitrij ad vocationem non est sola congruitas moralis motionis, nec sola congruitas præsupposita ex parte voluntatis, sed ab ipsa gratia facta, & subministrata. Et hanc semper supponit August. et si non semper explicet; & tamen adhuc in illo loco ad Simplicianum, congruitatem hanc, & aptitudinem explicauit August. provenire ab ipsa gratia, seu ab ipso Deo, quatenus applicat voluntatem ad credendum, & bene operandum, dum ita concludit, dicens, Cum ergo alius sic, alius sic moueatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta moueat, alio non moueat, quis audeat dicere, defuisse Deo modum, quo Esai ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est? In hoc ergo constituit August. congruitatem vocationis, quod per gratiam applicat Deus mentem, & voluntatem coniungit ad eam fidem, quia iustificari possit. Non ergo tota vis reducit ad cogitationem, ut excitantem, & motum subditum in voluntate causantem, sed ad applicationem Dei, qua mentem applicat, voluntatè, que coniungit ad fidem, quæ applicatio, & coniunctio importatur in ipsa causatione diuina. Et quando docet Augustin. quod licet vocatio sit vna, tamen quia non omnes vno modo sunt affecti, ided non omnes vocationem sequuntur, ly affecti, non intelligitur solum de affectu præsupposito in voluntate, quando tendit ad bonum, sed de affectu causa-

to, & facto per ipsam gratiam, quae mentem applicat, voluntatemque coniungit ad fidem; ut enim dicit ipse Augustinus. *epist. 1. 07. Gratia sic praeuenit hominis voluntatem, quod non inuenit eam cuiquam in corde, sed facit.* Ergo contemperatio, seu congruitas voluntatis non praeuia supponitur à gratia, sed fit & causatur.

43 Ceterum pro parte Vasquez adhuc responderi potest quod Pelagius agnouit quidem gratiam internam ex parte illustrationis, & sanctae cogitationis, sed solum ad facilius, ut supra ex eodem Vasquez referrebamus: ergo simpliciter gratiam internam Christi non est confessus, vel secundo, quod Pelagius non agnoscebat gratiam aliquam tangentem voluntatem, sed solum illustrantem intellectum, & ex parte doctrinae, & legis se tenentem. Sancta autem cogitatio quam ponit Vasquez est illa, quae voluntatem tangit, & spirat affectum, & tali pacto modificatur à Deo, & contemperatur voluntati, ut eam moueat, quam contemperationem Pelagius non agnouit. Tertio, quod non loquitur Pelagius de ipsa cogitatione mouente voluntatem, & agente illam, sed solum admittit quod ad obiecto interius proposito mouetur voluntas, quod est ponere gratiam in doctrina, aut lege, quae sunt res proposita, non in ipsa cogitatione, quae etiam agit in voluntatem. Denique Aug. non docet contra Pelagium dari praeter cogitationem bonam, aliquam applicationem in voluntate determinantem illam, sed quod aliqua virtus, seu vires subministrantur voluntati ad operandum, quod pertinet ad auxilium sufficientem, quod Vasq. non negat requiri in voluntate, licet non illa applicatio ultra sanctam cogitationem mouentem, & applicantem moraliter.

44 Nihilominus haec solutiones nihil eleuant doctrinam à nobis traditam. Non prima, tum quia Pelagius non omnem gratiam, seu auxilium pro omni generalitate sumpsum dicebat requiri solum ad facilius, sed etiam aliquam simpliciter requirebat, scilicet legem, & doctrinam, in qua includi debet aliqua cogitatio sancta, quia nihil potest esse volitum, quin praecognitum, seu praecogitatum, & solum ponebat gratiam ad facilius, illam, quae speciale addit notitiam, seu cognitionem ex reuelatione Spiritus sancti, ut iam supra circa primam moderationem Pelagij annotauimus, quo etiam sensu intelligi debet quod in eodem lib. de gratia Christi c. 41. in fine dicit Aug. quod etiam ipsa ostensio, & monstratio viae, qua nobis enudum est, contendit Pelagius sola posse natura inueniri, sed facilius se adiuet gratia. Tum etiam quia non solum Aug. impugnat in Pelagio quod gratia detur solum ad facilius, sed etiam impugnat, quod gratiam illam, quaecumque sit, & quae ad facilius datur, solum dicat ad cognitionem, ad reuelationem, vel suasionem pertinere, & non ad subministrationem spiritus in voluntatem: ergo non sufficit ad tollendum dogma Pelagij dicere quod gratia datur ut simpliciter necessaria, & non solum facilius, sed etiam oportet fateri quod illa gratia, quae simpliciter est necessaria, non solum pertinet ad cogitationem, & doctrinam, sed etiam ad subministrationem spiritus, & ad distinctum donum quo diffunditur charitas Dei in nobis, ut ex supra dictis constat: & videri potest Aug. lib. de gratia Christi c. 40. ubi utramque in Pelagio impugnat, & quod dixerit dari gratiam ad facilius, & quod hoc quaecumque adiutorium in scientia & reuelatione per doctrinam constituerit. Accedit quod Pelagius, ut in illo lib. c. 2. dicit Aug. ferebatur gratiam ad singulos actus dari: gratia autem ad facilius non potest requiri ad singulos actus, quia si solum est ad facilius, saltem qui difficile sunt, sine illa sunt, & sic non ad singulos datur: ergo non hoc solum impu-

gnabatur ibi ab Aug. quia ad facilius requiritur, sed supponendo quod ad singulos actus datur, de hoc praecipue impugnabatur, quia non in sola cogitatione deberet poni, quia sic reduceretur ad doctrinam, & suasionem tantum, sed in aliquo alio dono, quod immediate diffunditur, & tangit voluntatem.

45 Secunda etiam solutio manifestè excluditur ex superius dictis, cum aperit diceret Pelagius per illam reuelationem sapientiae, & praemiorum pollicitationem stupentem suscitari voluntatem à Deo ut lib. de gratia Christi c. 10. affert Aug. Non ergo ita praecipue susebat in intellectu illa illustratio Pelagij, quod non etiam tangeret per illam, & excitaret voluntatem. Nisi forte dicatur excessisse Pelagium in hoc quod illam cogitationem sanctam non solum ad primum & subitum motum voluntatis, sed etiam ad consensum & operationem ipsam bonam sufficere iudicabat, quod est per aliud extremum non solum cogitationem in intellectu, sed multum extendi, & sufficere ad voluntatem. Ceterum cum etiam Vasquez dicat eandem esse gratiam operantem, & cooperantem, & comitantem, quae primo nos excitat, & in nobis permanens liberum efficit consensum, non potest hoc effugio vii, quia etiam apud ipsum sancta cogitatio, qua mediante Deus nobiscum cooperatur, vsque ad liberum consensum extenditur, dum in nobis permanet, & permanendo cooperatur.

46 Tertia solutio nihil valet; nec enim potest hic distinguere de motione medio obiecto, vel media cogitatione, cum non moueat nos obiectum, nisi cogitatum, & per cogitationem fit motio, proponendo scilicet, & alliciendo per obiectum. Nec Pelagius negabat istam cogitationem in nobis operari, nec distinguebat eam ab obiecto, ut hoc diceretur mouere, non illa; ex parte enim dicit Aug. cit. lib. c. 26. contra Pelagium. *Cogitationem & dilectionem ut sunt discernenda discernat, quia scientia instat, charitas autem edificat, & cum utrumque sit donum Dei, &c.* Ergo cogitationem pro gratia agnoscebat, non autem solum de obiecto loquebatur. Vnde ipse Aug. ibidem c. 14. *Quando Deus, inquit, docet non per legis litteram, sed per Spiritus gratiam, ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, &c.* Videre autem, & cognoscere non est obiectum, sed actus cogitationis, & cognitionis. Et denique ipse Pelagius, ut refert Aug. eodem lib. c. 7. dicebat, *adiuuare nos Deum per gratiam suam, dum cordis nostri oculos aperit, & Diaboli pandit insidias, &c.* Et c. 10. *dum suadet nobis omne quod bonum est.* Apertio autem oculorum non fit sine actu visionis, & suasio ad omne bonum non fit, nisi cogitetur, & attendatur id quod suadetur. Non ergo sic dicebat Pelagius nos moueri ab obiecto, quod non à cogitatione.

47 Denique quarta solutio non est ad rem, quia Aug. non solum affirmat contra Pelagium debere nobis per subministrationem spiritus dari vires, quibus possimus operari, sed quibus de facto operemur, & vocanti Deo consentiamus; auxilium autem sufficiens dat posse, non verò dat ut de facto operemur. Non ergo loquitur Aug. solum de subministratione virtutum sufficientis auxilij, sed de illa applicatione, seu motione qua de facto facimus. Dicit enim lib. cit. de gratia Christi c. 14. repellens illud dictum Pelagij, quod Deus per doctrinam solum nos adiuvat, & quod possibilem, seu posse nostrum adiuuabit, non operationem ipsam, seu volitionem: *Et ista, inquit, diuino docendi modo, etiam ipsa voluntas, & ipsa operatio, non sola volendi, & operandi possibilitas adiuuatur. Si enim solum posset nostrum hac gratia inuaretur, ita diceret dominus; Omnis qui audit à Patre & didicit, potest venire ad me. Non autem ita dixit, sed Omnis, inquit,*

quis, qui audit à Patre, & didicit, venit ad me. Venire posse in natura ponit Pelagius, vel etiam ut modò dicere cepit in gratia, qualemlibet eam sentiat, qua ipsa, ut dicit, possibilitas adiuuatur, venire autem iam in voluntate, & opere est. Sed omnis didicit à Patre, non solum potest venire, sed venit, ubi iam & possibilitatis profectus, & voluntatis affectus, & actionis effectus est. Vbi manifestè liquet, nec Pelagium sufficientem gratiam negasse, quia ipsum posse venire (quod posse, sufficientem auxilij est) etiam ut modò dicere coepit, in gratia posuit, nec Augustinum subministrationem virtutum, quae solum constituerent posse, quod pertinet ad (sufficiens auxilium) posuisse contra Pelagium, sed subministrationem virtutis, & spiritus, ut de facto operemur, quia non solum Deus docet ut venire possimus, sed ut de facto veniamus ad Christum. Et ita ut ipse Aug. dicit eodem lib. c. 47. tota difficultas cum Pelagio non erat circa posse, quod est sufficientis auxilij, sed circa agere. Si confenserit, inquit, nobis non solum possibilitatem in homine, etiam si nec velit, nec agat, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem id est, ut bene velimus, & bene agamus, qua non sumus in homine, nisi quando vult, & bene agit, si, ut dicit, confenserit etiam istam voluntatem & actionem diuinitus adiuuari, nihil de adiutorio gratiae Dei controuersa relinquatur.

48 Ex his soluuntur loca quae supra Suarez attulit ex Aug. ad probandum non agnouisse Pelagium veram gratiam internam excitantem: nam ad id quod dicit de Massiliensibus ex lib. de praedestin. Sanctorum c. 1. ipsos discessisse à Pelagio in hoc quod gratiam excitantem agnoscebant, non Pelagius, & respondetur Massiliensibus, ut constat ex eodem Aug. & ex epistolis Prosperi, & Hilarij ad ipsum, dicebant voluntates nostras praenitri à gratia diuina ad bona opera, non tamen ad initia bonorum operum, id est, ad desideria, ad fidem, ad orationem, &c. qua petimus à Deo gratiam, distinguentes inter initia operandi, & ipsum operari. Quando autem dicebant nos praenitri gratia Dei, non quidem ad illa initia, seu ad credendum, sed ad bene operandum, illam gratiam praenitentem, seu excitantem fatebantur Massilienses eo modo, qui in Ecclesia Dei asseritur, & ipse Aug. docebat, scilicet illam quae non solum illustrat intellectum, sed etiam spiritum ministrat voluntati. Pelagius autem non agnoscebat gratiam praenitentem, seu excitantem, quae reluctanti voluntati stadium virtutis immitteret, & per subministrationem spiritus voluntati imprimeretur non solum ad credendum, sed nec etiam ad bene operandum.

49 Ad alium locum ex lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, c. 19. ubi dicit August. Pelagium non dixisse hominem excitari Dei gratia in bonum, sicut in malum Diaboli suggestionebus incitatur; Respondetur esse quod negabant discipuli Pelagij) quorum sunt illa verba, quae ibi refert Aug.) voluntatem excitari in bonum à Dei gratia, seu potius, ut ibi dicit Aug. in excitanda voluntate nihil dicebat gratiam Dei operari, quia videlicet negabant Deum subministrare spiritum voluntati, & ei adhuc reluctanti stadium virtutis immittere, & hoc in eis impugnat Aug. licet non negaret Pelagius per reuelationem, & illustrationem interiorum (quod pertinet ad cogitationem mentis) stupentem voluntatem suscitari in desiderio Dei, ut alio loco Pelagius dixerat, & ex Aug. lib. de gratia Christi c. 10. reculimus. Itaque vult, Aug. quod sicut incitationem Diaboli, quae sola suggestionem fieri potest, & propositionem extrinsecam fatebantur, ita excitationem Dei faterentur, quae per subministrationem spiritus intra voluntatem operatur.

50 Nec Pelagius, cum dixit suscitari voluntatem sta-

pentem in desiderium Dei, loquebatur solum de desiderio simplici, & inefficaci, sed etiam de illo quod ordinatur ad consensum, quia ad hoc stupentis voluntatis suscitationem ponebat, ut operaretur voluntas id quod sanctum est, & vellet quod sanctum est, ut eo loco scilicet lib. de gratia Christi c. 10. refert Aug. operari autem, & velle quod sanctum est, consensum importat, & liberum velle efficac non solum simplex, & inefficax desiderium.

ARTICVLVS III.

Quid Pelagius de simultaneo concursu dixerit, & de sufficienti auxilio, quid item aliqui eius discipuli?

1 Licet confundi saepe soleat nomen diuini concursus, & auxilij strictè tamen, & in rigore loquendo, concursus magis significat simultaneum influxum simul cum causa in effectum, auxilium verò significat influxum in ipsam causam, quatenus forsitan vires ei praebentur, vel quae sunt in ipsa conseruata, & robotantur, vel motio aliqua, seu applicatio ad operandum imprimitur. Vnde simultaneus concursus, non tam efficax quam efficiens dici potest, nec datur ad praeparandam causam inferiorum, aut eius defectum tollendum, & infirmitatem adiuuandam, sed cum praeparata causa, & operante simul influit in actum, vel in effectum, propter dependentiam ipsius motus actus, aut effectus in ratione eius creati à Dei influxu, sine quo nulla caritas stare potest. Et idem concursus simultaneus generalis dicitur propter generalitatem, & transcendentiam ipsius entitatis creatae, quae generaliter loquendo, dependet ab influxu Dei, & ita cum ipse actus causae creatae, & voluntatis nostrae, & effectus ex operatione causatus sint entitates creatae, necessariò ab influxu Dei dependent, & concomitantur cum ipsa causa creata influente, debet influere Deus. Quae non pertinet ad hunc concursum simultaneum perficere, vel applicare causam inferiorum, sanare, aut robotare voluntatem nostram, aut ex nolente facere volentem, & dicitur eius tollere, vel impedimenta ad operandum, sed omnia ista supponit, & cum operante seu influente causa secunda influit etiam Deus, non tam propter ipsam causam inferiorem, quam propter ipsius effectus dependentiam in esse suo à Deo, sicut cum duo trahunt lapidem non alter alteri praestat vires, aut praeparationem, sed vterque simul facit effectum. De hoc ergo quaerimus an negauerit illum Pelagius, negando omnem gratiam Dei, praesertim in initio haeresis suae, an verò solum negauerit gratiam, quae ipsi causae necessaria est propter ipsam sanandam, perficiendam, aut applicandam ad agendum, non verò dependentiam effectus à Deo negauerit.

2 Circa hoc punctum non desunt qui sentiant Pelagium etiam hunc concursum simultaneum negasse, imò sub nomine gratiae etiam illum comprehendisse, eo quod gratis à Deo datur, & per singulos actus necessarius est, ut ex Bellarmino, & Abulensi, refert P. Suarez, prolegom. 5. de grat. c. 4. ipseque id reputat probabile n. 9. in fine, licet absolute non desinat. Et ratio huius est tum ex generali negatione gratiae quam posuit Pelagius, etiam respectu actionum merè naturalium, tum ex assertionem Aug. contra ipsum ponentis influxum Dei communem actibus bonis, & malis, quod vtiq; esse non potest nisi loquendo de concursu simultaneo, & generali Dei, Antecedentum est, & clarè deducitur ex verbis Hieronymi

in epistola ad Crespionem, & in lib. 1. adversus Pelagianos, ubi introducit ipsum negantem omne auxilium, seu influxum Dei, etiam ad minimos actus. Si voluerit, inquit, curvare digitum, movere manum, ambulare, stare, sedere, scribere, spata iacere, &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit. Quod utique auxilium non aliud poterat esse quam simultaneus concursus, ad has enim actiones alia gratia preparans, & antecedens non requiritur. Quod si praedeterminatio, vel applicatio Dei requiritur, illa non erit specialis gratia, quia non minus generalis est, quam simultaneus concursus, nec minus pro omnibus causis secundis requiritur propter earum dependentiam à Deo in operando, sicut aliorum effectuum in essendo, ergo eiusdem rationis est negasse Pelagium hanc applicationem praeviam, atque negasse concursum simultaneum.

3 Præterea apud ipsum Hieron. lib. 1. contra Pelagianos, cum obiceretur Pelagio, siue illi qui ibi personam Pelagij agit, non ita esse datum nobis liberum arbitrium, ut per singula opera Dei tollatur adminiculum; respondet ex parte Pelagij, quod non tollitur Dei adiutorium, cum creatura in semel dati liberi arbitrij gratia conferentur. Vbi solum agnoscit pro gratia, seu auxilio divino potentiam liberi arbitrij semel nobis datam, non autem concursum simultaneum, & generalem nobis dati, qui ad singulos actus necessarius est; sed alludit ad illam sententiam quam ante sensit Origenes, vt refert S. Thom. 3. contra gent. c. 89. quod Deus solum operatur cum libero arbitrio, quatenus dat illi virtutem volendi, non quatenus movet ad volendum, & idem multo post docuisse videtur Durandus, qui sensit actiones nostras non esse immediatè à Deo, sed mediatè, quatenus semel dedit causas secundas virtutem operandi.

4 Denique Pelagius illum influxum Dei negavit, qui bonis, malisque actibus est communis, & hunc contra ipsum statuit Aug. Hic autè influxus non est aliud quam simultaneus influxus, aut si etiam requiritur praedeterminatio applicans, & movens, illa æquè generalis est ad omnes causas, & actus, sicut concursus simultaneus, ita vt qui eam negaverit in sententia Thomistarum, etiam concursum generalem negare debet: ergo sine dubio illum Pelagius negavit. Maior constat, tum ex D. Hieron. in lib. 1. contra Pelagianos, ubi ex persona Pelagij dicitur: Si absque Deo, nisi ille per singula me iuaverit, nihil possum agere; nec pro bonis me operibus iuste coronabit, neque affliget pro malis, sed in utroque suum vel recipiet, vel damnabit auxilium. Ergo aperte fatetur se loqui de auxilio; seu influxu bonis, malisque communi, qui sine dubio est concursus simultaneus, & generalis. Tum quia in lib. de gratia Christi c. 3. & 6. & aliis, refert Aug. Pelagium solum possibilitatem, seu potentiam dixisse adiuvantem in nobis à Deo, non voluntatè ipsam, & actionem; ad hanc autem datur concursus simultaneus; ergo hunc tollebat Pelagius. Tum denique quia Aug. non solum actiones bonas morales vult esse à Deo, sed etiam actiones naturales, imò & materiales actus peccatorum, ad quorum entitates Deum agere in cordibus hominum docet in lib. de gratia, & libero arbitrio c. 21. & de operibus infidelium idem affirmat, lib. 4. contra Iulianum c. 3. circa finem, & idem de operationibus, bonisque naturalibus docet, ibidem circa principium cap. & epist. 130. idem docet de naturali opere temperantiae in quodam adolescente. Hæc autem omnia non sunt à Deo, nisi ratione generalis, & simultanei concursus: ad ea enim quæ naturalia sunt non concurrat Deus præbendo vires, sed virtutem supponendo, nec ad entitatem peccati excitat, aut aliter concurrat, quam dando generalem concursum.

Pro resolutione aduerto quod in concursu simul-

taneo duo considerantur. Primum eius generalitas; nam concursus simultaneus habet repetiri in omni operatione, seu effectu tam naturali, quam supernaturali. Secundum est influenza in actionem, & non in causam, per quod distinguitur à premio, seu præmouente, & præparante ipsam causam, siue ista præparatio fiat dando vires, siue dando applicationem, & motionem ipsi causæ. Si loquamur præcisè de generalitate huius concursus proxi extenditur tam ad opera supernaturalia, quam ad naturalia, tam ad ea, quæ virtuosè sunt, quam quæ merè naturalia sunt, nec restringitur ad solum gratiam, & speciale influentiam, sic non multum cum Pelagio in hac parte certatum est à Patribus, qui solum volebant statuere contra ipsum iam gratiam, qua Christiani sumus, non id solum quod ad gratiam creationis spectat, licet aliquod boni naturalis, & politicæ, aut civis virtutis quis faciat. Vnde Aug. epist. 95. loquens contra Pelagium, Illam, inquit, constituitur apertissime gratiam, quam doctrina Christiana demonstrat. & prædicat esse propriam Christianorum, quæ non est natura, sed qua solvatur natura, non auribus sonante doctrina, vel aliquo adiumento visibili, sicut plantatur quodammodo, & irrigatur extrinsecus, sed subministratio spiritus, & occulta misericordia, sicut facit ille qui incrementum dat Deo: Et si enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, quæ creati sumus, & de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere debeamus, alia tamen est, quæ prædestinati vocantur, iustificamur, glorificamur. De hac gratia quaestio vertebatur, quando ab iis, quos Pelagius graviter offendebat, atque turbabat, dicebatur ei quod eam suis disputationibus oppugnavit. Erat ergo difficultas, & controuersia cum Pelagio, non de gratia ita generali, proxi etiam beneficium creationis, & naturalis opera complectitur, sed de gratia qua Christiani sumus, & quæ est propria Christianorum. De concursu autem, aut auxilio Dei ad opera merè naturalia, & ad actiones quibus sæculi creaturæ conferuntur, aut ad civiles virtutes spectant, non ita curatum est, licet illas etiam Aug. ad divinam referat operationem, & ad beneficium eius, quod etiam largo modo dicitur gratia, quia beneficium est Dei. Vnde in lib. de gratia, & libero arbitrio c. 20. inquit: Scriptura sacra, si diligenter inspicatur, ostendit, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, & à se factus bonus in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas, quæ conservant sæculi creaturam ita esse in Dei potestate, ut eas quod voluerit, quando voluerit, faciat inclinari. & c. 21. Satis, quantum existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, siue ad bona pro misericordia sua, siue ad mala pro meritis eorum, &c.

Quare non est dubium, quod August. multis locis, etiam respectu actionum naturalium, auxilium, seu influxum Dei dari fatetur, & hoc etiam esse beneficium ipsius, & ita intellexit Augustinus D. Thom. in 2. dist. 28. qu. 1. art. 1. & art. 3. & apud ipsum constantissimum est quod ex Deo interioris in voluntate operante pendent omnes motus, etiam naturales, & qui sunt sine gratia, sed virtute naturæ, vt constat, tum cir. loco art. 1. ad 3. tum Ioan. 15. lect. 1. ad illa verba. Sine me nihil potestis facere, tum 1. p. q. 105. art. 6. & 1. 2. q. 9. art. 4. & q. 109. art. 1. Sed hoc non erat præcipuum in quo cum Pelagio certabatur à Patribus, qui gratiam qua Christiani sumus, & ad vitam diriguntur aeternam, volebant vt conferretur. Certum tamen est quod Pelagius saltem in initio suæ hæresis, etiam ad opera merè naturalia negavit adiutorium Dei requiri, quod est negare generalem influxum Dei (qui non solum simultaneum concursum, sed etiam prævium includit) vt constat ex S. Hieronymo

Hieronymo in epistola ad Sestiphonem, & lib. 1. adversus Pelagianos, vt supra retulimus.

Cæterum, loquendo de simultaneo concursu, prout distinguitur à prævium, id est, à quocumque alio auxilio influente in ipsam causam, eamque præparante, aut movente ad operandum; & non solum de eius generalitate prout distinguitur à speciali, sic existimo Pelagium non negasse talem concursum, sed solum auxilium illud quod influit in ipsam causam, eamque præparat, aut movet ad volendum, & ex nolente volentem facit. Et hoc videtur certum mihi est ita sensit Pelagium, aut eius sectatores, saltem post impugnationes Catholicorum, & magis explicatam suam hæresim, licet ab initio forsitan non ita distinxerint de hoc concursu simultaneo, postea tamen illum evidenter admiserunt.

Ducor ad hoc primum, quia sic ipsi explicarunt se admittere gratiam, scilicet, quæ adiuvaret opus, influendo cum voluntate, non quæ voluntatem inclinaret aut ex nolente redderet volentem, & studium virtutis immitteret. Constat hoc ex Aug. lib. 1. contra duas epistol. Pelagian. c. 19. ubi de ipsis Pelagianis dicit: Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem Dei gratia, vt in excitanda eius ad ipsam bonam voluntatem, nihil eam credatis operari. Quod suis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti in malum Diaboli suggestionibus incitari? Sed dixisti, in bono opere à Dei gratia semper adiuvari, tanquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso iam opere dimittit adiuvare, pro meritis videlicet bona voluntatis, &c. Itaque voluntatem non præveniunt, aut præparant, seu excitant per operationem gratiæ ponebant, (licet excitationem media doctrina, & propositione intellectus non negarent) sed quod voluntas in se perfecta, & bona & sana aggregiebatur bonum opus, & in ipso opere adiuvabatur à Deo. Influxus autem Dei in opus, seu in actionem, & non in causam ipsam est concursus simultaneus, qui influit simul cum causa in actionem, & effectum, non ipsam causam præparat, & prævenit. Ergo concursus simultaneus farebantur Pelagiani, qui est influxus in operationem. Et de hoc optimè dicit S. August. quod datur pro meritis voluntatis bonæ, quia eam supponit: concursus enim simultaneus supponit causam in eo statu & dispositione qua possit influere in operationem, non eam perficit, aut præparat; & ita cum sit in statu influendi in bonum opus, supponit illam bonam esse, & iuxta illius dispositionem se accommodat, & hoc modo dicitur pro meritis dari.

Ducor secundo, quia August. in Enchiridio c. 32. contra eosdem Pelagianos, sic dicit: Si propterea dictum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia ex utroque fit, id est, ex voluntate hominis, & misericordia Dei, ut sic dictum accipiamus, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, inquam diceretur, non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: non ergo sufficit sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis; ac per hoc si rectè dictum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, etiam e contrario rectè dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet. Porro si nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo aperte sine contradicatur; restat vt propterea dictum intelligatur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, vt totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam, & præparat ad inuicendam, & adiuvat præparatam. Ecce quomodo Pelagius non refugiebat concedere simultaneum concursum, scilicet, quia ex utroque fit, id est ex

voluntate hominis, & misericordia Dei. Ipsa autem voluntas non præparari indigebat à gratia, sed in se, & ex se bona, & præparata supponebatur, dummodo adesset concursus Dei, non in ipsam voluntatem, qui eam præpararet, sed in ipsam actionem, & effectum cum voluntate. Hic autem est simultaneus concursus, non in ipsam causam, sed in ipsum effectum, & actionem cum causa.

Ducor tertio, quia licet verum sit Pelagianos non admisisse cooperantem gratiam, quæ supponeret operantem, quæ præveniret, & præpararet voluntas, vt bene velit, tamen quod influeret Deus simul cum ipsa voluntate non præparata, & prævenita à gratia, nullo modo negaverunt, & hoc modo admittebant concursum simultaneum, & cooperantem, scilicet, qui esset cum voluntate non præparata per gratiam operantem, sed ex se habente unde influeret cum Deo in bonum opus. Hoc enim est quod ex ipsis toties refert August. scilicet, non negare eos quod gratia adiuvaret virtutisque bonum propositum, non tamen reluctanti voluntati studium virtutis immittere, quod est præparare voluntatem, vt reluctans non sit, atque ad eam apta, & accommodata reddatur ad operandum, & volendum. Sic enim eorum verba refert Aug. in lib. 2. contra duas epistol. Pelag. c. 5. & 6. Hæc, inquit, verba sunt vestra, Baptisma omnibus necessarium esse statibus consuemus, gratiam quoque adiuvare virtutis, quocumque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. Et lib. 4. contra eosdem epistol. c. 6. Quod autem dicunt gratiam quoque adiuvare bonum cuiusque propositum: mox addiderunt, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, si non ab istis, quorum sensus notus est, diceretur. Reluctanti enim prius adiuvare divina vocationis, ipsa Dei gratia procuratur, ac deinde in illo iam non reluctante spiritus virtutis accenditur. Verumtamen in omnibus que quisque agit secundum Deum, misericordia eius prævenit eum. Quare Palagiani libentius videbantur nomine gratiæ adiuvantis, quia hoc nomine significabant gratiam simul cum causa inferiori influere in operationem, non tamen volebant concedere gratiam, quæ ipsam causam inferiori præpararet, & præveniret, atque ita simultaneum concursum, qui simul cum nostro proposito bono concurrat, & operetur, seu adiuvet, non negabant, dummodo bonum ipsum propositum, seu voluntatem non præpararet gratia, sed supponeret. Et contra verò August. ferè semper totum pondus necessitatis gratiæ in ipsam præparationem voluntatis à gratia factam reducit, licet non neget etiam cooperationem, & simultaneum influxum in opus; vt patet in lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 16. Certum est, inquit, nos mandata servare, si volumus; sed quia præparatur voluntas à Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulè ante possis, quod præparatur voluntas à Domino. Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntari; qui dixit, Faciam ut in iustificacionibus meis ambuletis, & iudicia mea observetis, & faciatis. Eodem modo ad præparationem voluntatis à gratia factam reducit Aug. hanc gratiæ operationem, non ad simultaneum concursum in lib. de corrupt. & gratia c. 3. cum dicit. Quis ignorat tunc fuisse perituram sed emperit, si ea que fidelis erat, voluntas ipsa deficeret, & permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino; ideo pro illo non posset esse inanis oratio. Ecce quomodo Aug. non ad simultaneum concursum cum voluntate, sed ad præparatum reducit viam gratiæ; signum ergo est non in primo, sed in secundo

secundo cum Pelagianis fuisse controuersiam. Nam ipsorum vox erat: *In bono opere à Dei gratia semper hominem adiuuari*, vt refert Aug. lib. 1. *contra duas epist. Pelag.* c. 18. Adiuutorium autem in opus, non in causam, præparando illam, simultaneus concursus est. Vnde tandem in epist. 107. ad Vitalem concludit August. eam questionem, quæ cum Pelagianis de gratia agebatur in eo sitam esse, videlicet, *virum præcedat hæc gratia, an subsequatur hominis voluntatem, hoc est, vt planius id eloquar, virum idem nobis detur quia volumus, an per ipsam etiam Deus efficiat vt velimus.* Ergo non erat difficultas cum Pelagio de concursu simultaneo, & consequente, sed de præcedente, & præparante ipsam voluntatem.

10 Ducor vicinè, quia Pelagius idem negabat adiuutorium Dei requiri ad nostros actus, quia dicebat tolli liberum arbitrium, si Dei indiget adiutorio, vt constat ex D. Hieronymo in epist. ad Ctesiphontem vbi refert errorem Pelagij, quod non ultra indigemus Dei auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium. Cur autem Pelagius dixerit arbitrium nostrum tolli, & necessitari per adiutorium Dei, & quasi sub factu quodam redigi, aperit Aug. lib. 2. *contra duas epistol. Pelag.* c. 5. his verbis. *Vnde autem hoc eis visum fuerit nobis obicere, quod fatum asseramus sub nomine gratia, cum aliquantò attentius cogitarem, prius eorum verba que consequuntur, inspexi. Sic enim hoc nobis obiciendum putarunt. Sub nomine, inquam, gratia ita fatum asserunt, vt dicant, quod nisi Deus inuito, & reluctanti homini inspirauerit boni, & ipsius imperfecti cupiditate, nec à malo declinare, nec bonum posset arripere. Deinde aliquantò post, vbi ipsi que defendant commemorant, quid de hac re ab eis diceretur, attendi. Baptistas inquam, omnibus necessarium esse datibus confitemur, gratiam quoque adiuuare vniuersis que bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum. Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare, vel putari velle fatum nos asserere sub nomine gratia, quia gratiam Dei non secundum merita nostra dicimus dari, sed secundum ipsius misericordiosissimam voluntatem. Itaque Pelagius negabat gratiam, seu auxilium quod per modum fati, & necessitatis dicebat tollere liberum arbitrium, eo quod reluctantem voluntatem, & nihil de se merentem atque aded nec bonam supponebat, sed faciebat: hoc enim intelligebant ipsi lædere liberum arbitrium quia totaliter ipsam præueniebat, nec in manu eius erat id habere. At verò concursus simultaneus in operationem bonam supponit voluntatem iam in se bonam, & aptam ad talem operationem, quia simul cum voluntate inclinata influit in opus: ergo de tali influxu non poterat dicere Pelagiani quod tollit liberum arbitrium, siquidem cum illo simul influit in bonum opus, & si simul cum illo: non ergo tollit illud. Ergo si solum negabant adiutorium, seu gratiam quæ tolleretur liberum arbitrium, simultaneum concursum non poterant negare.*

11 Ad fundamenta opposita, patet responsio. Ad primum dicitur esse certum quod in initio Pelagius negavit auxilium Dei generale, etiam ad actus naturales, non explicando quid nomine adiutorij intelligeret, an aliquid influens in ipsam causam, & præparans, seu mouens illam & applicans ad operandum, an solum influxum in ipsammet operationem, sed absolute adiutorium Dei necessarium esse negavit, quidquid illud sit: cum tamen etiam ad actus naturalis ordinis, & virtutis acquisitæ influxus, & auxilium requiratur præparatum voluntatis, sicut cum Deus conuertit cor Regis Assueri in mansuetudinem, Esther 1. qui videtur fuisse actus mansuetudinis acquisitæ, non infusæ, quia hæc solum est cum charita-

te, & tamen illam conuersionem fuisse ex auxilio Dei omnino præueniente, & non solum adiuuante bonam voluntatem probat Aug. lib. de gratia Christi, c. 24. & lib. 1. *contra duas epist. Pelag.* c. 20. *Oculissimam, inquit, & efficacissimam potestate cor Regis conuertit, & transulit ab indignatione in lenitatem.* Cæterum postea Pelagius cum specialiter ageretur de gratia, simul & vigeretur à Catholicis, magis se explicauit, & simultaneum concursum concessit, quo adiuuaretur bonum opus, negavit autem auxilium quod ipsam voluntatem præpararet, vt vidimus.

Ad secundum, dicitur in illa authoritate Hieronymi, Pelagium dixisse quod conseruatio liberi arbitrij semel dati erat adiutorium, id est beneficium Dei, non tamen negasse expressè simultaneum concursum, licet ibi etiam non concesserit, sed postea alibi explicauit, nempe in illis locis, quæ Aug. refert, vbi concessit Deum adiuuare vniuersis que bonum propositum ad ipsum opus, adiuuando, non voluntatem præparando.

Ad 3. Resp. quod bonis, & malis actibus, in quantum mali sunt, formaliter non est communis simultaneus concursus, quia ad malum vt malum nullo concursu Deus concurrat, ad entitatem autem materialem peccati, quatenus entitas est, eodem modo Deus concurrat; sicut ad naturales actus sub ratione physica entitatis præcisè, & physici influxus præcisè. Sed tamen Pelagius in loco adducto ex S. Hieronymo, ista non distinxit, sed absolute, & in confuso docuit non dari Dei adiutorium ad bonos, nec ad malos actus, eo quod existimabat per illud tolli libertatem nostram, qua absoluta, consequens erat id quod dicebat quod nec me coronabit pro bonis, neque affliget pro malis (quia libertas non est) sed suum recipiet, aut damnabit auxilium. Non tamen ex hoc sequitur quod ipse semper negauerit concursum simultaneum, qui supponit, non destruit liberum arbitrium, simul enim influit cum illo, sed solum illud auxilium negavit, quod tollere putabat libertatem, qua sublata, nihil est quod Deus in nobis coronet, vel puniat. Ad secundam probationem dicitur quod Pelagius docebat adiuuari possibilitatem nostram, seu potentiam simul cum illa influendo in operationem bonam, non autem præparando illam, & immutando vt velit, & agat, & sic non negabat simultaneum concursum, sed præparatum, & influxiuium in voluntatem, vt velit, & agat. Ad tertiam probationem dicitur quod Aug. etiam ad naturales actiones, & ad entitatem peccati ponit Deum operari, & influere in nobis: non tamen omne quod ponit Aug. circa naturales actiones, negabat Pelagius in moralibus, & voluntariis bonis, sed ad illas dicebat requiri auxilium Dei adiuuans in operationem (quod est concursus simultaneus) non tamen præparatiuus, & immutatiuus ipsius voluntatis, quod reluctantem voluntatem præparatur in bonum, vt diximus.

Quid de auxilio sufficienti Pelagius dixerit?

Sufficiens auxilium dicitur illud quod dat sufficientiam, seu posse, non effectum ipsum, aut actionem, stat enim bene nos multa posse, quæ non volumus, nec egimus; multa etiam velle quæ non possumus agere, licet velle possumus, si de facto volumus. Vnde Aug. in lib. de corrept. & gratia, c. 12. *Ipsa, inquit, adiutoria distinguenda sunt: aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, & aliud est adiutorium, quo aliquid fit: nam sine alimentis non possumus viuere, nec tamen cum assuerint alimenta, eis fit vt viuat, qui mori voluerit: ergo adiutorium alimentorum esse sine quo non fit, non quo fit vt viuamus. At verò beatitudo, quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus.* Et

Et primum auxilium quod est sufficiens docet datum fuisse primo homini, quia poterat perseverare, non tamen fuit ei datum illud quo perseveraret. *Nunc autem prædestinatis*, inquit, *tale datur adiutorium, non solum vt sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam vt per hoc donum non nisi perseverantes sint.* Vnde patet apud Aug. illud quo efficax auxilium à sufficienti distinguitur ex dono Dei esse, & tale esse donum, quo non nisi operans aliquis, seu perseverans sit: si autem aliquid detur cum quo stare possit, quod non operans, nec perseverans sit, in hoc dono non potest constitui illud adiutorium quod à eo sufficienti distinguitur August. per hoc solum quod aliquis non nisi perseverans sit.

15 Hoc supposito de hoc secundo auxilio, quo aliquis non nisi operans, seu perseverans sit, dubitari non potest à Pelagianis admissum non fuisse, imò illud molestissimè accepisse Semipelagianos, & ob hoc maxime ab Augustini doctrina decessisse, docet S. Prosper in epistola ad August. ante librum de prædestinatione Sanctorum. Et ipse Pelagius negabat voluntatem nostram, (id est actum volendi) & operationem esse ex adiutorio Dei, sed solum ipsam possibilitatem, id est potentiam ad agendum dicebat adiuuari gratia, & auxilio Dei, vt refert August. lib. de gratia Christi cap. 4. & 5. & sic auxilium efficax quod est ad volendum, de facto, & nō solum vt habeat quis potentiam ad volendum, potius negabat Pelagius, quia velle, vel nolle, consentire, vel dissentire ita nostrum dicebat esse, quod ad id non indigemus adiutorio Dei, sed nos facimus vt valeat, vel non valeat in nobis gratia ipsius. Vnde epistol. 107. ad Vitalem, sic ipsum introducit dicens: *Operatur ille, dicit, quantum in ipso est, vt velimus, cum nobis nota sunt eius eloquia, sed si eis acquiescere nolumus, nos vt operatio eius nihil in nobis possit, efficiamus. Quæ si dicit, profectò nostris orationibus contradicit, &c. Et in eodem lib. de gratia Christi cap. 25. sic contra Pelagium dicit August. *Destinat dicere quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donauit, quod verò bene, vel malè agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est: destinat, inquam, ista dicens, non solum enim Deus posse nostrum donauit, atque adiuuat, sed etiam velle, & agere operatur in nobis. Et cap. 41. Ab illo, inquit, suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, vbi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem, & solum possibilitatem dicit diuino semper adiuuari auxilio, voluntatem autem & actionem nullo Dei adiutorio existimat indigere. Quare auxilium ad ipsum actum siue volendi interioris, siue agendi exterioris, Pelagianis negabant, quod est auxilium efficax quod datur ad volendum vel agendum de facto: ad hoc enim dicebat liberum arbitrium ex se determinari: imò in hoc præcipuum punctum controuersie fuit cum Pelagio, vt fateretur non solum gratiam, quæ dat nobis posse, & potentiam adiuuat, sed etiam illam gratiam, quæ adiuuat vt velimus, & agamus de facto, vt patet in eodem lib. cap. 47. Et hæc gratia non solum per doctrinam, aut suasionem, vel reuelationem, sed per subministrationem in ipsam voluntatem debere poni docuit toto illo lib. c. 2. cap. 7. cap. 10. cap. 14. cap. 24. & aliis.**

16 Loquendo autem de auxilio sufficienti per quod nobis datur ipsum posse, licet non ipsum de facto operari, lubricè, & sub ambiguitate de illo locutus est: nam licet perpetuo illa tria distingueret in nobis, scilicet posse, velle, & agere, seu possibilitatem, voluntatem, actionem; & primum, scilicet posse, seu possibilitatem dicebat esse à Deo, & à Dei

Ioan. à S. Thoma in 1. P. art. D. Th. Tom. 2.

gratia adiuuari, secundum autem & tertium à nobis, sine alio adiutorio Dei, quia per illud quo adiuuatur posse, seu possibilitas, dicebat Deum operari in nobis velle, & perficere, scilicet per legem, & doctrinam, vt in lib. de gratia Christi cap. 7. & 10. refert Augustin. Sed tamen in hoc posse, seu in hac possibilitate adiuuanda per gratiam Dei aliquid requirebat ad simpliciter, aliquid ad facilius posse. Ad simpliciter solum requirebat Pelagius ipsam naturalem potestatem liberi arbitrij, & ad summum etiam notitiam aliquam legis, quia sine cognitione nihil potest esse volitum; discipuli autem Pelagij etiam ad aliqua opera requirebant simpliciter gratiam; ad facilius autem posse, admittere Pelagius gratiam aliquam dari, quæ ipsum posse iuuare, ac per hoc intra lineam sufficientis auxilij remaneret, id est, cuius munus, & officium esset dare, seu iuuare potentiam, non ad operandum de facto subministrare, & applicare. Sed tamen totum hoc adiutorium pro sic posse, reducebat ad doctrinam, vel cognitionem magis, aut minus manifestantem, & ostendentem quid agere debeamus. Ostendo singula.

Dicimus quod ad simpliciter operandum requirebat ipsam naturam liberi arbitrij, quam etiam iurabat gratiam, id est beneficium gratis à Deo acceptum in creatione, vt pluribus locis præced. art. ostendimus, & Aug. specialiter refert lib. de gratia Christi cap. 4. vbi in Deum etiam referebat laudem boni operis, quia possibilitatem voluntatis, & operis dedit, quique ipsam possibilitatem gratia sua adiuuat semper auxilio. Naturam ergo potestatis liberæ simpliciter requiri ad posse operari non potuit Pelagius negare, quia sine ipsa nihil esset, quod posset operari, & vt dicit Aug. c. 6. præf. lib. Nisi esset natura in qua nos condidit, qua velle, & agere possemus, nec vellemus, nec ageremus. Legem autem, seu aliqualem notitiam operis faciendi, etiam simpliciter requiri, non potuit negare, vt ponderauimus art. præced. circa primam moderationem Pelagij, tum quia hoc pertinet ad ipsam naturam liberi arbitrij, quia nihil potest velle, quin prius cognoscat; tum quia Pelagius apud August. lib. cit. de gratia Christi cap. 7. affirmans gratiæ auxilium subministrari à Deo, vt quæ per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam subiungit: *quam nos, non vt tu putas, in lege tantummodo, sed & in Dei adiutorio esse consistemur.* Ergo illam gratiam quæ est ad facilius legte-gabatur Pelagius à lege sola, & aliud esse dicebat: legem ergo solum ad simpliciter posse requirebat. Quod verò Pelagij discipuli requirebant pro aliquibus operibus gratiam simpliciter, statim eorum sententiam referendo ostendimus.

Quod verò ad facilius admittere gratiam, seu 18 auxilium sufficiens superadditum naturæ libertatis, pertinentis ad officium, & munus sufficientis gratiæ, quia daret vires, & posse, licet ad facilius, patet; quia, vt refert August. lib. cit. de gratia Christi, cap. 4. & 5. dicebat possibilitatem adiuuari auxilio gratiæ, non vt velimus, non vt agamus, sed vt velle, & agere valeamus: ergo hoc adiutorium ponebat ad posse, scilicet vt valeamus, quod vtique est munus sufficientis auxilij. Et cap. 7. dicit quod *gratia sua auxilium subministrat, vt qua homines per liberum facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam*, vbi iterum datur gratia ad posse implere, sed facilius. Vnde in cap. 14. refert Augustin. ex ipso Pelagio sic: *Vt enim posse in natura ponit Pelagius, vel etiam, vt modo diceret cepit, in gratia, qualem libet eam sentiat, quo ipsa vt dicit possibilitas adiuuatur.* Ergo ita ipsum posse assestabat

H pertinere

pertinere ad naturam, quod etiam non negabat pertinere ad gratiam, etiam si hoc fortassis ab initio non admitteret, qui modo, inquit, id dicere cepit.

19 Quod verò diceret pertinere totum hoc ad legem, atque doctrinam, ita vt ipsum adiutorium sufficiens, quo possibilitas adiuuatur, non in alio poneret, ipse Aug. declarat lib. cit. de gratia Christi. c. 41. *Solum possibilitatem, inquit, diuino dicit adiuuari semper auxilio, voluntatem autem, & actionem nullo Dei adiutorio, existimat indigere: ipsam verò auxilium quo possibilitatem naturalem perhibet adiuuari, in lege constituit atque doctrinam, quam nobis faceret, etiam sancto Spiritu reuelari, propter quod & adorandum esse concedit. Sed hoc adiutorium legis, atque doctrinam etiam prophetis fuisse temporibus, adiutorium autem gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratu exemplo. Quod nihilominus ad doctrinam pertinere perspicitur quae nobis Evangelio praedicatur, vt videlicet tanquam via demonstrata qua ambulare debeamus, iam viribus liberi arbitrij, adiutorio nullo alterius indigentes, sufficimus nobis ne deficiamus in via, quamuis & ipsam viam contendant etiam sola inueniri posse natura, sed facilius si adiuuet gratia. Ecce quomodo explicabat Pelagius auxilium sufficiens, quod ad possibilitatem: ipsam iuuandam dari dicebat, nimirum quod esset lex, aut doctrina, sed non lex, aut doctrina qualiscumque, sed Spiritus sancti reuelata (quod aliquid supernaturale sonat) & in lege gratiae addebat esse exemplum Christi, per hoc enim nobis facillius monstratur via ad Deum, licet per naturam etiam aequaliter possit inueniri, vt proinde intelligamus aliquid poni à Pelagio quod simpliciter esset necessarium ad opera bona, scilicet illa notitia, & demonstratio viae, quae saltem per naturam, aut lucem naturalem possit inueniri. Quod verò addebat super hoc per Evangelium, & per reuelationem Spiritus sancti, ad facilius operandum pertinebat. Quod etiam ibidem cap. 40. indicat Augustinus. dum dicit quod Pelagius ponebat nos adiuuari gratia Spiritus sancti, non quia sine illo etiam per solam naturam possibilitatem non possumus resistere Tentatori, sed vt facilius resistat. Quod tamen qualecumque, & quantumcumque adiutorium, eum credibile est in hoc consistere quod nobis additur scientia, reuelante spiritu per doctrinam, quam vel non possumus, vel difficile possumus habere per naturam. Constat ergo quod illud adiutorium ad facilius, quod tamen solum dicebat pertinere ad possibilitatem, quia ipsum posse agebat, aut facilitabat addendo sufficientiam, non efficaciam praebendo, in aliqua doctrina superaddita per reuelationem spiritus, qualis per naturam non poterat haberi, constituebat, non in communi notitia, nec in aliqua alia subministratio- ne virtutis, vt supra late ponderauimus.*

20 Valde autem parum virget argumentum oppositorum Authorum, quod in 42. Congregatione posuerunt, quia gratia quae dat posse, est vera gratia, Pelagius negauit veram gratiam: ergo negauit auxilium sufficiens quod dat posse. Iam supra solutus sum simile argumentum. Negauit Pelagius veram gratiam adaequatè, & plenè, sicut ponitur à Catholicis, quae dat posse, & dat operari: concessit aliquam saltem ex parte legis, & doctrinae etiam interioris, & non amplius, & haec pertinet ad sufficiens auxilium. In eo verò quod non amplius concessit, vel solum ad facilius, non veram gratiam admittit, sicut à Catholicis ponitur.

Quid alij discipuli Pelagij super ipsum addiderint?

Cum à Pelagio, & Caesidio sub tot ambiguitatibus, & ambagibus nihil amplius posset extorqueri in confessione diuinæ gratiae, quam id quod hucusque ex ipso retulimus, & ex Aug. qui praecipue in lib. de gratia Christi, exactius mentem, sensumque Pelagij in hac materia detexit, coeperunt eius discipuli diuidi.

21 Ac primò, Episcopi quidam Pelagiani in epistola quam Thessalonicam miserunt, cuius mentionem facit Augustinus. lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 1. & Cardinalis Baronius anno Christi 419. num. 45. admiserunt gratiam Dei sublequentem, & adiuuantem bonum propositum, atque simpliciter necessariam ad faciendum opus perfectum, & consummatum, non tamen praueientem ex parte voluntatis, ita quod reluctanti cordi Deus illam immitteret, nec simpliciter necessariam ad ipsius imperfecti operis cupiditatem. Quod enim ipsi admitterent, gratiam Dei adiuuare bonum propositum, non tamen ita quod reluctanti studium virtutis immitteretur, clarè liquet ex ipso Aug. lib. ipso 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 5. & 6. in verbis supra iam relatis; Gratiam quoque adiuuare vniuersumque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere; hoc enim dicebant esse ideam, ac sub nomine gratiae fatum ponere. Quod verò dicerent aliquam gratiam dari, non solum ad facilius, sed etiam ad simpliciter, non quidem pro quocumque opere, etiam imperfecto, sed pro perfecto, & consummato, clarè significat August. lib. 2. cit. cap. 8. & in hoc eos à Pelagio magistro suo discernit. Verba August. sunt: Pelagius facilius dicit impleri quod bonum est, si adiuuet gratia. Quo additamento, id est, addendo facilius, significat hoc se sapere, quod etiam si gratia defuerit adiutorium, potest quamuis difficiliter impleri bonum per liberum arbitrium. Sed istis quid in hac re sentiant, non de illo auctore huius haereseos, praescribamus. Praemitiamus eos cum suo libero arbitrio esse liberos, & ab ipso Pelagio ad quem ista verba eorum, quae in hac cui respondemus epistola posuerunt, potius attendamus. Hoc enim nobis obiciendum putarunt, quod inuito ac reluctanti homini Deum dicamus inspirare, non quantumcumque boni, sed & ipsius imperfecti cupiditatem. Fortassis ergo ipsi saltem eo modo seruant locum gratiae, vt sine illa putent hominem posse habere bonum, sed imperfecti cupiditatem, perfecti autem non facilius posse, sed nisi per illam omnino non posse. Verum & sic gratiam Dei dicunt secundum meritum nostrum dari, &c. Sic Aug. de his Pelagij discipulis. Vbi apparet, quomodo post Pelagium videbatur aliquam gratiam ad simpliciter, confiteri, licet id cum aliqua haesitatione dixerit Augustinus. in illo verbo, Fortassis, &c. non quidem pro prima inceptio, & imperfecta boni cupiditate, seu desiderio, sed pro perfecta. Vnde nomen gratiae adiuuantis absolute non respuebant, quia adiuuante simultaneo concursu supponit aliquid quod adiuuatur, & cum Deus non adiuuet nisi bonum, dicebant istam gratiam supponere bonum propositum, & sic gratiam conlequentem videbantur concedere, non praueientem; ad opus tamen perfectum dicebant ita gratiam istam adiuuantem requiri, quod non solum vt facilius possit, sed vt simpliciter voluntas possit, requirebatur. Et hunc sensum istorum discipulorum Pelagij, videtur postea sequutus Vitalis, ad quem scribit August. epist. 107. & Massilienses, seu Semipelagiani de quibus art. seq.

Secundo

22 Secundo, alij conuicti ad ponendam gratiam quam Catholici asserunt, in aliud extremum declinatum, confitendo gratiam, sed tollebant liberum arbitrium, ideòque dicebant non esse necessariam correptionem pro male agentibus, sed solum Deum esse orandum, vt det nobis Spiritum, & gratiam qua bonum operemur, siquidem ipse operatur in nobis velle. Hi autem fuerunt quidam Monachi Aduentini sub Valentino Abbate, vt colligitur ex Augustino lib. 1. Retract. cap. 66. quibus etiam scripsit idem Aug. epistolam 46, & 47. & ad eos instruendos, ac reducendos misit librum de gratia, & libero arbitrio, & de correptione, & gratia, vbi ostendit non tolli liberum arbitrium per gratiam Dei, potius enim per gratiam perficitur ad operandum liberum arbitrium modo libero, & sibi proportionato; immò vbi non est libera operatio, gratia nihil facit. Nec etiam tollitur correptionis necessitas, quia correptione vitatur Deus tanquam medio extrinsecis adhibito, vt intus operetur bonam voluntatem.

ARTICVLVS IV.

Quid senserint Semipelagiani?

23 Icti sunt Semipelagiani quidam haeretici, qui non ex toto errorem Pelagij sequebantur, sed in plurimis ab eo discedentes aliquid tamen de eius erroribus retinebant, praesertim in materia de praedestinatione, & initio bonorum operum, vt mox referemus. Et quidem cum Pelagiana haereseos multis scateret erroribus circa peccatum originale, circa caritatem omnis peccati in viris perfectis, circa necessitatem gratiae ad bene operandum, variè discipuli Pelagij, imò & Pelagius ipse moderationem suae sententiae temperarunt, nec tamen Semipelagiani sunt dicti, sicut illi qui à Prospero, & Hilario in suis epistolis Augustino significauerunt, & proprie dicti sunt Semipelagiani, seu reliquiae Pelagianorum, eo quod illi qui temperabant sententiam Pelagij, nolum ferè errorem Pelagij abiiciebant, sed verbis potius ludebant, eadem diuersis verbis iterum atque iterum inculcantes. Semipelagiani autem multos ex erroribus Pelagianorum negabant, admittentes peccatum originale, & baptismum etiam paruulis esse dandum, gratiam quoque esse necessariam pro bonis operibus, solum verò initium bonorum operum, sicut est fides, oratio, desiderium, & similia, esse ex nobis. Quare omnes illi discipuli Pelagij qui eum ita moderati sunt, vt dicerent Deum non inspirare nobis etiam ipsum initium boni, & imperfecti operis cupiditatem, nec reluctanti cordi studium virtutis immittere, ne Deus diceretur acceptor personatum, isti, inquam, Semipelagianismo viam aperuerunt, & occasionem Semipelagianis dederunt suam haereseos suscitandi, sicut fuerunt illi Episcopi, quorum epistolam Aug. impugnat, lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum, & haec refert de illis c. 5. & 8. prout in sine praeced. art. retulimus, Maxime etiam ad hanc haereseos videtur occasionem praebuisse Vitalis, ad quem Augustinus scripsit epistolam 107. qui quidem à Pelagio discidebat in eo quod à fidelibus, etiam bonam voluntatem habentibus, dicebat Deum esse creandum, & gratias ei agendum pro gratia data vt proficiant. At verò ipsum initium fidei, & bonae voluntatis dicebat esse à nobis, quod profus ad errorem Semipelagianorum pertinet: sic enim de ipso inquit August. sub finem cit. ut epist. De orationibus fidelium, quas pro se, & pro alijs fidelibus faciunt, vt proficiant in eo quod esse coeperunt, & de gratiarum actionibus, quia Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

proficiunt, conflegendum esse secum non puto. Contra Pelagianos est iste conflictus tibi, nobisque communis (Ecce quomodo à Pelagianis dicebat in hoc Vitalis.) Illi quippe omnia ad fidem, piæque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, vt habenda ex nobis, non à Domino putent esse poscenda. Tu autem si ea qua de te audio vera sunt, initium fidei, vbi est etiam initium bonae, hoc est pie voluntatis, non vitæ donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis, cetera autem religiose vitæ bona Deum per gratiam suam iam ex fide petentibus, querentibus, pulsantibus, donare consensit. Ecce quomodo Vitalis sola initia bonae voluntatis, ipsam fidem docebat ex nobis esse; cetera verò bona opera ex gratia Dei, quod ipsum Semipelagiani affirmabant. Vnde in ipso videtur eorum errorem fuisse inchoatum. An verò in alijs omnibus quae Semipelagiani vel negabant contra Pelagium, vel asserunt vt propria, Vitalis cum eis conueniret, ita vt plenè, & in omnibus Semipelagianus esset, ex illa epistola, nec ex alijs scriptis nihil non constat, ideòque sufficit pro nunc dicere hunc errorem quem de Vitali commemorat Augustinus, fuisse etiam Semipelagianorum, alios verò errores, & capitula, in quibus errabant Semipelagiani expressius inuenimus in his, quae de ipsis referunt Prosperus, & Hilarius ad Aug.

24 Igitur vt eorum errores qui in Gallia, & maxime apud urbem Massiliam, vnde & Massilienses dicti sunt, in ipsa ferè vltima Aug. aetate coeperunt, radicis percipiamus, est aduertendum quod eo ferè tempore quo August. Pelagij haereseos expugnabat, alia quaedam haereseos emerit, cuius meminit Sigebertus in chronico, anno Christi 415. ex quo eam refert Baronius anno 490. num. 16. quae appellata est haereseos Praedestinatorum. Asserunt isti praedestinationem esse velut quoddam fatum tollens liberum arbitrium, ita quod nec pie uiuentibus dicebant prodesse bonorum operum laborem, si sunt ad damnationem à Deo praescripti, nec improbis obesse, etiam si improbè uiuerent, si à Deo essent praedestinati. Occasione ergo damnandi hanc haereseos, simulque declinandam impietatis Pelagianae, docti aliqui, & non paruae auctoritatis viri in Gallia cum eis August. doctrina, praesertim circa infallibilitatem praedestinationis, & praueionem gratiae, quae datur etiam malis vt boni fiant, displiceret, declinatum in aliud extremum, negantes infallibilitatem praedestinationis, & doni perseverantiae, & similiter initia bonae voluntatis à gratia non dari, sed supponi asserunt, ne personarum acceptio esset apud Deum, dum his qui aequaliter mali sunt, & peccatores, dat aliquibus gratiam, alijs negat. Maxime autem ad hoc impulsit sunt occasione libri de correptione & gratia, in quo Augustinus, praesertim cap. 12. distinguit auxilium quo aliquis non nisi perseverans fit in bono (illud vocatur efficax) ab eo quo potest fieri perseverans (quod est auxilium sufficiens) docuitque indeclinabiliter, & inseparabiliter agi voluntatem nostram ab efficaci auxilio. Hanc doctrinam nequaquam recipientes Massilienses illi, eruperunt in errorem praedictum. Euenit, inquit, Prosper in epist. ad Aug. ex dispositione diuina misericordiae, vt cum quosdam intra Africam similia mouissent (fortitan Vitalem, & alios similes; denotat, qui in Africa ab Augustini sententia recedebant) librum de correptione & gratia plenum diuina auctoritatis emitteres. Quo in notitiam nostram insperata opportunitate delato, putauimus omnes quae res resistentium sapiendas, &c. Recensito autem hoc beatitudinis tua libro, sicut qui sanctam, atque Apostolicam doctrinam tua auctoritatem ante sequebantur intelligentiores multo, instructioresque sunt facti, ita qui

qui per suasionis sua impediuntur obsequio, aueriores quam fuerant, recesserunt.

Igitur Semipelagiani in duobus recedebant à Pelagio, tum circa peccatum originale, tum circa necessitatem gratiae. Circa peccatum originale fatebatur, omnes homines nati peccato obnoxios, & non nisi per gratiam Dei, & iustitiam secundi Adam aliquos ab isto malo liberari. Circa necessitatem gratiae docebant gratiam Dei requiri ad opus bonum, ita ut nec ad incipiendum, nec ad perficiendum illud, sibi quisque posset sufficere; & sic non solum adiuuari, sed etiam praeveneri hominum voluntates à divina gratia ad bona opera fatebantur. Ita refert de ipsis Aug. lib. de praedestin. Sancti. c. 1. Et addit quod ista quae sic asserunt Semipelagiani plurimum eos à Pelagianorum errore discernit. Quomodo autem dicerent praeveneri nostras voluntates ad omne opus bonum, cum ex alia parte faterentur initia voluntatis bonae esse à nobis, & à gratia non dari, sed supponi, postea explicabimus tractando de eo quod sentierunt circa liberum arbitrium, eiusque vires. Quid etiam nomine gratiae intelligerent, praevenerit nos, & quomodo in ea explicanda iterum aliqui eorum ad Pelagianum dogma recurrerent, postea dicemus.

Circa id verò in quo proprius eorum error consistebat, & in quo conveniebant cum Pelagianis, satis ambiguum est id dilucidare, & diffusissime tractatur à P. Suarez tom. 1. de gratia prologom. 5. praesertim c. 6. cum prius plura c. 5. de Cassiano, & Fausto Rhegiensi, aliique Semipelagianis circa eorum asserta retulisset. Nos ut in aliquem ordinem eorum errores reducamus, recensebimus ea quae Massilienses dixerunt, & referunt Prosper, & Hilarius citatis epistolis, quibus si aliqua Cassianus, & Faustus postea addiderunt, ad aliquam maiorem explicationem pertinent eorum quae Massilienses affirmarunt.

Generaliter ergo errores Semipelagianorum ex duobus praecipuis capitibus seu principiis, in quibus ipsi conveniebant, derivantur. Alterum principium ponebant circa praedestinationem Dei, alterum circa liberum arbitrium nostrum, unde varia deducebant corollaria, tanquam errores ex erroribus derivamus.

Quomodo praedestinationem posuerint Semipelagiani.

3 Nomine praedestinationis intelligitur hic non sola transmissio efficax ad gloriam qui est frequentior usus illius nominis apud Theologos, sed quodcumque decretum, seu constitutio aut voluntas efficax Dei circa actus nostros, ut in literis Prosperi, & in doctrina Aug. libro de praedestin. Sancto- rum, & de bono perseverantiae aperte cernitur. De praedestinatione ergo electorum, & de decreto efficaci Dei circa humanas voluntates tria dicebant Semipelagiani.

4 Primum, Dei praedestinationem, seu decretum, aut constitutionem, humanas non praevenerit voluntates, quia tolleretur libertatem humanam, & fatali quadam necessitate eam ageret, quae praevenerit nihil aliud est, quam gratiam Dei, seu decretum ita antecedere omnem bonam voluntatem, ut etiam resistenti, & reluctanti daretur, ut eam contereret, ac non reluctantem faceret; hoc enim perpetuo negabant, tum ne gratia Dei indignis daretur, tum ne voluntatis libertatem laederet, eam immutando, & convertendo ab extrinseco. Constat hoc dictum ex verbis Prosperi referentis eorum errores in cit. epistola ad Aug. Removeri dicunt omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praevenerit voluntates, & sub

hoc nomine praedestinationis fatalem quandam necessitatem induci.

Secundum erat, praedestinationem non esse ita infallibilem, quod non posset numerus praedestinatorum minui, vel augeri, & voluntate sua à dono perseverantiae deficere. Constat ex verbis eiusdem Prosperi in eadem epist. Nec acquiescunt praedestinatorum electorum numerum nec augeri posse, nec minui, ne locum apud infideles, & negligentes cohortantium incitamentum non habeant. Et Hilarius in epist. etiam ad Aug. Inde est quod & illud pariter non accipiunt, ut eligendorum, reiciendorumque esse definitum numerum non accipiant.

Tertium erat, praedestinationem habere certitudinem, non ex se, ut in 2. dicto vidimus, sed ex praesentia, qua Deus praevidet quid unusquisque facturus est, non solum ex naturalibus viribus, sed etiam quia praevidetur sub adiutorio gratiae, quo sine difficultate sit, hanc praesentiam dicebant praecedere decretum Dei, ita ut ipsi praesentiae decretum innumeretur, non solum quia inde sumit praedestinatio certitudinem, sed quia per praesentiam videt aliquid futurum tanquam meritum ob quod datur gratia à Deo; eo quod apud ipsos erat infallibile principium, quod Deus non dat gratiam suam, & praedestinationem indignis, ita quod omne bonum meritum praecedat & omne bonum desiderium, aliis Deus esset acceptor personarum, si aliquibus indignis daret gratiam, & aliis negaret. Constat ex verbis Prosperi, tum in initio epist. tum in fine. Circa principium inquit: Qui autem credituri sunt, quine in ea fide, qua deinceps per Dei gratiam sint iuvandi, mansuri sunt, praesens dicitur ante mundi constitutionem Deum, & eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuris electione, & de hac in bono sine excessu praevenerit. Circa finem verò epistolae. Penè omnium, inquit, praevenerit, & una sententia, qua propositum, & praedestinationem Dei secundum praesentiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia suum vniuersumque praevideret, & sub ipso gratia adiutorio in qua futurus esset, voluntate, & actione praesentia. Unde ipse Prosper ibidem inter alia consilium Aug. ut sibi explicet, an praesentia fundetur, & manentur proposito, seu decreto libero Dei, an verò praesentia sit prior, & antecedit decretum liberum Dei, praesertim in his quae à nostra voluntate dependent, & non à solo Deo sunt. Quae loca cum aliis pro exclusione scientiae mediae late ponderavimus praeced. tomo disp. 20. Similiter apud Faustum Rhegiensem tomo 4. Bibliotheca lib. 2. de gratia & humanae mentis arbitrio, c. 3. Invenitur haec eadem doctrina, dum inquit: Aliud est praesentire, aliud praedestinare: praesentia gerenda praesentit, postmodum praedestinatio retribuenda describit: praesentia de alieno subsistit actu, praedestinatio de iudicio suo: à praesentia quae sunt nostra produntur, à praedestinatione quae sunt praeparantur, ac per hoc nisi praesentia exploraverit, praedestinatio non decernit. Sic Faustus, Quare tota praedestinationis certitudo ab his renovabatur ad praesentiam Dei; praesentis enim quid unusquisque facturus sit ante decretum & praedestinationem suam, quae humanas non praevenerit voluntates, praedestinabat Deus, & decernit id quod per praesentiam explorabat in tali, vel tali occasione futurum. Et hoc modo haereticam illam praedestinatorum, excludebant, tollendo scilicet infallibilitatem praedestinationis, & causalitatis eius, ita quod nostras non praevenerit voluntates.

Quid circa liberum arbitrium senserint.

Ut refert Hilarius in epist. ad S. Aug. distinxerunt Semipelagiani in voluntate nostra vires ad bene operandum

operandum, vel solum ad bene desiderandum, vel petendum, aut credendum, quod pertinet ad ipsa initia bonae operationis. Et dicebant quod nostra voluntas in statu integritatis ante lapsum poterat non solum bene petere & desiderare, sed etiam bene velere, & operari, unde tunc gratia adiuuabat hominem bene volentem & operantem, seu bonam eius voluntatem. Prostrata autem natura non remanserunt in nobis vires ad bene operandum, & recte volendum, quae sunt operationes hominis sani; manserunt autem vires ad desiderandum salutem, & petendum remedium, quae dicebant esse semina quadam virtutum naturaliter inserta animae nostrae. Et quia nemo potest petere salutem, nisi prius credat Salvatore, ideo etiam credulitatis affectum ex nostra voluntate esse, gratiamque antecedere dicebant; sicut agrotus, qui non potest, nec habet vires ad ambulandum, & faciendum opera hominis sani, habet tamen potentiam ad desiderandam salutem, & quaerendum medicum, & petendam medicinam. Unde ista initia bonae voluntatis & facultatis naturalis non in solo actu fidei, & credulitate ponebant, licet hic esset praecipuus, & prior, sed etiam in petendo, pulsando, desiderando, quaerendo medicinam, & adiutorium Dei, ut ex Concil. Arausico. II. can. 6. & ex Prosperi cit. epist. constat, illis verbis, Ad hanc gratiam pervenire nos per naturalem facultatem petendo, quaerendo, pulsando, &c.

5 Ex hoc principio inferebant aliqua circa vim & rationem auxilij praevenerit, alia circa efficaciam, & sufficientiam auxilij. Circa auxilium proveniens etsi videatur lubricè locuti, tamen imptimis fatebantur voluntatem nostram ad bene operandum Dei gratia praevenerit, ita ut ad nullum bonum opus, siue incipiendum, siue perficiendum quemquam sufficere posse concederent, ut Aug. refert, lib. de praedest. Sancto- rum c. 1. & Hilarius epist. ceterum per ly bonum opus, non intelligebant omnes actus voluntatis, etiam imperfectos, & quales possunt esse in homine infirmo, & primum desiderium, aut cupiditas boni, &c. Sed opera virtutum, & hominis sani, quod simpliciter opus bonum nominabant, & distinguebant ab iis quae solum sunt initia, & quid praevium ad bene operandum. Quid autem nomine gratiae praevenerit intelligerent statim dicemus.

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

Inferebant tertio ratione huius desiderij, seu petitionis antecedentis dici quod Deus expectat voluntates nostras, ut purgari velimus, hoc est, ut desideremus purgari, quam propositionem damnat Concil. Arausicanum II. Et dicebant praerequiri hanc voluntatem, seu initium bonae voluntatis desiderantis, & petentis, ut Deus daret gratiam ad bene operandum, quia existimabant Deum reluctanti, & nolenti non dare dona sua, sed quaerenti, & pulsanti, ut dicebat Faustus loco supra cit. cap. 17. & alij tempore S. Prosperi, ut in verbis supra citatis vidimus, unde dicebant gratiam Dei non fouere, nisi hominem iam appetentem bona, & priorem esse obedientiam nostram, quam Dei gratiam; tum ne videretur Deus esse iniustus, si nolentibus daret gratiam, & tamen non omnibus nolentibus, sed quosdam relinqueret: tum ne videretur voluntas esse omnino extincta per pec-

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

catum, si nec etiam sanitatem suam posset desiderare, & petere.

Quarto, circa gratiam quae praevenerit nos, quenam gratia esset, & in quo consisteret, videntur fuisse divisi: nam cum vrgerentur à Catholicis super illa propositione, quod gratia praevenerit omnia merita, & non ex merito datur, alioquin gratia non esset gratia, vel videretur circa explicationem huius gratiae fuisse divisos. Nam quidam admittebant simpliciter illam propositionem, quod gratia praevenerit omnia merita, sed nomine gratiae non intelligebant id quod Catholica Ecclesia contra Pelagium, scilicet, aliquam Spiritus, & virtutis subministrationem nobis superadditam, sed id quod Pelagius nomine gratiae intellexit, scilicet, naturam cum libero arbitrio gratis acceptam à Deo, aut etiam legem, vel doctrinam, gratiam verò quam Ecclesia Catholica ponit, solum ad bona opera praevenerit nos dicebant, non ad ipsa initia bonae voluntatis, ut ad desiderandum, & petendum. Unde Prosper in epist. cit. dicit quod quidam eorum in tantum à Pelagianis sententis non declinant, ut gratiam quae omnia praevenerit merita velim esse conditionem liberi arbitrij. Ponebat ergo gratiam non in alio quam Pelagianis, scilicet, in ipso libero arbitrio gratis à Deo recepto in sui creatione: & sic dicebant quod Deus gratis vocatos dignos futuros sua electione praevidebat; ubi ly gratis poterat applicari ad quodcumque beneficium gratis acceptum à Deo, ubi etiam continetur creatio naturae, praedicatio externa, lex, & alia similia, quae Pelagius non negabat. Hunc ergo modum gratiae, seu generalitatem gratuiti beneficii admittebant isti ad ipsam vocationem, & initia bonae voluntatis. Et Faustus lib. 1. de libero arbitrio cap. 12. tom. 4. bibliotheca, praevenerit gratiam solum reducit ad illuminationem, & propositionem boni, & praemiorum pollicitationem, quod totum ponebat Pelagius. Ad ipsa verò opera bona quae post ista initia sequuntur, & pertinent ad opera hominis sani, propriam & veram gratiam non negabant, ut August. refert lib. de praedest. Sancti. cap. 1. quia in hoc eos discriminat à Pelagianis.

Alij verò ex istis Semipelagianis simpliciter negabant illam propositionem, dicendo non omnia merita praevenerit à gratia Dei, sed aliquod meritum praesupponere, id est aliquod bonum desiderium, seu initium bonae voluntatis, ut in eadem epist. Prosper refert. Et sic simpliciter dicit de Semipelagianis, quod gratiam non praevenerit humanorum actuum sed commitem faciebant.

Circa efficaciam, & sufficientiam auxilij etiam duo inferebant ex dicto principio, quae maxime efficaciam gratiae labefactant.

Primum est, non esse admittendam divisionem in auxilium sufficiens, & efficax, eo modo quo ponebatur ab August. lib. de correct. & gratia cap. 12. videlicet, ut auxilium sufficiens dicatur id sine quo aliquis operari non potest; efficax verò id quo aliquis non nisi operans fit. Constat hoc ex cit. epist. Hilarij ad Aug. ubi de ipsis Massiliensibus inquit: Deinde molestè ferunt ita dividi gratiam, quae vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur, ut ille acceptis perseverantiam, non qua fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non possit; nunc verò sanctis in regnum per gratiam praedestinationis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum et sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis sententia tua ita movetur, ut dicant quendam hominibus desperationem exhiberi. Ecce quomodo negabant isti divisionem, seu distinctionem illam gratiae, sicut assignabatur ab Aug. nec volebant auxilium efficax

H 3 esse

esse illud, quo homo non nisi operans, seu perseverans sit, sed dicebant quodcumque donum à Deo collatum etiam prædestinatis posse voluntate propria aut retineri, aut amitti, vt de ipsis refert Hilarius *cit. epistola*; *Quod nunc*, inquit, *falsum est, si verum putarent eam quosdam perseverantiam accepisse, vt nisi perseverantes esse non possint*: sentit ergo Hilarius repugnare inter se doctrinam Aug. qua dicitur efficax auxilium esse illud quo non nisi operantes, seu perseverantes sumus, cum ea quæ dicebat ex voluntate nostra habere quod retineatur, vel amittatur, id est quod effectum habeat, vel illo careat, vt dicebant Massilienses: licet enim quocumque dono recepto, etiam perseverantia, possimus non perseverare in sensu diuino, quia hanc ipsam potestatem donum illud supponit, & conferuat; tamen in sensu composito propter infallibilitatem diuinæ voluntatis non stat oppositum, & in hoc sensu procedebant Massilienses, nec infallibilitatem dabant ex parte doni perseverantia. Quod etiam dixisse videtur Vitali, contra quem agit Aug. *epist. 107*. quia dicebat, *operari Deum quantum in ipso est vt velimus, cum nobis nota sunt eius eloquia, sed si eis acquiescere volumus, nos vt operatio eius nobis proficiat efficiamus*. Quod est ponere gratiam Dei, vt effectum habeat, seu efficax sit, dependere à nostra voluntate, quia per ipsam potest cassari, & euacuari. Et tamen subdit Aug. de ipso Vitali: *Quæ si dicitur, profectò nostris orationibus contradicitur*. Quare in hoc valde contradicebant Massilienses sententiæ Aug. non acceptando definitionem eius, & distinctionem circa ista auxilia. Vnde si auxilium efficax est illud, quo aliquis non nisi operans aut perseverans sit, vt dicit Aug. ergo non potest per nostrum consensum superuenientem reddi efficax, aut per dissentium cassari, amitti, aut retineri; quia secundum hoc, illud donum Dei, vt ex parte Dei se tenet, erit tale, quod aliquando per illud redditur homo operans, aliquando non; ergo non est tale quod per illud non nisi operans sit, vt dicit Aug. Quod si dicatur efficax decretum Dei esse illud quod iam includit consensum nostræ voluntatis, saltem præuisum, & tale in quantum efficax non nisi operantem, aut perseverantem reddit. Contra est, quia hoc etiam non negabant Semipelagiani, non etiam asserebant quodlibet Dei donum voluntate nostra aut retineri, aut amitti, & in quantum retinetur propria voluntate, clarum est quod non nisi volentem, & operantem reddit, quia propria voluntas volentem facit, si autem redditur non volens, est quia voluntate propria non retinetur, sed abiicitur, dum ergo retinetur non nisi volentem facit, consensus autem vel positus, vel præuisus qui superuenit illi dono est propria voluntas retinens; ergo si solum dicitur decretum efficax quod proprium consensum supponit, & tunc non nisi operantem reddit, solum erit efficax donum illud quod propria voluntate retinetur, & tali supposita voluntate retinente, non nisi operantem reddit, quod totum Massilienses non poterant negare.

Secundum dictum quod inferebant circa gratiam efficacem, erat, quod gratia Dei operabatur secundum præscientiam humanorum meritorum: operari autem de facto est esse efficacem, & consequenter ex præscientia humanorum meritorum efficaciam tribuebant gratiæ. Hoc autem constat ex verbis Prosperi in *epistola cit.* *Hanc inquit, de humanis meritis præscientiam, secundum quam gratia vocantis operatur*. (Ecce efficaciam vocationis, quæ est operari de facto secundum præscientiam desumptam) *multo sibi rationabilis videntur asserere, cum ad eorum nationum contemplationem veniunt*, &c. In his autem meritis humanis præuisis etiam includebant tempora, & circumstantias sub quibus præuidebatur exortura bona voluntas, atque ita nomine meritorum non intellige-

bant solum merita strictè dicta, & rigorosa, sed etiam occasiones, & quidquid conducit vt voluntas effectum habeat, quod & Cassianum, vnum ex Semipelagianis dixisse constat, tum *ex collatione 17. c. 13*. vbi ait *Deum occasiones querere quibus humana segnetia corpore discusso non irrationabilis munificencia sua largitas videatur, dum eam sub colore dicit cuiusdam desiderij, ac laboris, & nihilominus gratia Dei gratuita perseveret*, &c. Et *lib. 12. de institutis, renuncianium, cap. 13*. *Quantolibet ieiuniorum, vigiliarum, ac lectionis labor fuerit impensus, condignus esse non poterit, qui hac virtute sui laboris obtineat*. Non ergo meritum rigorosum exigebant in his initiis, sed vt occasione tantummodo oblata Deo gratiam nobis conferret, vt ibi dicit, *c. 14*.

Quantum etiam si ipsa fides perentis, & desiderium postulantis nonnullum meritum est, vt Aug. docet *epist. 106*. quomodo non etiam ipse consensus voluntatis in bonum præuisus à Deo meritum non erit in intentione, & præuisione sumptus, atque aded id quod vt præcitur bonum est, & vt bonum præuidetur, cur Deum mouere non possit, vt intuitu illius det gratiam, omnino non video, de quo amplius infra dicitur in *disp. 5*. Itaque inter ea quæ vocabantur humana merita Semipelagianorum, etiam tempora & occasiones, aliisque circumstantias includisse, ex verbis S. Prosperi in ea epistola accipimus, quia cum ab ipsis quærebatur quomodo aliquorum nunc miseretur Deus, quorum ante non erat miseratus, respondebant, *præuisos à Domino crediuos, & ad vnamquamque gentem ita dispensata tempora ac ministeria magistrorum, vt exortura erat bonarum credulitas voluntatum*. Et Hilarius in *epist. cit. ad Aug.* *Cum dicitur eis, quare aliis, vel alicubi prædicatur vel non prædicatur, vel nunc prædicatur, quod aliquando ferè omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non prædicatum sit, dicunt id præscientia esse diuina, vt eo tempore, & ibi, & illis veritas annuntietur, vel ammittatur, quando & ubi prænunciabatur esse credenda*.

Asserebant ergo Semipelagiani obseruare Deum tempora & occasiones, quibus præuidet, bonam voluntatem in aliquo exorturam, ita vt ratione talis occasionis, & temporis, & voluntatis futuræ, duo consequerentur; alterum quod Deus intuitu illius daret gratiam suam, in quo maxime errabant Semipelagiani; alterum quod ratione illius voluntatis redderetur gratia, seu donum Dei efficax, seu effectum habens, cum de se posset cessari. Et vtrumque hoc constat in ipsis principiis horum hæreticorum; primum quidem, quia semper insistebant Semipelagiani in illo principio, quod Deus non dat gratiam suam quibusdam præ aliis, nisi quia aliquid videt in voluntate vnus, quod non in voluntate alterius, aliis esset Deus acceptor personarum, si existens volentibus meritis, vel demeritis, vni daret, & alteri denegaret, & sic non omnia merita potest gratia Dei præuenire, sed aliqua supponere: cum autem non semper ista merita præcedant ante donationem gratiæ, vt patet in paruulis, quo exemplo Catholici urgebant Semipelagianos, quidam enim paruuli saluantur, alij non, cum tamen voluntas eorum æqualis sit, recurrebant ipsi ad merita præuisa sub conditione, scilicet, quia Deus præuidet quid faceret iste si viveret, & ided dat illi gratiam, quem præuidet bene operaturum; aliis negat. Et idem dicebant de adultis qui cum essent peccatores, quibusdam Evangelij prædicatur vt credant, aliis non, eo quod in quibusdam præuidetur bona voluntas exortura, in aliis non. Secundum etiam constat ex alio principio istorum hæreticorum, quia dicebant nullum esse donum Dei esse efficax, ita vt per illud homo non nisi operans, aut perseverans sit, vt Aug. dicebat, sed quod omne do-

num

num Dei etiam prædestinatis datum, poterat propria voluntate retineri, aut amitti, cassari, aut efficax reddi, vt ex Hilario in *epistola citata supra* retulimus. Vnde consequens erat quod gratia non redderetur efficax nisi ex nostræ voluntatis acceptione, seu consensu, ratione cuius retinetur donum Dei, seu effectum habet, quæ non haberet, si talis voluntas non adesset. Et sic gratia vocantis Dei operatur, & effectum habet, ided est quia tunc datur à Deo quando præuidetur ista voluntas consentura, & retentura donum Dei, non amittura; hæc enim omnia consequenter se habent. Vnde tandem ipsi non recipiebant decretum Dei, seu voluntatem efficacem præuenientem, & causantem omnia bona merita nostra, id enim dicebant tollere nostrum arbitrium, vcluti fatalem quandam necessitatem, sed admittebant illud decretum supposita præscientia nostræ voluntatis vrentis dono, seu adiutorio gratiæ, vt docet Prosperus in *sine illius epistola*, tum vt ratione illius voluntatis præuisæ meritum aliquid haberetur in nobis intuitu cuius daretur gratia, tum vt ipsa gratia propria voluntate nostra retineretur seu effectum haberet, & efficax esset, non autem ex se talis esset vt amitti nostra voluntate non posset, vt Hilarius in *epist. cit. refert*. An verò & quomodo ista præscientia conditionatæ voluntatis nostræ sit scientia media quæ modò euulgatur ab aliquibus, & quomodo eam Semipelagianis admiserint præced. *romo disp. 20. latè à nobis tractatum est*.

Ex his patet, errores Semipelagianorum in quibus partim conueniebant, partim recedebant à Pelagio in duo præcipua puncta resoluti, alterum circa initium gratiæ, seu prædestinationis, alterum circa finem. Circa initium, ponendo quod non datur nobis gratia Dei, nec prædestinatur aliquis, nisi supponendo aliquid bonæ voluntatis, aut præcedens in nobis, aut præuisum quod dabitur si tali, vel tali tempore gratiæ donum concedatur, aut saltem quod esset si aliquis viveret. Circa finem, ponendo quod nullum donum Dei, etiam perseverantia vltima est tale quod de se sit efficax, & non nisi operantem, vel perseverantem reddat hominè, sed quod est tale, quod propria voluntate potest retineri, vel amitti, cassari, aut effectum habere, & sic vt gratia efficax sit, & perseverantia effectum habeat, ex consensu, & acceptatione nostræ voluntatis pendet. non iam habito quando gratia datur à Deo, quia nondum tunc datur operatio; ergo præuisa saltem sub conditione, scilicet, quod erit si tali tempore & occasione gratia detur.

De sufficienti gratia, quomodo eam agnouerint Semipelagiani, non oportet multa dicere, sufficit duo aduertere. Primum quod eam non distinguebant ab efficaci, sicut Aug. vt dictum est. Secundum quod aliquam sufficientem gratiam omnibus à Deo dari fatebantur, scilicet, legem, doctrinam Evangelij, & similia; specialem autem gratiam, vel vocationem quæ datur aliquibus ad bene operandum, id est ad opera perfecta & hominis sani, non negabant, sed quæ præueniret hominem etiam a bene peccatum, & desiderandum, & ad similia initia bonæ voluntatis non ponebant, nisi largè sumendo gratiam pro beneficio creationis, dando nobis naturam, legem, &c. Hoc totum constat ex dictis. Primum quidem, quia, vt ostendimus, dicebant nullum esse donum Dei, etiam in prædestinatis, quod non posset nostra voluntate retineri, aut amitti, & sic nullum ponebatur quod ex natura sua, & prout à Deo descendit esset efficax, sed solum sufficiens. Secundum etiam iam ostendimus quomodo ipsi affirmauerint quod ad bene operandum non poteramus sine gratia Dei, vt Aug. de ipso refert *lib. de prædestin. SS. c. 1*. intelligendo per bene operari, opera hominis sani, non initia imperfecta bonæ vo-

luntatis. Quod verò Deus omnibus proponeret salutis viam, & baptismum, & omnibus exhiberet paratam vitam æternam, qui voluerint ad fidem accedere, salui esse possunt, apertè testatur ipsos dixisse S. Prosper in *epistola sapè cit.*

Plura legi possunt de his Semipelagianis apud Suarez *loco supra cit. id est, prolegomeno 5. de gratia c. 6*. Vbi aduerte quod *dub. 2. & 3. bene admittit Semipelagianos istos admisisse gratiam supernaturalem; quæ datur nobis intuitu bonæ illius voluntatis, qua petimus & desideramus illam, dicebant enim illam esse gratiam qua sanatur natura, & consequimur remissionem peccatorum, & vitam æternam, quod totum supernaturale est, licet multa ex his donis solum propter laborem, & dispositionem naturalem tribui non negarent. Ceterum etiam hoc ipsum deberet affirmare de Pelagianis, & non negare eos non agnouisse supernaturalem gratiam, vt dicit *prolegom. 9. c. 2. num. 8. vt supra contra ipsum ostendimus, quia etiam ponebant gratiam, quæ in nobis remissionem peccatorum facit, & perducit ad vitam æternam, quod tum vires creati arbitrij superare dicebant, idedque esse ex gratia Dei, vti que supernaturali, quia vt dicebant, excedit vires creati arbitrij, & quia effectus illi omnino supernaturales sunt*.*

ARTICVLVS V.

Quid in hoc tempore controuertatur in hac parte?

Hæretici huius temporis Lutherus, & Calvinus duo præcipua antiqui Draconis capita, inter plures religionis, & fidei controuersias, quas turbare conati sunt, etiam hanc de gratia, & libero arbitrio, quæ in se semper obscurissima fuit, de nouo suscitauerunt. Et sicut olim (vt in *sine 3. art. retulimus*) quidam qui tempore Augustini gratiæ vires, & necessitatem negare non poterant, in aliud extremum declinarunt, negantes liberum arbitrium nostrum simul cum gratia stare posse, contra quos scripsit August. librum de gratia, & libero arbitrio, ita Nouatores istis gratiæ necessitatem, & efficaciam cum nostra libertate componere non valentes, aut nolentes in idem extremum declinarunt nostrum liberum arbitrium negantes. Non tamen est facile discernere, quo præcipuo titulo, aut motiuo impulsit sint ad negandum nostrum liberum arbitrium: non enim sicut aliqui hæretici, vel Philosophi antiqui liberum arbitrium negant, ex eo quod malè sentiant, aut de natura seminis, aut de providentia Dei, sicut Manichæi negabant liberum arbitrium, vt refert August. *heresi 46. & ante illos negauit Simon Magus vt supra art. 1. retulimus, & alij quos refert D. Thom. 3. contr. Gentil. cap. 93. & 94. Ceterum Nouatores duplici titulo videntur illud in nobis negare. Primum quia dicunt per peccatum fuisse extinctum in nobis liberum arbitrium, sicque illius carentiam ponunt esse effectum peccati. Secundò, quia existimant efficaciam voluntatis, & motionis diuinæ non stare cum nostra libertate, sed illam destruere. Qui duo tituli non satis coherent inter se, nam efficacia providentiæ, & motionis diuinæ eadem est ante peccatum, & post, in Angelis & hominibus; hoc enim ex ipsa natura rei, & ex subiectione creatæ causæ ad increatam nascitur: ergo siue detur peccatum, siue non, cum semper permaneat ista efficacia diuinæ voluntatis, semper tollitur libertas nostra: malè ergo refertur in penam peccati. Nisi fortè dicatur quod Deus in penam peccati voluit tali efficacia concurrere cum nostra libertate, quod destruit illam, cum ante*

H 4 pecca

peccatum alio suaviori modo concurreret: quod plane absurdissimum est, & ex hoc sequeretur quod talis concursus inductus in poenam peccati impediret ne ulterius aliquis peccaret, & ne liberaretur à peccato, & mereretur vitam aeternam, quia sublata libertate, nec meritum, nec demeritum manet. Unde gratis Christus mortuus esset, si à peccato non liberat nos, nec habemus meritum vitae aeternae, & coronam iustitiae; nec etiam infernus erit pro peccatis actualibus, sed solum poena pro originali, siquidem non peccat homo, sublata libertate in poenam peccati originalis.

2 Sed nobis opus non est laborare in conciliandis haereticorum dictis, qui à vera fide deficienter fluctuant omni vento doctrinae, nec cum Deo, nec cum Ecclesia, nec inter se pacem habentes. Et ideo non mirum quod isti Nouatores aliquando carentiam libertatis in nobis, & extinctionem liberi arbitrii dicant esse poenam peccati originalis, aliquando ex Dei efficacia, & infallibilitate pronuntiant, immò ex naturali ipsa voluntatis nostrae dispositione, quae Lutherus super Psalm. 5. dixit ideo ex necessitate moueri, quia non agit suos motus, sed velut inanime quoddam illos recipit, ipsa passivè tantum se habente. Quod videtur ad naturalem eius dispositionem reduci: quanquam & ad defectum virium ex peccato relictum posset ipsè reducere quod voluntas passivè se habeat nunc, & non actiue in mouendo se, quasi carens actiuitate ista post peccatum. Quod tamè an haereticus iste diceret non scio. Sic tamen videntur accipere aliqui ex eius discipulis, qui non ita rigidi, sed molliores Lutherani appellantur, ut ex Stapleronio refert P. Suarez prolegomeno 5. cap. 7. num. 8. Nam quidam ex eis admittunt mansisse in nobis libertatem pro malis operibus, quia negare non possunt multa à nobis peccata committi, quae sine libertate peccata non essent. In operibus autem bonis illam negant, maxime in prima conuersione ad Deum: in operibus autem iustitiae quae procedunt à voluntate iam iustificata, aliqui ex modernis Lutheranis aliquam libertatem agnoscunt, quia iam supponitur anima sanata à peccato. Quod est signum ipsos attribuere carentiam libertatis, non ipsi naturae voluntatis nostrae, sed defectui virium per peccatum, cum antea Lutherus tam in actibus bonis, quam malis amississe, hominem libertatem assereret, & haec opera indifferenter esse à Deo tam bona, quam mala dicebat, ut ex 36. art. Lutheri, ex damnatis à Leone X. deducitur. Similiter Calvinus, qui ex efficacia diuinæ voluntatis, praedestinationis, & praescientiae sustulit in nobis libertatem, atque adeo videbatur eam tollere absolute, & non solum ratione peccati, quia efficacia diuinæ prouidentiae semper est eadem: tamè ut in homine seruaret libertatem ante peccatum, dixit quod de Adam ante peccatum non determinauit Deus quid esset acturus, & quod illa praescientia, qua vidit illius peccatum non abstulit eius libertatem, quia constituebat Calvinus illam praescientiam post peccatum ipsum factum ex humana libertate, quae est praescientia praesupponens quid agendum à nobis sit, nulla praecedente determinatione, seu decreto, aut permissione Dei, & est scientia media si autem posuisset Calvinus illam praescientiam ante tale peccatum, utique diceret eam ledere libertatem Adae. Ita explicata fuit sententia Caluini in 38. Congregatione habita in materia de Auxiliis coram summo Pontifice Paulo V.

3 Ut vt est de sensu, seu sententia Nouatorum: illud tamen nobis in praesenti valde necessarium est, vt clarè aperiamus rationem, modumque negandi libertatem nostram à Caluino ob efficaciam diuinæ gratiae: eo quod importunè solet Thomi-

stis obici hoc tempore eorum sententiam conuenire cum Caluiniano errore in ipsa efficacia antecedenti, & independenti à nostra voluntate in decretis diuinis: sicut etiam olim à Pelagianis obieciatur Augustino quod sentiret cum Manichaeis in destruendo nostram libertatem, & admittendo peccatum originale: ipsi enim putabant sub nomine gratiae, quae inuito ac reluctanti cordi à Deo immititur, fatum, & necessitatem quandam ab August. induci, vt constat ex lib. 2. contra duas epist. Pelagianorum c. 5. cuius verba supr. retulimus art. 3. immò & Semipelagiani dicebant remoueri omnè industriam, tollique virtutes, si diuina constitutio humanas praenuntiat voluntates, vt refert Prosper in epist. ad Aug. Hinc factum est vt Pelagiani diuulgarent sententiam August. de gratia, in errore Manichaeorum diuertere, negando libertatem, & fatum nomine gratiae ponendo, cum tamen, vt ipse affirmat, non haberent Manichaei tales patronos sui erroris, quales in Pelagianis, praesertim in Iuliano, vt eius verba declarant lib. 1. in Iulianum cap. 1. Ostendam, inquit, quantis, & qualibus Ecclesia Catholica & Doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cunctis iniurias, & cum me appetis, in quos tela sacrilega iaculis. Deinde monstrabo quod tu ipse sic adiuues Manichaeorum damnabilem, & nefanda impietatis errorem, vt nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant inuenire. Sic in isto tempore efficacia decretorum Dei vt independentens, & anteuentens nostrum liberum consensum ita suggillatur, quod in Caluini errore vergeret diuulgatur: & ideo ostendendum est, quis fuerit error Caluini in hac parte, & quomodo potius ex opposita sententia id sequatur, vt ex hoc quid contouersiae hoc tempore circa hanc efficaciam diuinæ voluntatis sit, aperte cognoscat.

4 Igitur Calvinus in hac parte, & Pelagius conueniunt in vna propositione, & per malas consequentias extremos errores deducunt, non perspecta vera efficacia diuinæ voluntatis, sed ambigua & quiuocacione obscurantes. Propositio in qua conueniunt Pelagius, & Calvinus est, quod efficacia diuinæ voluntatis, & nostrae libertatis indifferentia & contingencia simul stare non possunt quia illa efficacia tanta est, vt ei volenti nihil resistere possit, huius mutabilitas tanta est, vt quocumque posito, vel oblato, illud respuere, aut admittere possit. Hoc fundamento iacto ex praua intelligentia diuinæ efficaciae, intulerunt isti haeretici duos extremos errores. Nam Pelagius videns secundum Scripturam, & experientiam liberum arbitrium non posse negari, sic discurrit. Liberum arbitrium non est negandum, sed efficacia gratiae antecedens, & reluctanti cordi immissa fatum est necessitans, & libertatem tollens: ergo haec est neganda, & ita negabant dari gratiam quae reluctanti cordi immitteretur, & ex nolentibus faceret volentes, quae est gratia antecedens, & independenter à libero arbitrio ipsum conuertens, & effectum habens, licet non sine ipso. At verò Calvinus sumit pro principio oppositum eius, quod intulit, & negauit Pelagius, scilicet gratiae, & voluntatis diuinæ efficacia non est neganda ex se, & ex propria ratione, quia immutabilis, & infallibilis est in operando, ita vt ei resisti non possit, vt clamat Scriptura, & antecedenter ad bonum consensum voluntatis, quia reluctanti, & duro adhuc cordi datur, vt eius duritiam tollat, sicut dicit Aug. lib. de praedest. SS. c. 8. Sed haec non potest cum libertate nostra compati, quia ei non valet resistere, nec in manu eius est eam repellere, aut habere, ergo tollenda est nostra libertas. Itaque formaliter error Caluini in mala illatione, & consequentia stat, quae ex efficacia gratiae sinistra intellecta, sinistram intulit consequentiam.

Nunc

Nunc videamus quomodo finitè intellexerit efficaciam Dei liberum arbitrium mouentis; intellexit enim efficaciam esse, vt creatum arbitrium absolute faceret quod Deus vult, non vt liberè faceret, quasi hoc etiam diuina efficacia velle nõ possit, scilicet non solum vt homo faciat, sed etiam vt liberè faciat, & si vult efficaciter vt liberè faciat, non potest illa efficacia tollere, sed causare libertatem, quia quaecumque vult, facit. Et ideo Calvinus posuit decretum Dei necessitans nos, seu determinans vt necessariò faciamus, non vt liberè; & sic dixit Deum mouere physice, seu efficienter voluntatem nostram, sicut mouetur lignum, aut equus, ita vt sit pure motum, non etiam excitatum. Quae etiam ratione gratiae efficaciam intelligebant Pelagiani, quasi fatum quoddam necessitans, & ipsam voluntatem mutans, sicut mutat linteam, aut vas aliquod, ideoque eam negabant. August. autem posuit semper hanc efficaciam immutantem & conuertentem voluntatem, non vt ipsa nolens operetur, sed vt volens fiat, sicut dicit in lib. 1. contra duas epist. Pelag. c. 19. Trahitur ergo miris modis vt velit ab illo qui nouit inuis in ipsis hominum cordibus operari, non vt homines quod fieri nõ possit, nolentes credant, sed vt volentes ex nolentibus fiant. Constat autem quod esse volentem non est inuitum, & necessitatum, sed liberum esse, & ita si Deus operatur, vt homo volens sit, etiam vt liberè velit operatur, non autem libertatem bonam supponendo, aut prauidendo eam seruat, sed conferendo, & operando. Voluntas enim humana non libertate conseruatur grauiam, sed gratia libertatem, vt ait Aug. lib. de corrept. & gratia c. 8. nec bonam voluntatem cuiusque inuenit in corde, sed facit, vt inquit, in epist. 107. ad Vitalem. Et hoc ideo, quia si voluntas, & anima se mouendo non lædit libertatem suam, sed potius constituit, ita Deus qui est principium animae, & voluntatis, motu suo non lædit eam, sed dat, quia magis habet in potestate sua hominum voluntates, quam ipsi suas, vt dicit Aug. eodem libro c. 14. & iterum in lib. de gratia, & libero arbitrio c. 21. Agit Deus omnipotens in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, vt per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit.

6 Et hoc est punctum totius æquiuocacionis, & causa hallucinationis in hac materia, non solum apud haereticos, qui efficaciam diuinam non intelligentes praecipitati sunt in errores fidei, aut negando libertatem nostram, aut efficaciam diuinæ voluntatis tollescentes, sed etiam apud plures Catholicos, qui sub eadem difficultate anxii, nec nisi vno modo hanc efficaciam accipientes, ipsam efficaciam diuinam sic moderantur, vt non antecedenter ex se, & ex vi suae causalitatis independentis à libertate nostra efficaciam habeat, sed ex praesuppositione nostrae voluntatis, & consensu praui, quasi ipsa efficacia, & virtus Dei non possit esse causa actus liberi in singulari, & determinatè, nisi circa ipsum quod prauidet à voluntate faciendum, cum tamen hoc ipsum quod prauidet faciendum à voluntate, ex aliqua causa priori ei conueniat, cum ipsa sit causa secunda, & de se potentialis, & indifferens. Unde influxus, & motio Dei non habebit ab omnipotentia sua, quod habet à voluntate nostra, & consensu eius praui, & sic influxus, seu motio Dei, prout ab ipso procedit, & ab omnipotentia sua talis erit, quod voluntate nostra aut impediri potest, aut effectum habere, sicut dicebant Massilienses apud Hilarium vbi supra. Et Aug. apertissimis verbis tradidit lib. de corrept. & gratia c. 14. Deo, inquit, volenti saluum facere, nullum humani resistit arbitrium, sic enim velle, vel nolle in volentis, aut nolentis est potestate, vt diuinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Si ergo ideo non resistit, quia non impedit diuinam voluntatem, aut potestatem,

tem, ex ipsa potestate diuina, efficacia ista sumitur, non ex nostrae voluntatis consensu praui, aut ex contemperantia & congruitate cum eo. Et ad eandem omnipotentiam Dei efficaciam voluntatis eius reducit Aug. in Enchiridio. c. 95.

Duplex ergo efficacia in Deo respectu nostri liberi actus potest considerari. Vna quae solum velit determinatum actum, sed non eius modum libertatis. Alia quae & substantiam actus, & modum libertatis velit, & causet. Efficacia prima, sine indifferentia data, & non causans, aut non curans de libertate, sed solum de determinatione actus tollerit libertatem, quia per modum naturae, & necessitatis daretur, & de hac plures Patres loquuntur, qui eam omnimò negant, & respuunt, sicut negant fatum pro libero arbitrio. Ita Cyrillus, lib. 4. in Iulianum, vbi inquit; Si Deus ineffabilis quadam, & diuina virtute, & efficacia usus mutasset singulorum mentem ad bene agendum, & indidisset postea bonum, a quo agerrimè discedere posset, & non sponte, ultra non esset fructus mentis, &c. Vbi loquitur de efficacia aliqua particulari, quae non sponte quis adhereret bono, quae est efficacia naturaliter agens, non libertatem causans. Et similiter Damascenus in lib. 2. fidei c. 3. dicit quod Omnia Deus praenoscit, sed non omnia praedeterminat, nec enim vim affert virtuti. Quod intelligitur de praedeterminatione necessitante, & non causante anteriorem libertatem, vt exponit S. Thom. 3. contra gent. c. 90. in fine & 1. p. q. 23. art. 1. ad 1. Et sic etiam D. Thom. agnoscit praedeterminationem aliquam, seu efficaciam Dei necessitantem, & libertatem destruentem, sed nõ omnem, aliam non exponeret Damasc. de illa tantum, sed vniuersaliter loqui diceret.

In quo autem consistat, aut quomodo se habeat ista efficacia, quae sic naturaliter ageret voluntatem, vt libertatem prosterneret, eleganter expressit S. Th. cit. loco 3. contra gent. c. 88. vbi inquit; Si voluntas mouetur ab exteriori principio, erit violentus motus: dico autem moueri ab extrinseco principio, quod mouet per modum agentis, & non per modum finis: violentum autem voluntario repugnat; impossibile est ergo quod voluntas moueatur à principio extrinseco, quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat, nulla autè substantia creata coniungitur anima intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinet eam in esse; à solo ergo Deo potest motus voluntarius causari. Et infra, Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis, hoc autem est Deus qui animam solus creat. Et hac ratione ipse D. T. 1. part. qu. 83. art. 1. ad 3. ostendit quod liberum arbitrium ita mouet se, quod etiam moueri potest ab extrinseco, à quo habet esse, & causatur, licet enim voluntas sit causa sui motus, non tamè est causa prima, & ideo priorem causam se mouentem supponere potest, quae non lædit, sed causat motus voluntarios sicut & naturalis. Et ita apud D. Thom. non quilibet extrinsecus motus, cuius motio non est in manu nostra, tollit libertatem, sed quando extrinsecus motor causat internum esse animae, & voluntatis, magis causat inclinationem voluntariam, quam ipsa anima, quia est sicut anima animae. Et licet non sit in manu nostra vt extet illa motio à Deo, est tamen ita causatiua nostrae intimae voluntatis, quod dat nobis vt actus sit in manu nostra, & ita habet pro effectu ponere actum in manu nostra, quia causat ipsum modum libertatis. Quod ipsum confirmat eadem 1. par. qu. 105. art. 4. vbi ostendit, Deum mouere voluntatem non solum per modum obiecti, sed etiam interiori inclinando, et si enim sit principium extrinsecum, est tamen causa intrinseca vt voluntas se moueat. Quam ratione etiam agnouit August. lib.

lib. de corrept. & gratia, c. 14. dum dicit, habere Deum inclinandum humanorum cordium quod voluerit omnipotentissimam potestatem. Et habere Deum voluntates hominum in manu sua magis, quam ipsi suas.

9 Quare illa efficacia dicitur arctare, & cogere voluntatem, & determinare, quod pure per modum agentis non excitantis etiam eam moueret, hoc enim esset agere illam per modum naturae; si autem ageret per modum etiam propositionis, finis, qui est internum mouens liberi arbitrii, & vtrumque cauaret in nobis, tam motionem excitatiuam finis, quam ea supposita, interiore entitatem motus voluntatis, in eam influendo inclinationem cum suo modo libertatis, non tolleret libertatem.

10 Et hic est secundus modus efficaciae diuinæ, qui tangit voluntatem interius ipsam operando, & mouendo inclinationem eius, aut entitatem inclinationis, vt etiam modum libertatis cauaret, & motionem, seu excitationem ex parte obiecti (saltem quoad entitatem, vt in materiali peccati.) Et valis efficacia fundat suam infallibilitatem in vniuersalissima ratione operandi, quia operatur omnia, tam quoad modum, quam quoad substantiam; omnia enim participantur à Deo. Si autem operatur omnia (sicut Scriptura dicit, Isai. 26. Omnia opera vestra operatus es in nobis, Domine, & Apost. ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae) vtique sequitur, & quod talis efficacia sit inuitabilis, & quod non laedat libertatem. Est inuitabilis, quia si omnia operatur, nihil potest effugere manum eius, siquidem ipsum etiam effugere eo esset, & sic non effugeret ipsum. Non est autem laesa libertas cum efficaciter vult aliquid fieri, quia vult etiam efficaciter vt fiat tali modo, id est liberè, quia etiam ipsum liberè fieri ab ipso est, à quo sunt omnia.

11 Hanc autem efficaciam vniuersalitate sua tangentem voluntatem, & non destruentem libertatem, & quæ ex vniuersalitate dandi omnia infallibilitatem habeat, non ex coactione, & coartatione causarum inferiorum, agnouerunt D. Aug. Et Thom. Ille quidem, quia dicit lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, c. 19. quod Operatur Deus in cordibus hominum, non vt nolentes credant, sed vt volentes ex nolentibus fiant; non fiunt autem volentes, nisi liberè. Dicit in lib. de prædeterminatione Sanctorum c. 10. Cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda vt hoc velint, ea scilicet inclinante qui in nobis mirabili, & ineffabili modo operatur & velle. Dicit in lib. de gratia, & libero arbitrio, c. 11. Vtrumque verum est, quia & sua voluntate venerunt, & eorum spiritum Dominus suscitauit: agit enim omnipotens Deus in cordibus hominum, etiam motum voluntatis eorum, vt per eos agat quod per eos agere ipse voluerit. Et infra: Satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, &c. Dicit in lib. de corrept. & gratia c. 2. Aguntur, vt agant, non vt nihil agant, quod etiam in ferm. 13. de verbis Apostoli explicat dicens: Dicit mihi aliquis: Ergo agimur, non agimus. Respondeo, immò agis, & ageris, & tunc bene agis, si ab illo agaris. Spiritus enim Dei qui te agit, agentibus adiutor est. Dicit in eodem lib. de corrept. & gratia c. 14. Nisi forte quando Deus voluit regnum dare Saùli, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, siue non subdere, quod vtrique in eorum erat propositum voluntate, vt etiam duo viderent resistere: Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quod placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem. Et infra. Intus agit, corda tenuit, corda mouit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Deus reges in

terra constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, &c. Quibus locis manifestè Aug. ponit operationem, & efficaciam Dei sic ad aliquid determinatum inclinare corda hominum, & intus operari, quod etiam ipsam rationem voluntarij, seu liberi in eis faciat, inclinando per omnipotentiam suam, cui resisti non potest, vt voluntariè, & liberè velint, & non solum vt substantiam actus agant. Et sic ex efficacia, prout omnipotente, & operante omnia descendit quod non tollat libertatem, sed potius quod det, quia dat omnia, & dando nil laedit, & tamen infallibilis est, quia omne quod est, ab eo est.

12 Similiter D. Thom. talem efficaciam ponit, non tollentem, sed dantem omnia, & idè infallibilem agnoscit, & non laesam contingentiæ, aut libertatis, vt patet 1. par. q. 19. art. 8. Melius dicendum, inquit, quod hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis: cum enim aliqua causa efficiax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fieri, vel essendi. Cum igitur voluntas diuina efficacissima sit, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri. (Ecce) determinatum volitum, scilicet, id quod Deus vult fieri sed etiam quod eo modo fiant, quo Deus vult ea fieri, vult autem quadam fieri necessario, quadam contingenter, vt in ordo in rebus ad complementum vniuersi; & idè quibusdam aptantur causas necessarias, quæ desicere non possunt, quibusdam contingentes, & desicere possunt. (Ecce modum contingentiæ, seu libertatis causati ex efficacia Dei.) & solut. ad 2. Ex hoc ipso quod nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quia sic vult fieri. Quæ verba valde notanda sunt; quia ad vnum expriment hanc efficaciam irresistibilem, & tamen datiuam libertatis, quia est efficacia dans omnia, etiam ipsum modum libertatis. Vnde id quod maxime videbatur posse nocere libertati, scilicet, quod non possit Deo resisti, est id quod maxime eam firmat, quia si ei non potest resisti, & ipse vult vt nos liberè operemur, & propter suam vniuersalitatem, etiam libertatem dat, firmum & certum est quod liberè operabimur. Et similiter dicit in 3 contra gentil. c. 94. circa finem. Prouidentia diuinæ per se, est causa quod hic effectus contingenter pronemiat, & hoc cassari non potest. Ex quo patet, quod hac conditionalis non est veritas: Si Deus prouidit hoc futurum, (Ecce) aliquid determinatum ex parte effectus hoc erit, sed sic erit, sicut Deus prouidit illud esse futurum, prouidit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario. Et de eodem videri potest hac 1. par. q. 22. art. 4. & aliis multis locis, quæ in progressu agentis de efficacia diuinorum decretorum afferemus.

13 Quare colligentes hos duos modos efficaciae diuinæ tangentis immediatè voluntatem, & inuitabiliter agentis illam, dicimus quod vnus modus efficaciae inuitabilis est, tollendo, alius dando. Inuitabilitas tollens est, quæ coartat causas inferiores, vincendo earum contingentiæ, & afferendo, seu stabiliendo id quod vult per ablationem contingentiæ, & potestatis impeditiæ, & impositionem necessitatis. Et hic est proprius modus causæ particularis, cui alia causa opponi potest, & impeditur, seu frustrare eius conatum; idèque talis causa, ad afferendum effectum suum, oportet quod potestatem alterius causæ impeditiuam sui vincat, & sternat. Efficacia autem causæ vniuersalissimæ, & primæ est talis quod nulla causa ei opponi potest, aut impedire, quia potius omnia ab ipsa deriuantur, & accipiunt. Vnde eius infallibilitas & assecratur efficaciae decreti, non est in vincendo potestatem causæ contin

contingentis, aut impeditis, sed in dando, & deriuando à se id quod vult fieri, & ipsam contingentiæ, & potestatem impeditibilibi præbendo, cum qua vult aliquid fieri. Et quia debilitas nostri intellectus non valet ad plenum percipere tam vniuersalissimum modum agendi, sed modum particularis causæ, & efficaciae, idè facile deuiamus in hac difficultate ex illo particulari modo efficaciae, quem solum imaginamur; nec inuenimus quomodo tangat Deus libertatem infallibiliter vt vnum determinatè fiat, & non destruat libertatem.

14 Igitur Caluinus in hac æquiuocatione laborauit, sicut & alij, qui ex efficacia diuinæ voluntatis intulerunt negationem liberi arbitrii, quia considerauit efficaciam diuinam tantum vt agentem, & determinatam ad vnum, non cauendo libertatem, neque interiore modum voluntarium in operando, sed potius necessitantem, & tollentem in nobis contingentiæ vt in se sit infallibilis; & inde intulit non minus esse opus Dei proditionem Iudæ, quam conuersionem Pauli, si vtrumque est necessarium, nec distinxit de malitia peccati, & de entitate, quia nullam rationem malitiæ agnouit, sublata libertate. Et vno verbo necessitatem consequentiæ tantum, & ex suppositione iudicauit esse necessitatem absolutam; ex eo enim quod est necessaria consequentiæ, si Deus vult hoc, id fieri, iudicauit necessitatem in ipso consequente, ita quod causa per quam id fit, maneat necessitata; quæ hæc consequentiæ non sit etiam necessaria; si video Petrum currentem, ille currit, & tamen ille non currit necessitè. Vnde ita posuit Deum mouere liberum arbitrium, quod pure esset motum Deo, non excitatum, gratiamque excitantem negauit, non pure mouentem. Et hoc constat, tum quia ipse Caluinus sic explicauit moueri voluntatem à Deo, sicut equus à seessore, quem vtique pure mouet freno, vel calcari, non suasionem: tum etiam constat ex discipulo Caluini, Beza, qui ipsum in hac parte secutus fuit, dicit enim in summa Christianissimi pag. 188. Omnia necessario ex Dei immutabili decreto euenire, & secundum illud Iudas necessario prodidit Christum, & Herodes, & Pilatus necessario condemnauerunt etiam quia, vt refert Franciscus Vulcanus Episcopus Metensis opusc. contra dogmata Caluini pag. 63. Inde manauit error Caluini, quod falsum axioma sibi constituit, vt omnia fieri necessario, nihil contingenter euenire confirmet. Quare error Caluini non fuit in admittenda efficacia gratiæ ex natura sua, & antecedenter ad nostrum liberum consensus, sed in tali efficacia, scilicet, necessitante nostram libertatem, & ita eam agente, quod non cauere, nec curere de libertate eius saluanda. Et talem vim mouentem posuisse Caluinum etiam fatetur P. Becanus tomo 5. opusculorum opusc. 3. c. 1. vbi refert dixisse Caluinum, quod Deus per se occulta quadam vt incitat, mouet necessitatè miseris vortales ad omnia flagitiorum genera perpetranda. Et conformiter ad hoc dixit in Congregatione 37. in materia de Auxiliis coram summo Pontifice habita, Archiepiscopus Armachanus vir excellenter doctus, quod errauit Caluinus constituendo efficaciam gratiæ necessitatem voluntatem. Et in Congregatione 38. seq. apertum est coram summo Pontifice, & explicatum fundamentum huius erroris apud Caluinum, quia scilicet negauit excitantem gratiam, & solum posuit gratiam mouentem sine excitatione; cum tamen Ecclesia Catholica per Concil. Trident. sess. 6. can. 4. dicat, liberum arbitrium à Deo esse motum, & excitatum: Vbi nec solum motionem posuit, sicut Caluinus, nec solum excitationem sicut Pelagius, sed vtramque. Sublata autem excitatione, motio superueniens solum erit motio per modum naturæ, sicut mouetur lapis, aut equus. Et idè D. Thom. 3. contra

gent. c. 88. supra cit. dixit, quod illud quod moueret voluntatem per modum agentis, & non per modum finis, moueret violentè, & tanquam principium extrinsecum. Motio autem per modum finis est motio excitatiua, & moralis: Ergo in eo maxime errauit Caluinus, quod solum agnouit efficaciam gratiæ, vt pure agentem, & mouentem, sicque necessitantem, & per modum naturæ tangentem voluntatem, non excitantem, aut supposita excitatione mouentem, & ipsum modum libertatis cauentem. Vnde quando dixit quod totum agebat gratia in nostra conuersione, id dixit, quia ita nos agi à gratia putauit, quod nihil ageremus, quod est hereticum Catholicis autem cum Aug. ita totum Deo tribuunt, quod nos agere, & laborare docent, sed ex gratia.

Diuisio Catholicorum in reuicendo dogmate Caluini.

15 Excepit Nouatorum errores singularis controuersia inter Catholicos Auctores, quæ etiam coram Sede Apostolica prolixè agitata est circa componendam hanc efficaciam diuinæ voluntatis, & gratiæ cum libertate nostra. Nam cum totus error Caluini, & Nouatorum consistat in illa consequentiæ supra facta, quæ ex efficacia diuinæ voluntatis ex se, & antecedenter ad nostrum liberum consensus, intulit nostram voluntatem tolli, quia non est in manu nostra aut habere tale auxilium antequam detur, aut habitum à se excutere, diuisi sunt Catholici Auctores in hac consequentiæ euadenda, & in hoc errore superando. Quidam enim sequentes D. Thom. & Aug. vestigia simpliciter concedunt efficaciam decreti diuini esse ex se, & prout descendit ab omnipotentia Dei, non autem ex præsuppositione nostri consensus infallibilem, & efficacem, ita quod consensus non est quid præsuppositum, sed quid consecutum, & effectum ex ipsa efficacia Dei; sed tamen ex hoc ipso quod illa efficacia est summa, & vniuersalissima operans omnia, & ei nihil potest resistere, ex hoc ipso nascitur libertas in nobis, vt explicatum est, quia non solum dat substantiam, & determinationem actus, sed etiam modum libertatis eius. Et sic isti Auctores contradicunt Caluino, & in antecedenti, & in consequenti, & in ipsa consequentiæ, seu illatione. Vnde è diametro, & per omnia ei opponuntur. In antecedenti quidem, quia efficaciam diuinæ voluntatis ponunt ex sua natura, & antecedenter ad consensus nostrum influentem in voluntatem, & determinantem speciem, & indiuiduationem actus, & agentem in ipsam, sed non pure agentem, & mouentem, sed etiam excitantem, atque adè ita vniuersalem in operando quod etiam ipsum modum libertatis causat, & intendit, quia omnia causat, & dat, & sic quia nihil ei resistit, idè est causa non solum vt actus fiat, sed vt liberè fiat, quia ipsum fieri liberè intendit, & vult, vt S. Thom. docet 1. par. q. 19. art. 8. ad 2. In consequente contradicunt Caluino, quia fatentur libertatem in nobis, & eam optimè compati cum efficacia diuina excitante, & mouente, non mouente tantum. In consequentiæ verò opponuntur Caluino, quia dicunt ex sola efficacia diuina non inferri ablationem libertatis quantumcumque sit antecedens, & in dependens à nostro consensu; quia deriuatur à Deo qui est prior, & independens à consensu creato in agendo liberum actum, etiam vt liberum, sed tamen efficacia, si esset pure mouens, & per modum naturæ agens, & determinans, tolleret libertatem, sed efficacia mouens & excitans, seu determinans substantiam actus, & causans modum ipsum libertatis, non tollit, sed perficit libertatem, & sic liberum arbitrium motum, & excitatum, & non pure motum,

motum, potest dissentire. Et hi sunt Thomistae per omnia oppositi Caluino. Et quaecumque propositiones Caluini illis attribuantur, sine villo sunt fundamento, & ex mera hallucinatione efficaciam antecedentis proueniunt, vt statim referemus, quia etsi vtrique ponant efficaciam antecedentem, tamen Caluinus vt purè mouentem, & non excitantem, nec causantem modum libertatis: Thomistae vt mouentem, & excitantem cum Concilio Trident. & causantem libertatem.

16 At verò alij Authores opponuntur quidem Caluino in asserenda libertate humana, sed in efficaciam ipsa diuina explicanda, & in ipsa illatione, seu consequentia Caluini reprobanda, multò aliter procedunt: existimant enim omnem efficaciam antecedentem, & independentem à consensu nostro prauisio ipsi voluntati datam, eamque determinantem, & mouentem, tollere nostram libertatem, & indifferentiam, eo quod pugnat inter se videntur ista duo, scil. quod efficacia diuina sit determinata ad vnum, & ex natura sua sit infallibilis, & inuitabilis, nec in manu nostra sit eam habere, vel repellere, & tamen ex alia parte relinquant indeterminationem, & contingentiam, qua libertas nostra possit oppositū facere, quia si potest oppositum facere, & contingentiam habet faciendi, & non faciendi: potest ergo frustrare illam efficaciam Dei, aut si non potest, manet sine potentia ad oppositum, & consequenter incontingens. Quare quocumque modo sumpta efficacia illa Dei inuitabilis, si ex natura sua vt antecedit nostrum consensum factiua, & determinatiua est eius, dicunt destruire libertatis indifferentiam, & sic errorem Caluini sequi ex quacumque efficaci antecedenti diuinæ voluntatis, quæ ex se, & antecedenter ad nostrum consensum determinatiua est eius. Vnde consequenter dicunt, quod concessio antecedente Caluini, illatio, & consequentia eius est bona, scil. quod destruit libertas nostra, si semel efficacia illa ita antecedens, & ex natura sua determinatiua consensu nostri admittitur. Vnde etsi opponantur Caluino in negatione consequentis, scil. in affirmanda nostra libertate, tamen in eius illatione, & consequentia ex suppositione antecedentis, quod assumit, scil. quod dicitur gratia antecedens ex natura sua efficax, minus Caluino opponuntur. Et hanc etiam sequuntur Authores ex Societate Iesu communiter, de quibus infra disp. 5.

17 Sed quia efficacia infallibilis diuinæ voluntatis, & prouidentia, quæ in sui dispositione non fallitur, negari non potest salua fide, cum hoc passim clamet Scriptura, vt Isai. 14. Dominus exercituum decreuit, & quis poterit infirmare, & manus eius extenta, & quis auerteret illam? Et c. 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet, Esther 1. Non est qui possit tua resistere voluntati, si decreueris saluare Israël, & Roman. 9. Voluntati eius quis resistit: Quia ratione dixit Aug. lib. de corrept. & gratias. 14. Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium, & multa alia quæ supra retulimus; cum hæc inquam omninò negari catholicè non possint, idè isti Authores distinguunt duplex genus efficacium, & infallibilium decretorum; quædam rigorosa quæ determinationem ponunt in voluntatem antecedenter, & independentem ab eius consensu, præsupposito, & prauisio, sed causato per tale decretum, & quia decretum causat illum, dicitur independentem ab illo, licet non sit sine illo, quia est effectus eius. Et talia decreta Thomistae ponunt; alia benigna, quæ ipsi admittunt, quæ non determinationem, sed indifferentiam, seu indifferentem concursum, & motionem tribuunt voluntati, habent tamen congruitatem, & coaptationem moralem cum ipsa voluntate talem, & tali tem-

pore, & occasione datam, in qua præuidetur voluntas consensura, si sic, vel sic præueniatur. Et quia nulla est voluntas, nullum momentum, vel occasio in qua non possit tali modo præueniri, & adiuuari voluntas, quo præuideatur à Deo de facto consensura, si alio, vel alio modo vocetur, idè ex tali præuisione datus concursus indifferens, & moraliter tantum per cogitationem mouens, & benignum discretū est ex se, vt pote non efficiens, sed moraliter determinans, & infallibile ex præuisione adiuncta eius quod faciat in tali occasione liberum arbitrium cum tali, vel tali adminiculo. Et sic S. Thom. qu. 6. de verit. art. 3. ad hoc videtur reducere certitudinem prædeterminationis, quod circa prædeterminationem tot adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat. Quasi inter hæc adminicula non sit principaliter computanda efficacia causalitatis Dei ex se. Quare hæc sententia, & via defendendi efficaciam infallibilem Dei nisi in initiator scientiæ mediæ, quæ præuidet quid voluntas de se factura sit antecedenter ad omne decretum Dei casualituum illius, omninò corruit.

Et sic ad antecedens assumptum à Caluino: Gratia 18 est ex se, & antecedenter efficax ad consensum nostrum, distinguunt, ex se est efficax, id est ex natura sua, prout præcisè descendit ab omnipotentia Dei, nego; prout etiam descendit à præscientia præsupponente nostrum consensum, non efficiens sed moraliter inclinante, transeat: sic enim cum Deus præsciens per scientiam necessariam, & non fundatam in aliquo decreto, & causalitate sua quid voluntas nostra factura sit in tali, vel tali occasione, si tali, vel tali concursu indifferente, & moraliter mouente præueniatur, asseraturque à Deo concursus simultaneus generalis, decernat, & velit dare illud auxilium, & gratiam cum qua præuidet consensuram voluntatem, tale decretum erit infallibile, & efficax, non tollet libertatem, quia de se solum importat indifferentiam, ex præsuppositione autem consensu præuisti sic à Deo ante omne decretum suum determinatiuum nostræ voluntatis, infallibile. Et sic soluunt consequentiam erroris Caluini, aliter statuendo efficaciam diuinam, scil. non ex natura causalitatis, & antecedentia ortam, sed ex præuisione consensu nostri futuri certam & securam.

Vnde in 38. Congregatione habita coram Paulo V. 19 in materia de Auxiliis, cum legeretur scriptum quindécim capitula continens à prædecessore suo Clemente VIII. euulgatum circa mentem S. Aug. in eadem materia dixit P. Valtida, se prædictum scriptum communicasse cum Patribus & Societate per diuersas prouincias dispersis, cum Hispanis, Italis, Gallis, &c. & ex omnium sententia proponere hanc conclusionem, scil. se admittere, omnia quæ in prædicto scripto continentur esse de mente S. Aug. id est, esse doctrinam conformem doctrinæ S. Aug. siue formulis, siue æquiualentibus verbis, excepto vno tantum capitulo 5. & exceptis quæ in illo dicuntur. Capitulum autem quintum, vt ibi relatum est, sic se habebat: Gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, & à dominio quod sua diuina maiestas habet in voluntates hominum, sicut & in cætera omnia, quæ sub celo sunt secundum S. Aug. Circa quod caput dicebat Valtida, non esse sententiam S. Aug. nec ex inductis testimoniis probari. Primum quia inducta testimonia non dicunt gratiam esse efficacem ex Dei omnipotentia, vel ex dominio quod habet in liberum hominis arbitrium. Secundò, quia illud verbum sicut & in cætera omnia, quæ sub celo sunt, admitti non poterat; denotat enim ita Deum habere dominium in voluntates hominum, sicut & in cætera omnia, quæ sub celo sunt, & ex consequenti sicut in cætera omnia ita habet dominium, vt omnia illa vertat quocumque voluerit

voluerit sine libertate eorum, ita habeat dominium in hominum voluntates, vt & vertat quocumque ipse voluerit absque eorum libertate. Ex quibus verbis constat quomodo Authores huius sententia in hoc præcipue faciant vim, quòd efficacia decreti eiuque infallibilitatis non debeat deriuari ab omnipotentia Dei, & potestate immutatiua voluntatis nostræ vt dominio quod habet in eam, sed ex præsuppositione præuisi consensu nostri. Atque ita omnipotentia Dei solum habet posse præcipere, suadere, & rogare nostram voluntatem, non intimè immutare. Et tamen certum est S. Augustinum ex omnipotentia, & dominio Dei super nostras voluntates efficaciam gratia deducere, non quia agit nos vt agamur tantum, sed quia agit vt agamus. Nec ex eo quòd Deus supremum habeat dominium in nostras voluntates, sicut & in cætera quæ sub celo sunt, ly sicut, significat quòd sine nostra libertate habet illud dominium, sicut in alias res, nam etiam dicitur Prou. 21. Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud: Est enim in manu Dei significat esse in potestate, & dominio eius; esse autem sicut diuisiones aquarum, quæ deriuantur quocumque hortulanus voluerit, non significat cor Regis esse sine libertate, sicut aqua est sine libertate, sed summam potestatem, & dominium Dei super voluntatem liberam, sicut super aquam, qui diuidit illam: ergo neque vllum est inconueniens quòd diceret Pontifex, Deum habere dominium in voluntatem nostram, sicut in omnia quæ sub celo sunt, cum voluntas nostra sit creatura Dei, non minùs ei subiecta, quam cæteræ res, licet istæ non participant à Deo libertatem, sicut illa.

20 Quod verò ex omnipotentia & dominio Dei in corda nostra posuerit Aug. efficaciam gratia, constat in primis ex Enchiridio cap. 95. vbi inquit; Tunc videbitur quam certa, immutabilis, & efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit; & non velit, nihil autem velit quòd non possit (Ecce omne volitum & potentia Dei) quatinus sit verum quod in Psalmo canitur, Deus autem noster in celo, & in terra, omnia quocumque voluit fecit. Quod vtiq; non est verum, si aliqua voluit, & non fecit. Et quod est indignum, idè non fecit, quoniam ne fieret quòd volebat omnipotens, voluntas hominum impediret. Non ergo sit aliquid sit omnipotens fieri velit, vel sinendo vt fiat, vel ipse faciendo, Et infra c. 97. In celo & in terra non quadam voluit, & fecit, quadam vero voluit, & non fecit, sed omnia quocumque voluit fecit. Quis porro tam impie desipiat, vt dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, vbi voluerit in bonum non posse conuerti? Ergo hanc efficaciam conuertendi nostras voluntates ad omnipotentiam, & dominium Dei in illas August. reducit, quia scil. potest facere quidquid vult, non autem quidquid præuidet aut supponit nos facturos, Et lib. de corrept. & gratia c. 14. Qui hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium quo placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem. Et infra. Regis habet in potestate voluntatem hominum, quam ipsi suas. Sed homines habent dominium suæ voluntatis, & per hoc vertunt, & mutant illam: ergo multò magis Deus, ex potestate sua super voluntatem id facit. Et lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum c. 20. Deus, inquit, cor Regis antequam mulieris sermonem poscentis audisset, occurrisset & efficacissima potestate conuertit, & transtulit ab indignatione in lenitatem, hoc est de voluntate ledendi, in voluntatem faciendi secundum illud Apostoli; Deus est enim qui operatur & velle. Numquid homines Dei, qui hoc scripserunt, immò ipsi Spiritus Dei, quo auctor per eos ista scripta sunt, oppugnavit liberum arbitrium? Absit. Sed omnipotentis in omnibus & iudicium Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

institissimum, & auxilium Dei misericordissimum commendauit. Item in lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 21. Agit omnipotens Deus in cordibus hominum etiam motus voluntatis eorum vt per eos agat, quod per eos agere ipse voluerit. Et alia multa passim occurrunt in Aug. vbi ipsum motum, ipsam mutationem voluntatis, ipsam efficaciam in bonum ad omnipotentiam, & potestatem Dei super nostras voluntates, atque adèd ad dominium super eas reducit, non ad aliquid præsuppositum & præuisum, ex parte nostra. Vnde etiam dixit S. Thom. 1. p. q. 22. art. 2. ad 4. quòd quia ipse actus liberi arbitrij reducitur in Deum, vt in causam, necesse est vt ea quæ ex libero arbitrio sunt, diuina prouidentia subdantur. Vbi notanda causalitas illa est, quia reducitur in Deum, vt in causam, significat enim ex Deo habere etiam quòd liber sit. Ac proinde tam magnum inconueniens est velle hoc subtrahere à dominio, & potestate Dei, & efficaciam immutandi voluntatem, non ad eius omnipotentiam reducere, sed ad nostram voluntatem, & consensum præsuppositum à Deo, & non factum, vt ob hoc, solum (essentialiter non obitarent) omnino talis sententia explodenda sit.

Hoc ergo est præcipuum caput in quo istæ sententia inter se discoueniunt. Ex illo autem innumera alia deducuntur capitula. Nam euacuat efficaciam in diuinis decretis ex propria, & intrinseca potestate, & dominio ipsius super creatam voluntatem etiam vt liberam, oportet innumera alia corollaria admittere quæ latius in sequentibus propositionibus, & responsione ad illas videbimus.

Caluiniana propositiones hereticæ;
Thomistica Catholica.

Hinc denique intelligetur, omnia capita, & propositiones erroris Caluini, quæ in hac materia cum propositionibus Thomistarum quasi parallelæ inducuntur, in vanum sic patificari. Plures relatae sunt à P. Valtida in Congregatione 44. habita de hoc re, vbi conatus est probare Caluinisticas propositiones omninò cum Thomisticis conuenire. Et retulit decem præcipuas propositiones huiusmodi, quas in Caluino, & in Thomistis æqualiter legi dicebat. Prima & principalis, & quæ cæterarum est radix, est hæc: Auxilium proueniens gratia est de se solo efficax independentem ab humana libertate, ita quòd humana voluntas non potest illud reddere efficax vel inefficax; quod totum in terminis legebat in Caluino, immò Caluinus non dixit, nisi quòd hoc auxilium de se est efficax: Thomistæ verò addiderunt de se solo. Secunda propositio erat; Postià gratia Dei de se sola efficaci non possumus non velle, non possumus dissentire, non possumus resistere, aut resistari. Quam propositionem dicebat ex præcedenti inferri, eamque apud Thomistas haberi, & in Caluino legi. Tertia; Ex hac gratia actus voluntatis sequitur necessariò non suapte natura, sed ex suppositione decreti diuini, vel alterius antecedentis causa. Si enim huic auxilio non potest resistere voluntas, quandiu ipsum manet (manet autem quandiu operatur in actu) necessariò actus voluntatis sequitur. Et hanc etiam dicebat inueniri apud Thomistas, & Caluinum. Quarta, Sine auxilio efficaci gratia, homo non potest bene operari, nec ad Deum conuerti; quam etiam ex Thomistis & Caluino referebat. Quinta, Quòd ex duobus hominibus vnus conuertatur, alius non, non aliunde, quam ex inaequalitate gratia est. Quam dicebat sequi ex antecedentibus, & à Thomistis affirmari, atque etiam poni à Caluino. Sexta, Eos quibus æqualem gratiam Spiritus sanctus paritur, æqualiter cum illa conari necesse est. Et hanc dicebat esse contra Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. vbi dicitur vnum

numquemque recipere gratiam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus paritur, & vniuersumque dispositionem, & cooperationem; illamque similiter tribuebat Thomistis & Caluino. Septima, Oblatam gratiam recipere, hoc est acceptare, non nostram facultatis est: quam etiam vtrisque tribuebat & Caluino & Thomistis. Octaua, Hac gratia ita voluntatem agit, ut quamuis voluntas agat, nihilominus adaequata causa conuersionis sola gratia sit. Nona, Auxilium in quo consistit perseverantia donum, est inamissibile, reddique hominem immobilem in bono, independentemque a libero arbitrio antecedenter facit hominem perseverare. Decima, Deus aeterno suo decreto, & inuisibili omnes nostras actiones sine bonas, sine malas praedestinat, ac praedeterminat; quas etiam tam in Thomistis, quam in Caluino aiebat inueniri.

23 His propositionibus sic à Vastida obiectis contra Thomistas in conspectu suae Sanctitatis, ita satisfactum est in praedicta Congregatione, & veritas manifestata, ut non possint amplius nisi ex intolerabili ignorantia, aut calumnia Thomisticae propositiones aequiparari Caluinianis; cum ipse Caluinus semper procedat secundum efficaciam per modum naturae agentem voluntatem, & sic destruentem modum libertatis eius. Thomistae autem secundum efficaciam ita vniuersalem & operantem omnia infallibiliter, ut ob hoc ipsum debeat non solum causare actum, sed etiam modum eius, ut liberè fiat, quia etiam ipsa libertas est à Deo, & eam vult in nostris actibus, ut S. Th. dicit, 1. p. q. 19. a. 8. ad 2. Et ita solum est necessitas consequentiae, & ex suppositione quoddam posito decreto efficaciam sequatur operatio, non necessitas simpliciter, & ex parte consequentis, ut docet expressè S. Th. 1. 2. q. 10. art. 4. quod si est ex Deo quoddam voluntas alicuius moueatur ad bonum, necesse est quoddam ita sit, sed non est necessarium simpliciter, sicut est necessaria consequentia, quoddam si video Petrum currentem, ipse currit, sed non est necessarium simpliciter & ex parte ipsius consequentis.

24 In summa ergo. Prima propositio quae ceterarum est radix, ita intelligitur, & traditur à Thomistis secundum intelligentiam Catholicam, decretum praecipientis gratiae de se solo est efficax, & independentem à libero arbitrio, ubi ly solum & independentem, excludit in libertate nostra quoddam praebear rationem, aut causam ipsius efficaciam, non quoddam sit effectus ipsius, quia nos per nostram libertatem non efficiuntur ut dona Dei in nobis valeant, seu effectum habeant, ut dicit August. epist. 107. contra Vitalem, sed potius per gratiam voluntas nostra consequitur libertatem, quod est habere liberum modum pro effectu, ut dicit lib. de corrept. & gratia c. 8. Caluinus autem intelligit quoddam de se decretum est efficax, & independentem ab ipsa, & ut à causa, seu ratione efficaciam, & ut ab effectu, quia dicit esse efficaciam per modum naturae agentem, & necessitantem nos, atque adeo non habentem pro effectu libertatem actus, sed tolerantem illam.

25 Secunda propositio: Proposito decreto efficaciam de se solo, non possumus non velle, dissentire, aut resistere, apud Thomistas, secundum Catholicam doctrinam hunc habet sensum: non possumus dissentire, aut resistere, potentia antecedenti est falsum, & haereticum, potentia consequenti est verum, & Catholicum. Potentia antecedens est potentia sine actu resistentiae, sed cum potestate resistendi, potentia consequens est potestas resistendi cum actu resistentiae. Posita ergo efficaciam Dei dante actum, & libertatem actus, manet potestas resistendi antecedens: id enim conseruat gratia conseruando libertatem, & ratione huius dicit Concil. Trident. sess. 6. c. 5. quoddam potest homo dissentire, potest illam gratiam abire, &

velit, potestate scilicet antecedenti. Sed non manet potestas consequens, id est cum sit coniunctus actus resistendi, & abiecti ipsam efficaciam Dei, quae hoc operatur, ut homo non abiectat eam, quia à nullo duro corde respuitur: datur enim vt cordis duritia primitus auferatur, vt August. dicit de praedest. SS. cap. 8. Et ita nulla est potestas ad coniungendum actum resistentiae cum actuali efficaciam conuertentis Dei. Et in hoc sensu dicitur catholice Eth. 13. Non est qui tua possit resistere voluntati, & Rom. 9. Voluntati eius quis resistit. Et August. de corrept. & gratia c. 14. Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium, & c. 11. Subuenium est infirmitati humane, vt indeclinabiliter, & inseparabiliter ageretur, & ideo quamuis infirma non desineret. Caluinus autem dicit non posse nos resistere, non posse dissentire, etiam potestate antecedenti, quia per modum naturae necessitatem posuit nostram voluntatem, & sine libertate.

26 Tertia propositio: Ex hac gratia sequitur actus voluntatis necessarius, & c. Thomistae non intelligunt sequi actum necessarium necessitate simpliciter, & ex parte consequentis, sed necessitate ex suppositione, & necessitate consequentiae quae est necessitas infallibilitatis, quam expressè ponit S. Th. cit. loco 1. 2. q. 10. & iterum q. 11. 2. art. 3. & aliis locis. Caluinus autem posuit sequi actum necessarium necessitate simpliciter, & tollente omnem libertatem, quia sentit nos agi per modum naturae.

27 Quarta propositio: sine auxilio efficaciam homo non potest bene operari, & c. Thomistae dicunt, non potest sine auxilio efficaciam, quantum ad sufficientiam seu potentiam agendi, falsum est; ante efficaciam enim habet hanc potentiam. Non potest quantum ad applicationem, & motum ipsum agendi, transeat: seu aliis verbis. Non potest potentiam antecedenti, est falsum; non potest potentiam consequenti, est verum: sicut si diceremus, Agens sine actione non potest agere, sine motu non potest moueri: clarum est enim quoddam sine actione, id est antecedenter ad actionem potentiam habere agens ad agendum, & tamen nisi ipsa actio ponatur, vel applicatio ad actionem, non poterit agens habere effectum. Caluinus autem quia potentiam liberam negavit, & totam operationem ita voluit esse à gratia, quoddam non à nobis liberè operantibus, ideo ante efficaciam gratiae, potentiam denegavit liberam, nec voluit esse aliud auxilium sufficientem, quam efficaciam.

28 Quinta propositio: Quod ex duobus hominibus vnus conuertatur, alius non, solum ex inaequalitate gratiae prouenit. Thomistae hoc dicunt in sensu Catholico, Caluinus in haeretico. Sensus Thomistarum est; quoddam solum ex inaequalitate gratiae prouenit tantquam ex prima radice & virtute, quia totum quod est in conuersione, licet sit à libero arbitrio vt elicientem liberè, tamen tota radice, & virtus vnde haec libertas habet vigorem, & valorem, & proportionem ex gratia est, & quiddam palmas producit ex vite nostra est, quia sine ipso nihil possumus facere. Et sic quicumque conuertitur, maius auxilium habet, à quo & actum conuersionis, & libertatis suae modum in ipsa conuersione haurit, quia radice est Deus, etiam libertatis nostrae. Sensus verò Caluini est. Ex sola inaequalitate gratiae prouenit, ita sola, quoddam omnem libertatem nostram excludit & omnem modum agendi liberè, quia posita efficaciam illa Dei, non liberè sequitur effectus gratiae.

29 Sexta propositio: Eos quibus aequalem gratiam Spiritus S. paritur, aequaliter cum illa conari necesse est. Huius non refragatur Concil. Trident. quia ita docet dari gratiam secundum mensuram Spiritus S. & dispositionem nostram, quoddam nostra dispositio ex Spiritu

Spiritus S. etiam est, quia praeparatio ad gratiam, vt etiam Concilium fatetur, ex gratia est, praeparatur enim voluntas à Domino. Quare si aequalem gratiam paritur Spiritus S. id est, omni modo aequalem, non solum ex parte iustificationis, & habitus, sed etiam ex parte dispositionis, & auxilij, necesse est aequalem conatum nasci, quia totum quod in agendo liberè conatur voluntas, ex Deo mouente vt à radice oritur, de quo videatur S. Th. 2. 2. q. 24. art. 3. vbi expressè propositionem illam docet. Caluinus autem in sensu haeretico docet, ex aequali gratia nasci aequalem conatum, tanquam ex causa excludente liberum conatum nostrum, ita quoddam nec etiam se habeat vt effectus illius aequalis gratiae conatus nostrae libertatis modo libero operans.

30 Septima propositio: Oblatam gratiam acceptare non est facultatis nostrae liberae. Non dicunt hoc Thomistae, sed solum non esse facultatis liberae reddere efficaciam, vel inefficaciam gratiam, quasi ex nostro consensu efficaciam, & determinatio gratiae accrescat, aut euacuetur. Hoc negant, & verè, Thomistae. Ipsam autem efficaciam, quae donum Dei est, acceptare, liberum nobis est, quia hoc ipsum facit efficaciam gratiae, scilicet, quoddam liberè acceptetur, & duritia cordis primitus auferatur, quae duritia non auferretur, sed maneret, si liberè non auferretur, sed coactè. Itaque potest dissentire, dum acceptat gratiam nostram voluntas, potentia scilicet, antecedenti, vt explicatum est, non consequenti. Caluinus autem negat facultatem liberam ad acceptandam gratiam, quia omnem potestatem liberam etiam antecedentem tolli per gratiam docet, & solum necessitatem induci.

31 Octaua propositio: Gratia ita voluntatem agit, vt quamuis voluntas agat, adaequata tamen causa conuersionis sola gratia sit. Si ly adaequata, & ly sola excludat libertatem arbitrij, etiam vt subiectam, & motam ab ista gratia haeretica propositio Caluini est. Si libertatem affirmet, ex subiectione ad gratiam non destruetur, sed perfectetur, ita quoddam tota virtus, & radix huius efficaciam sit gratia & misericordia, effectus autem eius sit operatio nostra, non solum in sua substantia, sed etiam in libertate sua, seu modo libero operandi, vera propositio est, & sic asserta à Thomistis, & accepta ab Aug. qui in Enchiridio c. 32. dicit. Propterea dictum esse, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, non quia ex viroque sit, id est ex voluntate hominis, & misericordia Dei, tanquam diceretur; Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei. Hoc enim reprobatur Aug. quia hac ratione inquit, etiam non sufficit misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis, ac per hoc si rectè dictum est, non volentis hominis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non è contrariò rectè dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet? Porro si nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo aperuissimè contradicat, restat vt propterea dictum intelligatur, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, vt totum Deo detur, qui hominis bonam voluntatem & praeparat adiuvandam, & adiuvat praeparatam. Tota ergo & adaequata causa nostrae conuersionis Dei misericordia, & gratia est, non quia nos non etiam liberè agamus, sed quia per suam gratiam ille facit vt velimus, & agamus, vtique liberè. Vnde rursus dicit Aug. lib. de gratia & libero arbitrio c. 16. Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit vt velimus de quo dictum est, quoddam praeparatur voluntas à Domino. Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus praebendo efficacissimas vires voluntati.

32 Nona propositio: Auxilium perseverantiae est inamissibile, & reddit hominem immobilem in bono Iuan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

independentem à libero arbitrio. Tam saepe dictum est quoddam ly independentem à libero arbitrio solum significat quoddam gratia vt descendit à Deo hoc facit, non autem à voluntate nostra accipit efficaciam, licet pro effectu habeat liberam operationem nostram, etiam vt liberam. Illa ergo propositio si intelligatur de immobilitate liberi arbitrij, & independentem ab ipso per exclusionem libertatis, haeretica est, non Thomistica. Si includendo libertatem, subiectam tamen, & dependentem ab ipsa gratia, Augustini est, & Catholica, & Massiliensibus opposita, qui, vt dicit Hilarius in epist. ad Aug. Molestè ferebant, Augustinum tale donum perseverantiae in sanctis ponere, quoddam non solum sine isto dono perseverantiae esse non possint, verum etiam vt per hoc donum, non nisi perseverantes sint. Et infra, refert de ipsis, quoddam dicebant; Quidquid donatum est praedestinat, id posse & amittere, & retinere propria voluntate. Quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quoddam perseverantiam percepisse, vt non nisi perseverantes sint. Ergo esse amissibile donum perseverantiae Massiliensium est, & non esse amissibile, doctrina Aug. qui in lib. de correptione & gratia c. 8. manifestè docet perseverantiae donum à libero arbitrio independentem esse, & tamen liberam voluntatem donante, dum inquit; Si ad liberum arbitrium hominis, quoddam non secundum gratiam, sed contra eam defendis, perire dicis vt perseveret in bono quisquam, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humana voluntate faciente, quiddam moliturus es contra verba dicentis, Rogavi pro te Petre vt non deficiat fides tua. An audebit dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecit enim fuisse si Petrus eam defecere voluisset, quasi aliud Petrus illo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset vt vellet? Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quae fidelis erat voluntas, ipsa deficeret, & permanens, si eadem voluntas maneret? Sed quia praeparatur voluntas à Domino, ideo pro illo non posset esse inanis oratio. Quando rogauit ergo, ne fides eius deficeret, quiddam aliud rogauit nisi vt haberet in fide liberrimam, fortissimam, inuictissimam, perseverantissimam voluntatem? Ecce quomodo secundum gratiam Dei, non contra eam libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. Huc vique Aug.

33 Vbi nota tria destructiua doctrinae oppositae. Primum, quoddam aliquod donum Dei est quoddam in quantum donum, & vt descendit à Deo, ita est efficax vt non stet cum opposito actu voluntatis, licet potentiam ad oppositum non laedat. Patet hoc, quia rogante Christo vt Petrus non vellet deficere, non stat ipsum velle deficere in fide, vt dicit Augustini. Ergo etiam donante Christo: nam si cum rogatione non stat non velle, multo minus cum donatione: rogabat enim Christus pro aliquo dono Dei, non pro ipso consensu futuro Petri, vt per illum fieret efficax ipsa perseverantia: hoc enim dicitur ab aduersariis praesupponi cognitum à Deo cognitione ante omne decretum, & necessaria, non autem ex decreto, & donatione Dei descendere. Christus autem non rogauit ipsum Petrum pro aliquo praesupposito, & praemisso, scilicet vt haberet hoc velle, sed pro Petro rogauit Deum; Rogavi, inquit, pro te, non rogavi te: ergo si cum rogatione Christi non stat aliud velle Petrum, non mirum quoddam non stet cum donatione Dei, quam Christus rogat. Secundum, quoddam cum August. diceret defecit fidem Petri, si voluntas eius fidelis deficeret, & mansuram, si permaneret, inquitens vnde erat infallibilis, seu non inanis illa oratio, vt permaneret, non recurrit ad praemissum consensum voluntatis Petri, & successum eius, vt ex illo sumeret efficaciam infallibilem oratio Christi, vt recurrit defensoribus scientis

scientiae, mediae: sed recurrit ad preparationem Dei. Nec enim Aug. dixit: Quia praeviderat Deus voluntatem Petri mansuram, & consensuram fidei, non potuit esse inanis Christi oratio: non hoc dixit, sed. *Quia preparatur voluntas à Domino, ideo non potuit esse inanis oratio.* Quis ergo cum Aug. sentit in hac efficacia diuina asserenda? qui dicunt ex praesensu consensu futuro esse infallibilem & efficacem Petri fidem, & perseverantiam, quod facit scientia media, & Augustinus non meminit, an qui ad Dei operationem, ut praeparationem, & praeventuam voluntatis (quae utique causat consensum, non supponit) recurrit, quod facit Aug. & D. Thom. eiusque Discipuli?

Tertium est, quod Aug. dicit rogasse Christum ut haberet Petrus libertatam voluntatem in fide, sicut & inuicissimam & firmissimam: ergo non minus à gratia, & concursu Dei deriuatur libertatis modus, quam firmitatis, & constantiae. Dominus est enim filius hominis, etiam nostrae libertatis. Aut quomodo deorari potest hoc inconueniens, quod libertas in actibus nostris ex dominio & omnipotentia Dei non sit? Et ergo doctrina Aug. sicut & Thomae, quod gratia & efficacia Dei, non solum supernaturalitatis, non solum substantiae actus, sed etiam libertatis radix est, atque adeo cum in voluntatem influit, non libertatem tollit, sed dat, quod & Aug. expressit illis verbis, *quod voluntas nostra gratia consequitur libertatem.* Nec potest dici quod sumit libertatem non pro indifferentia arbitrii, sed pro audacia quadam, & libera confessione fidei, quod pertinet ad virtutem, non ad potentiam libertatis quae opponitur necessitati, non pusillanimitati, & contractioni animi. Contra enim est, quia Aug. in illis verbis immediate antecedentibus. *Ecce quomodo secundum gratiam Dei, non contra eam defenditur libertas voluntatis,* loquitur plane de libertate arbitrii, haec enim dicebatur tolli per gratiam: Ergo cum redditur rationem huius per verba immediata, *voluntas quippe gratia consequitur libertatem,* de eadem libertate arbitrii loquitur, & D. Th. cum dicit quod principium extrinsecum quod est causa ipsius intrinseci in voluntate, non causat violentiam, sed voluntarium motum 3. *contra Gen. cap. 88. 1. p. 9. 83. art. 1. ad 3. & q. 105. art. 4. ad 1. & 2. idem omnino sentit.*

Decima propositio; Deus aeterno & immutabili decreto suo omnes actiones nostras tam bonas, quam malas praedefinit, & praedeterminat. Haec propositio nusquam asseritur à Thomistis pro ea parte qua dicit Deum praedefinire ad mala, sed solum ad entitatem bonam quae est in ipso malo, quam causat Deus, ut docet S. Th. in 2. *dist. 37. q. 1. a. 3.* oppositum damnans ut proximum erroris. Bonas autem actiones praedefinit Deus, etiam cum sua libertate, quia libertas earum etiam à Deo causatur, & consequenter praedefinitur, non tollendo libertatem, ut Caluinus docuit, & infra agentes de efficacia decretorum amplius dicemus.

DISPUTATIO IV.

De potentia, actu, & obiecto voluntatis Dei.

ARTICVLVS I.

Voluntatem in Deo esse.



OLUNTATEM in Deo inueniri manifeste fides est, & naturalis ratio demonstrat: Quod fides voluntatem in Deo credat. Scriptura docet; Isai. 46. *Consilium meum stabit & omnis voluntas mea fiet;* Ezech. 18. *Numquid*

voluntatis mea est mors impij? Sapient. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses;* Ioan. 6. *Descendi de caelo, non ut faciam meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Rom. 12. *Ut probetis quae sit voluntas Dei,* ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.*

Ex naturali ratione variae huius veritatis deducuntur probationes. Quidam illa ratione contenti sunt, quae à posteriori deducitur, quia in creaturis rationalibus datur voluntas ut in nobis exprimitur, & voluntas pertinet ad perfectionem, nec enim aliquid imperfectionis explicat: ergo etiam datur in Deo. Probatio quidem recta, supponendo quod voluntas ad perfectionem simpliciter pertinet: nulla enim perfectio deesse debet primo enti superiori modo quam sit in creatura; minus tamen. Sapientem haec ratio decet, qui causas rerum persequatur, non in effectibus continetur. Et ideo restat semper inquirendum, quae sit ratio & causa propter quam aliquibus rebus conueniat voluntas, & sit perfectio simpliciter; hanc enim inuestigare debemus, an in Deo sit. Et ita D. Th. tam in 1. *contra gentes. c. 81. quam in praesenti,* conatus est rationem reddere valde vniuersalem, cur alicui enti conueniat voluntas, eamque applicat Deo, ut inde à priori ostendat conuenire illi voluntatem.

Ratio ergo D. Th. quae valde efficax, & demonstratiua est, reducitur ad hunc syllogismum: Voluntas sequitur ad intellectum: sed in Deo est intellectus, immod eius esse, & eius intelligere; ergo in Deo est voluntas, & suum esse est suum velle. Minor, & consequentia sunt nota: nam in Deo dari intellectum, & quod intelligere non sit aliud esse à Deo, constat ex traditis in *quae. 14.* Quod vero inde sequatur quod in Deo sit voluntas, constat ex maiori, quia ubi est intellectus, est voluntas. Et quod velle sit esse Dei, constat, quia sicut intelligere in Deo non est accidens, sed substantia, ita velle non potest esse accidens, sed substantia. An vero sit constitutum ipsius naturae diuinae, sicut intelligere quae est esse diuinum, an vero solum identice dicatur substantia Dei, praeced. *romo diximus dist. 16. & ex dicendis* constabit. Modò sufficit ad vim consequentiae S. Th. quod recte infert quod velle Dei est esse Dei, saltem identice, ita quod non est accidentale, sed substantiale. Maior ergo, in qua est difficultas, probatur, quia omnem formam sequitur aliqua inclinatio; hanc enim quaelibet res habet habitudinem ad suam perfectionem seu formam, ut cum habeat illam, quiescat in illa, cum vero non habeat, tendat in illam: vnumquodque enim tendit & quaerit suam perfectionem; ergo similiter ad intellectum quatenus redditur intelligens per formam intelligibilem, consequetur inclinatio ad rem sic apprehensam, ut cum habeat illam, quiescat in illa, cum non habeat, tendat in illam, inclinatio autem consecuta ad apprehensionem, dicitur voluntas, sicut consecuta ad formam naturalem, dicitur appetitus innatus: ergo voluntas sequitur ad intellectum.

Ratio ista D. Thom. est efficax.

Circa hanc rationem, P. Vasp. in *commentario art. 1. huius q.* existimauit solum asserere quandam congruitatem desumptam ex proportionem naturae intellectiuae ad res naturales, quod sicut istae appetitum habent innatum, ita illa elicium. Et rationes eius dubitandi, quae ferè reducuntur ad illas, quas Caiet. *super dictum artic.* excitauit, ad explicandum rationem D. Thom. principaliter sunt tres.

Prima, quia S. Thom. assumit quod intellectus constituitur per formam intelligibilem, & inde infert debere dari appetitum ad bonum apprehensum, per talem formam. Sed praeterquam quod

quod est valde dubium intellectum constitui per formam intelligibilem, quia in actu secundo constituitur per ipsum intelligere, & in actu primo, seu in potentia per ipsam virtutem intelligendi. Hoc, inquam, praetermissio, illatio à D. Thom. facta non est bona, quia ex illo antecedente assumpto, solum potest inferri quod datur appetitus ad ipsam formam intelligibilem, quae est perfectio intellectus, non ad rem apprehensam per talem formam, quae est extra intellectum, sicut res naturalis appetit formam suam, quae est perfectio sua, non id quod extra talem formam est; voluntas autem non fertur in species intelligibiles, sed in res representatas per illas.

Secundo, quia dato quod forma intelligibilis sit res ipsa apprehensa in alio esse, nempe in esse intentionali, adhuc non sequitur intentum; tum quia voluntas, ut dictum est, fertur in ipsas res, prout in esse proprio, & naturali, sic enim eas assequi intendit, non autem apparet qua consequentia inferatur ex forma in esse apprehenso appetitus ad illam in esse naturali, quae est voluntas. Tum etiam quia ad summum potest ex forma intelligibili, quae est species perficiens intellectum inferri inclinatio ipsius intellectus ad talem formam, quia est eius perfectio, & haec inclinatio in intellectu erit appetitus innatus, sicut in qualibet alia re ad suam perfectionem. Quod vero inde sequatur appetitus elicitus, qui est in alia potentia distincta ab intellectu, scilicet in voluntate, non apparet quomodo inferatur. Tum denique quia voluntas est inclinatio totius suppositi, & nascitur à potentia ei propria elicente actum illum volendi. Ex eo ergo quod intellectus, seu natura intellectualis appetit formam intelligibilem, quae est sua perfectio, vel representatam per illam, vnde sequitur: ergo actu elicito per voluntatem id appetit, nisi supponamus dari voluntatem, & hoc est quod quaerimus.

Tertio, circa illam maiorem D. Thom. nascitur dubium, quando dicit quod haec est habitudo rei ad suam formam, quod quando habet illam, quiescit in illa, quando non habet, tendit in illam: nam res constituitur per formam, ergo si non habet illam, non potest tendere in illam, quia sine forma non datur res, nec appetitus qui tendat, quia non est res constituta. Si dicatur esse restringendam propositionem ad formam, quae aduenit rei constitutae, non quae est ipsa forma. Contra: ergo ex forma intelligibili, quae est ipsummet obiectum in alio esse, non sequitur quod datur appetitus ad ipsamet formam intelligibilem, vel ad obiectum, sed ad aliquid consecutum ad ipsam, quod est plane falsum: ipsum enim obiectum in se appetimus, & ipsam speciem. Imò ipse D. Thom. distinguit formam ab eo quod aduenit formae, dicendo, quod potest appetere formam, quam non habet, & idem est de qualibet perfectione naturali: ergo non solum perfectio adueniens, sed etiam forma propria appeti dicitur à D. Thom.

Vltimò, potest adici difficultas, quia bene stat dari formam intelligibilem in intellectu, & cognitionem eius, qua apprehenditur, & tamen non sequi appetitum, tum quia voluntas est libera, & potest ab omni actu se suspendere, & sic ex cognitione non sequitur appetitus, tum quia potest Deus denegare concursum, ne aliquis velit, etiam si obiectum sit propositum: ergo non bene infert S. Thom. ex forma apprehensa appetitum elicium, seu voluntatem, quia stat poni illam, & deficere istam.

Nihilominus ratio D. Thom. omnino efficax est. Et videri possunt, quae circa eam diximus in *lib. de anima q. 12. a. 1.* Nunc sufficit obiectionibus respondere, his enim solutis, perspicua redditur D. Th. ratio. *Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 1.*

Ad primam ergo obiectionem resp. rationem S. Thom. bene supponere, & optime inferre, Supponit quod sicut res naturalis habet esse per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quae propositio verissima est, quia dubitari non potest quod forma dat rei esse specificum & determinatum: species enim, & natura rei determinatè constituitur per formam. Et similiter dubitari non potest quod intellectus ad intelligendum actu determinatur, & specificatur ab obiecto: obiectum enim mouet, & specificat potentiam, & actum, praesertim quando potest diuersos actus elicere, sicut intellectus: determinatur enim ab obiecto, & per ordinem ad illud distinguitur iste actus ab illo; & sic obiectum habet rationem formae, ut intelligibile factum per speciem, ita quod obiectum, & species non ponunt in numero: obiectum enim vnitur intellectui per formam intelligibilem, quae obiectum ipsum representat, & vnit potentiae, ut patiatur notitia. In hac ergo proportionem, quod sicut res naturalis habet esse per formam, sic intellectus per formam intelligibilem seu obiectum nihil praesupponit S. Thom. quod non sit notum ex natura formae naturalis, & formae intelligibilis, & intellectus, quod hic non erat probandum, sed praesupponendum, tanquam quid pertinens ad naturam, & propriam rationem talium formarum. Quod vero vltimò constituat res in actu vltimo entitatio non per formam, sed per existentiam, & intellectus in actu secundo, non per formam, sed per existentiam, & intellectus in actu secundo, non per formam intelligibilem, sed per intelligere, non tollit, sed potius confirmat id quod dictum est, quia quando S. Thom. dicit quod res naturalis habet esse per formam, sufficit quod intelligatur de esse specifico, seu constitutio non de esse existentiae: inclinationes enim rerum, non sequuntur ad existentiam, ut existentia, sed ad formam constituentem naturam, quia secundum diuersas naturas, diuersificatur, & inclinationes ad diuersos fines; super hoc autem esse specificum, & essentiale quod dat forma, superuenit esse existentiae, quo res non constituitur, sed deducitur extra causas. Similiter etiam per formam intelligibilem non constituitur potentia in actu vltimo, qui est intelligere, neque in esse entitatio potentiae, quia potentia est capax, & indifferens ad plures species, & actus, & per illam capacitatem sic indifferentem constituitur in esse potentiae; sed constituitur per speciem intelligibilem in ratione potentiae determinatae, & actuatae ad determinatum actum ex coniunctione determinati obiecti, & ex hoc sequitur determinata inclinatio, sicut ex potentia in ratione potentiae, & indifferentiae sequitur potentia inclinatio, quae est voluntas de se etiam indifferens ad plures actus, & ad plura obiecta volenda.

Quod vero attinet ad illationem, optime infert illam consequentiam S. Thom. quia appetitus qui sequitur ad aliquam formam non est ad appetendam ipsam formam in seipsa, ut constituens ipsum subiectum, sed ad appetendum id quod est conueniens tali formae, & per ipsam redditur conueniens subiecto, sicut ad formam lapidis non sequitur appetitus formae lapidis, ut constituatur lapis, sed sequitur appetitus ad centrum, quod est locus conueniens lapidis, & in igne appetitus ad locum sursum. Sic ergo habenti formam intelligibilem representantem rem extra, ut conuenientem, vel disconuenientem ipsi apprehendenti & cognoscenti, quae est cognitio practica sequitur appetitus ad habendum rem ipsam non in esse intelligibili, in quo informat apprehensionem, sed in esse entitatio; in quo representatur

sentatur vt conueniens ipsi : semper enim appetitus, qui sequitur ad formam, est ad aliquid sibi conueniens, vel ipsi subiecto, in eo esse, & in eo statu in quo conueniens est. Et praeterea, licet forma intelligibilis informet intellectum entitativè vt qualitas intentionalis ei inharens, tamen representatiuè non informat ratione sui, sed vice obiecti, quod est principale informans, & significans intellectum, species enim illa de se solum se habet vt vice obiectum. Quare sicut actus intelligendi principaliter respicit obiectum ipsum, licet obiectum per sui vicariam speciem informet, ita inclinatio non ad rem vicariam tendit, sed ad id quod principale est, & per illud substantum quaeritur.

10 Ad secundam, negatur sequela. Ad primam impugnationem constat ex dictis: forma enim apprehensa ostendit practice conuenientiam sui in esse reali pro isto subiecto, & quia ex omni forma nata est se qui inclinatio ad sibi conueniens, consequenter ex forma apprehensa nata est sequi inclinatio ad assecutionem eius in esse reali, quia sic est sibi conueniens.

11 Ad secundam impugnationem dicitur quod forma apprehensa potest considerari dupliciter: Vno modo in esse qualitatis, & accidentis realiter informantis intellectum, sicut reliquae formae naturales sua subiecta: Alio modo in esse apprehensiuo, quatenus medio actu, & cognitione intellectus obiectum trahit ad se, & de se conuenientiam, vel disconuenientiam eius ad ipsum subiectum representat. Primo modo nascitur appetitus innatus ad formam illam intelligibilem, quia sic per modum naturae ab ea afficitur, & perficitur, & consequenter eodem modo appetitur ab ipso intellectu, quia appetitus iste innatus non est aliud quam ipsamet proportio, & motus, seu tendentia naturae ad id quod sibi conueniens est. Secundo autem modo nascitur appetitus elicited, qui actu producto, seu elicito ab appetitu tendit ad id quod representatur vt conueniens non solum ipsi intellectui, sed & toti subiecto. Et hoc idem, quia forma apprehensa non actuat, & informat intellectum per modum naturae, & per modum inhærentiae accidentis, sed mediante actu apprehensionis; & sic in quantum est forma apprehensa in sensu formali loquendo, scilicet prout actuat in esse apprehensiuo, quod est actuare medio actu apprehensionis, & non solum per modum naturae, & inhærentiae, fundat etiam appetitum per modum actus tendentis ad obiectum. Et sic verum est quod omnis appetitus, qui sequitur ad formam apprehensam, est appetitus elicited, quia sequitur ad ipsam vt informat apprehensiuè, & non naturaliter, & informare apprehensiuè est informare medio actu apprehendente, & eodem modo sequitur appetitus medio actu elicited, non solum ad appetendum pro ipso intellectu, sed etiam pro toto subiecto, quia in apprehensione omnis ista conuenientia representatur. D. Th. autem processit in hac consequentia valde formaliter loquens de forma apprehensa, prout apprehensa, & in esse apprehensiuo, id est, mediante apprehensione representans, non in esse naturali informans. Et sic rectè intulit appetitum alicitum.

12 Ad tertiam impugnationem, concedimus voluntatem esse potentiam inclinationem totius suppositi, & ad omne id quod conuenit toti supposito, vt bene D. Th. deducit, 1. p. q. 80. a. 1. Et hoc ipsum facit actu elicited. Et vtrumque optimè deducit D. Tho. ex intellectu vt informato forma intelligibili, non supponendo dari ipsam potentiam voluntatis, sed inferendo illam, quia ipse intellectus est potentia non solum intelligens sibi, sed toti supposito, nec aliquid solum determinatè, sed quodlibet ens, & hoc per formam intelligibilem, per quam fit in actu sub

13 tione apprehensi medio actu cognitionis. Vnde optimè inferitur: Ergo appetitus qui ad tales formas intelligibiles sequitur, debet esse vniuersalissimus, quia non sequitur ad formam determinatam, sed ad intellectualitytem, quae fit in actu per omnes formas intelligibiles vniuersalissimè, & sic extendere se debet non solum ad appetendum sibi, sed toti supposito, & ab omne conueniens sibi, quia ad omnia haec se extendunt formae intelligibiles. Et secundò, ergo id debet esse mediante appetitu elicited, & consequenter mediante potentia elicited, quia forma ad quam sequitur est forma apprehensa sub ratione apprehensiuè, & haec non informat modo naturae, sed mediante actu apprehensionis, & sic inclinatio, quae ad eam sequitur, non debet esse per modum naturae, seu appetitus innatus, sed mediante actu elicited: formae enim proportionatur inclinatio ex illa secuta.

Ad tertiam Resp. quod propositio D. Th. intelligitur absolute, & vniuersaliter absque vlla restrictione, ita hoc complectitur tam formam propriam, quae res constituitur, quam aduentitiam, & superadditam: sed tamen respectu propriae formae constituentis si iam haberet in esse reali, non tendit appetitus, quaerendo acquisitionem eius, sed quiescendo in acquisita, & tendendo aut procurando conseruationem eius, si contingens, & incerta sit, vt in re corruptibili. Aduentitiam autem formam potest etiam appetere, quaerendo illam, si desit: si vero forma nondum habetur in esse reali, sed solum in intentionali, sicut per speciem intelligibilem apprehenditur etiam id quod nondum habetur, tunc poterit ex tali forma nasci appetitus ad acquirendam formam in esse reali, quia licet forma intelligibilis, & obiectum representatum non ponant in numero obiectiuè, quia tamen in diuerso statu est in esse intentionali, quam reali, potest qui solum habet formam in vno statu appetere illam in alio, etiam quoad sui acquisitionem, sicut habens formam in primo esse, potest appetere in conseruari, & ad id tendere.

14 Ad quartam Resp. quod etiam dato, non concesso, quod voluntas possit suspendere omnem actum posito obiecto apprehenso, de quo in 1. 2. disputabitur Deo dante, & concesso etiam quod stante cognitione, & obiecto apprehenso possit Deus suspendere suum concursum, ne sequatur vlla inclinatio actualis in appetitu, adhuc ratio D. Tho. subsistit, quia cum probat dari inclinationem appetitus, ex eo quod datur forma intelligibilis in intellectu, id procedit quantum est ex natura, & meritis talis formae, & hoc sufficit, licet in nobis possit impediri exercitium talis inclinationis, ita vt de facto non sequatur actus appetitus ex aliquo impedimento, aut cessatione causae, à cuius influxu dependet, sine quarum causarum prauiudicio loquimur, quando dicimus ad formam sequi inclinationem: non enim remouemus, sed supponimus alias causas à quibus talis inclinatio dependet, & per quarum remotionem potest impediri, sicut ad lapidè sequitur grauitas, vt ad grauitatè motus deorsù, vt appetitus innatus, nisi impediatur ab aliquo extrinseco.

ARTICVLVS II.

An ratio potentiae & actus primi in voluntate Dei possit admitti.

15 Voluntas Dei potest comparari tum ad actum volendi, tum ad res procedentes per voluntatè: per voluntatem enim diuinam procedunt ad extrà creaturae (Operatur enim omnia secundum consiliu voluntatis sua, ad Ephes. 1.) & procedit ad intra Spiritus S. qui est amor Patris, & Filij, sed creaturae per creaturam potentiam, Spiritus S. per spiritaliam, quae est communis Patri, & Filio. Respectu ergo rerum procedentium

cedentium à diuina voluntate, siue notionaliter ad intrà, siue essentialiter ad extrà, vera & propria ratio potentiae saluatur in Deo. De potentia creatiua expressè id docet S. Th. in 1. p. q. 25. a. 3. Saluatur, inquit, in Deo ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus. De potentia notionali dicit in 1. p. q. 41. a. 4. Potentia ad actus notionales non dicitur in diuinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam. Et huius ratio est, quia respectu rei procedentis tanquam terminus processionis, potentia, seu principium importat perfectionem simpliciter, quia comparatur ad terminu à se distinctum, non vt perfectibile ad perfectionem sui, sed vt id cui communicat perfectionem. Communicare autem perfectionem, magna perfectio est. Vnde si potentia respectu sui termini à se procedentis nihil aliud importat, quam principium communicationis perfectionis, simpliciter respectu illius saluatur ratio potentiae in Deo.

2 Difficultas est, an possit intelligi, & saluari in Deo ratio potentiae respectu ipsius actus secundi, & non solum respectu termini procedentis. Et non est difficultas de potentia realiter productiua actus, id est, à qua actus realiter dimanet, quia constat in Deo actu non dimanare realiter, aliàs distingueretur realiter à suo principio, seu potentia. Non distinguitur autem realiter actus intra Deum à Deo, quia quidquid intra Deum est, substantia Dei est, & actus nominat perfectionem absolutam, quae non habet aliquid relatiuè oppositum, à quo distinguitur. Sed difficultas est an deus potentia distincta ab actu distinctione sola rationis, sicut alia attributa distinguuntur inter se, & ab essentia, licet identicè sint vnum, ita quod in eadem entitate cum fundamento in re possimus distinguere munus, seu perfectionem potentiae per modum actus primi & fundamenti ipsius actus, & munus ipsius actus secundi, sicut in nobis datur intellectus, & actus intelligendi, voluntas, & actus volendi, ita transferantur ista duo in Deum, semotis imperfectionibus distinctionis realis.

In hac difficultate sunt duae extremae sententiae, & duae mediae.

3 Prima extrema negat rationem potentiae, & actus primi Deo, etiam in voluntate, tam secundum rem, quam secundum modum intelligendi, non solum in ordine ad actum essentialium, sed etiam in ordine ad actum notionalium, & ad actum liberum.

Fundamentum est, quia potentia comparatur ad actum secundum, vt perfectibile ad suam perfectionem, ita quod potentia non solum dat perfectionem actui, sicut termino à se producto, & procedenti, sed etiam perficitur ab ipso, quia constituitur in actu secundo, & vltimo per illum, qui est simpliciter perfectio ipsius potentiae, & actus primi. Non ergo est possibile distingui istos duos conceptus in Deo, potentiae, seu actus primi, & actus secundi, nisi relinquendo vnu vt minus perfectum alio, & vt perfectibile, & in potentia ad ipsum, quod repugnat cuiusque conceptui actus puri, qui est summus actus. Itaque duas perfectiones bene possumus in Deo distinguere, quamlibet in suo genere, & concipiendo vtramque per modum actus puri, & summi, quorum vna non concipiatur vt perfectibile ab alia, sed vtraque vt perfectio, licet vna concipiatur sine alia, sicut concipitur iustitia, & misericordia, immensitas, & aeternitas, & reliqua attributa; omnia enim haec induunt rationem actus summi, & puri in suo genere, licet nos vnico conceptu totum illud non possimus adaequare. Caeterum concipere vnam perfectionem per modum actus primi, & aliam vt actum secundum eius, frangit conceptum actus puri, & summi, quia actus primus ex intrinseco conceptu non est summus,

cum sit actualis per secundum: ergo non summus actus.

4 Conf. quia potentia haec si ponitur in Deo, debet poni vt potentia realis, non vt ficta, sic enim non esset potentia, sed chimera potentia, licet realiter non distinguitur, sed identificetur actui, Potentia realis non potest poni nisi determinata, scilicet, vel actiua, seu productiua, vel passiuua. Productiua realiter actus in Deo poni non potest, cum realiter volitio non emanet in Deo. Passiuua realiter multò magis est facta in Deo: ergo. Pro hac sententia videntur stare omnes qui negant in Deo dari intellectum per modum actus primi, sed ipso intelligere, qui est actus secundus constituit, quos reuli, & secutus sum, como praecedenti, d. 16. a. 1. Sed in specie negat poteriam in Deo ad omnes actus, etiam notionales, P. Herice 1. p. tract. 1. d. 2. c. 3. §. 2. & tract. 2. d. 12. c. 1. qui citat Auteolum, & Gabrilem,

5 Secunda sententia extrema docet in Deo esse admittendum conceptum potentiae, & actus primi, non solum ad actus notionales, vel ad actionem ad extrà, sed etiam ad actus essentialia, nec solum esse actum primum in Deo virtualiter, aut eminenter, sed etiam formaliter. Hanc sententiam tenentur à fortiori tueri, qui in intellectu diuino ponunt intellectualitytem, vt principium, vel potentiam, seu radicem intelligendi. Sequitur eam in specie P. Marcon 1. p. tract. 3. de voluntate Dei disp. 1. c. 1. citatque pro se Durandum, Henriquez, Scorum, P. Ruiz como de voluntate disp. 2. sect. 1. n. 5. M. Gonzalez 1. p. d. 50. sect. 2. n. 12. & 15. Sed de sententia Gonç. quænam sit, statim dicemus.

Fundamentum huius sententiae est oppositum primae, quia illa ratio actus secundi, & potentiae ad actum volitionis non dicit imperfectionem aliquam: ergo non est Deo negandus, nec vilo modo violat puritatem, & eminentiam actus puri.

6 Antec. prob. primò, quia in Deo datur conceptus naturae constitutæ antecedenter ad volitionem, siquidem constituitur per intellectualitytem in actu puro, seu per ipsum intelligere, vt latè ostendimus praeced. como d. 16. cit. sed natura secundum conceptum naturae condistinctum à sua operatione non potest concipi nisi per modum principij, & actus primi radicalis: operatio autem cuius est principium concipitur vt actus secundus eius: ergo non repugnat Deo conceptus principij, & actus primi respectu actus secundi, siquidem non repugnat distinctus conceptus naturae, & volitionis tanquam operationis eius. Si ergo non repugnat actus primus radicalis, cur repugnabit formalis, & per modum principij proximi, seu potentiae?

Secundò, prob. idem, quia datur in Deo formalis potentia ad actus notionales, v.g. ad generationem, & spirationem, vt expressè fatetur D. Thom. 1. p. q. 41. art. 4. & cum eo Theologi communiter, siquidem intelligimus Patrem vt principium generationis, seu originis Filij, principium autem generandi est potentia generandi. Sed isti actus notionales non minus sunt actus immanentes, quam ipsa volitio, & intellectio, cum producant suos terminos ad intrà, scilicet Filium, & Spiritum sanctum, & se habent vt actus secundus talis potentiae, generatiuae, & spiratiuae: ergo si in notionalibus non repugnat dari in Deo potentiam condistinctam ab actu secundo, cur repugnabit in essentialibus nostro modo intelligendi.

Tertio, quia etiam actio productiua creaturae est actus secundus omnipotentiae diuinae, qua redditur actu operans, & tamè potest nostro modo intelligedi distingui ista potentia ab illo actu secundo: ergo non repugnat in diuinis distinctio duorum conceptuum, quorum vnus sit actus primus seu potentia, alius actus secundus. Minor est expressè S. Th. in 1. p. q. 25. a. 1. ad 3. vbi dicit, quod secundum modum intelligendi, diuina essentia

essentia, qua in se simpliciter prehabet quiddam perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi, & sub ratione actionis, & sub ratione potentie. Denique idem probatur quia diuina essentia verè, & proprie habet rationem obiecti, & speciei intelligibilis, à quo tanquam à principio obiectiuo intelligitur procedere actus, licet actus non distinguatur ab obiecto, quia scilicet habet Deus in se quiddam perfectionis est in obiecto, & in actu: ergo eadem ratione dicitur habere rationem potentie vitalis ad actum, licet non distinguatur ab illo, quia habet quiddam perfectionis est in potentia vitaliter producente, & in actu. Et parum obstat quòd potentia in Deo non dicatur principium productiuum, sed producat actum; nos enim non volumus ponere in Deo potentiam separatam ab actu, sed identificatam illi, verè tamen habentem rationem potentie, imperfectioribus semotis. Ad idem faciunt verba Iustini Martyris q. 3. ad Gracos, vbi loquens de voluntate diuina, dicit; *Quia differentia est potentia ad actum, ea est voluntatis ad velle.* Ponit ergo aliquam distinctionem inter actum volitionis, & potentiam.

7 Inter has extremas sententias, sunt duæ mediæ. Prima est P. Suarez in met. disp. 30. sect. 16. à n. 8. qui docet voluntatem habere rationem potentie in Deo respectu volitionis notionalis, seu spirationis: respectu verò volitionis essentialis negat voluntatem habere rationem potentie, siue respectu volitionis liberæ, siue necessariæ. Et licet ibi etiam doceat non dari in notionalibus potentiam secundum rem ad actum, quia hi non distinguuntur à potentiis, sed ad personas productas, tamen lib. 6. de Trinit. c. 5. n. 1. absolute cum communi sententia Theologorum concedit potentiam realem ad actum notionales.

8 Altera sententia mediæ est P. Arrubal 1. p. disp. 49. c. 2. quæ non paucis recentioribus arridet, qui negat potentiam formalem in Deo respectu volitionis, dicit tamen esse virtuales propter distinctionem rationis inter actum, & potentiam diuinam, nostro modo concipiendi. Vocatur virtualis potentia illa entitas, quæ cum sit vna & eadem cum actu secundo, habet tamen propter eminentiam suam, vim potentie, & gerit munera, seu vices plurium entitatum: quotiescumque enim aliqua entitas vna existens admittit prædicata cõtradictoria, aut plura, dicitur esse virtualiter multiplex, quia cõtradictio in nobis est principium pluralitatis formalis; in Deo autem, quia euincere non potest purissimam eius simplicitatem, vt diuidat eam, saltem eminentiam ponit, qua eadem entitas vice plurium fungitur, & illa functio plurium, non diuisio, virtualiter pluralitas vocatur. Sic paternitatem, & essentia virtualiter realiter distinguimus, quia eadem entitas suscipit prædicata cõtradictoria, vt realiter communicari, quæ natura, non communicari, quæ paternitas. Eodem modo inuenitur ex duplici capite distingui virtualiter volitio à voluntate; Primò quia in Deo saluamus quod moueatur, seu determinetur à sua cognitione: non mouetur autem volitio, quia hæc est formaliter ipsum velle, nec determinari, & moueri indiget vt velit: mouetur verò voluntas pro potètia: ergo distinguuntur. Secundò, quia posse amare etiam creaturas non est liberum prædicatum in Deo, amare verò in actu, liberum: ergo est sufficiens fundamentum distinguendi ipsum posse à velle.

9 His opinionibus mediis aggrego illam, quæ dicit in Deo esse potentiam voluntatis logicam, non physicam: est autem logica potentia nil aliud quam non repugnantia qua aliquid dicitur possibile, & ita est idem quòd possibilitas actus, non potentia influxiua, seu causatiua actus. Est autem potentia physica, vis aliqua causatiua alicuius actus, qua radicaliter est in ipsa natura, vel substantia rei operantis, proximè &

formaliter in ipsa virtute eliciente, quæ determinat substantiam de se indifferentem, aut non immediatè potentem ad actionem talem, vel talem. Et licet in Deo non sit aliud principium operatiuum quam eius substantia, hæc tamen ideo est, quia eius substantia seipsa habet omnem vim & determinationem, quam nos habemus per duas entitates, substantiam, & potentiam; vnde non deest Deo perfectio, & vis potentie, sed duplicatio entitatis, & imperfectio. Hæc ergo sententia negat voluntati diuinæ potentiam physicam, logicam concedit, id est possibilitatem actus, non vim influxiuam in actum. Ita M. Goncales in præsent. disp. 50. sect. 2. Sequitur P. Ruiz tomæ de volunt. disp. 1. sect. 1. n. 19.

Mens D. Thom.

Vt à clarioribus incipiamus, hæc vltima sententia de potentia logica, non physica, relinquenda est, non quia falsa, sed quia non ad rem. Non est dubitatio præsens de possibilitate diuinæ voluntatis, aut volitionis, sed de potentia physica, quæ est vis influxiua in actum. Nam de possibilitate constat quòd est potentia ad esse, non operari, dicitur enim aliquid possibile vt sit, potentia autem physica, de qua agimus in præsent. est vis, seu virtus operatiua. Non inquirimus autem nunc, an in Deo sit possibilitas ad esse, nec volitio diuina, an habeat possibilitatem vt sit, cum constet non esse impossibilem, sed omninò possibilem, cum sit ipsum esse per essentiam, sed an sit in Deo voluntas per modum potentie operatiuæ & influxiuæ in volitionem. Et sic impertinenter diuertit ista sententia, & inflectit dubium propositum de potentia, quæ est posse ad essendum, quasi dicatur quòd in Deo datur posse velle, id est, possibilitas ipsius volitionis, non autem posse, id est, potentia, seu virtus influxiua in volitionem, quòd solum in præsent. querimus.

11 Confirmatur quia hac ratione non solum in voluntate, seu in actu secundo voluntatis, sed in actu secundo intellectus, & in actu secundo ipsius existentie, & in quocumque actu secundo quantumvis abstracto, & præciso ab actu primo, imò in quocumque attributo Dei datur istud posse, quòd est non repugnantia, seu possibilitas logica; nam etiam intelligere quòd est actus secundus, non repugnat dari, & existentia, seu esse Dei non repugnat dari, & immensitas, & æternitas, & quodlibet attributum non repugnat dari: ergo si hoc solummodo datur posse ad velle, id est, non repugnantia volitionis, nihil dicimus quòd non sit commune omni attributo, & omni actui secundo; & sic non condistinguiamus actum secundum à potentia, quæ est principium eius, nec respondemus difficultati, an detur potentia, quæ sit principium, & virtus influxiua in actum secundum, vt in operationem suam.

12 Loquendo ergo de potentia physica, & influxiua mens S. Thom. clarè videtur colligi ex 2. contra Gentiles cap. 10. & 1. p. q. 41. art. 4. ad 3. Nam priori loco sic dicit: *Potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti; quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principij, est enim potentia actiua principium agendi in aliud, vt patet per Philof. in 5. met. manifestum est quòd potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem; nisi secundum modum intelligendi, prout noster intellectus diuersis conceptionibus vtrumque considerat, id est, diuinam potentiam, & eius actionem: Vnde si aliqua actioe Deo conueniant, qua non in aliquod factum transeant, sed maneat in agente, respectu harum non dicitur*

dicitur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem: Huiusmodi autem actiones sunt intelligere & velle: potentia igitur Dei proprie loquendo non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus: Intellectus igitur, & voluntas in Deo non sunt vt potentia, sed solum vt actiones. Posteriori loco sic dicit D. Thom. *Intelligere & velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei à Deo distincta vel essentialiter, vel personaliter. Vnde respectu horum actuum non potest saluari ratio potentia in Deo, nisi secundum modum intelligendi & significandi tantum, prout diuersimodè significatur in Deo intellectus, & intelligere, cum tamen ipsum intelligere sit eius essentia non habens principium.* Sic D. Thom.

13 Ex quibus locis colliguntur istæ tres propositiones de mente D. Thom.

14 Prima, quòd respectu actionis non datur secundum veritatem potentia in Deo, licet deur respectu termini producti, seu procedentis per actum.

15 Secunda, quòd datur potentia respectu actus solum secundum modum significandi, non ex parte rei significatæ, sub diuersis tamen conceptibus diuersum illum modum, seu sub diuerso illo modo significantibus.

Tertia, quòd eodem modo loquendum est de voluntate, atque de intellectu quoad negandam rationem potentie, excepto quòd intelligere constituit ipsam naturam Dei. Vnde addo illationem, quòd sicut de intelligere negamus omnem conceptum actus primi ex parte rei conceptæ, ita debemus negare in ipso velle, excepto solum quòd velle non constituit naturam diuinam, sicut intelligere, sed se habet vt consequatum ad illud, & hac ratione respectu ipsius intelligere, vt natura diuina est, volitio habet quasi rationem operationis, vt statim explicabimus.

Pro huius intelligentia nota tres terminos.

16 Primum, quid sit aliquid Deo attribui secundum modum significandi, quid ex parte rei signifi-
cata.

17 Secundum, sub qua consideratione potentia significatur in Deo.

18 Tertium, quomodo operatio ei attribuitur. Primum sic explico: Illa dicuntur attribui Deo ex parte rei conceptæ, quando res ipsa representata verè inuenitur in re in Deo, licet in conceptu represententur vt distincta ab alia perfectione, cum tamen in Deo totum sit vna entitas, sicut sapientia, & iustitia Dei à nobis diuersis conceptibus representantur; & quælibet perfectio representata inuenitur in Deo, v. g. sapientia, & iustitia, sed non inuenitur vna distincta ab alia, sed totum est vna entitas. Illa verò dicuntur secundum modum significandi attribui Deo, quæ ita representantur, vt in Deo in re non sint, sed nos non possumus nisi sub illa connotatione, & modo ea representare: sicut cum aliquod attributum representamus per ordinem ad creaturam, qui ordo in Deo non est, nec potest correspondere illi respectui, quantumcumque præciso conceptu velimus illum apprehendere, aliqua relatio in re, se tenens ex parte Dei, quia talis relatio in Deo non est etiam identificata cum aliis attributis, sed solum ex modo nostro concipiendi imperfectè concipitur sic.

19 Secundum sic explico; quòd potentia potest comparari ad suum exercitium & operationem dupliciter. Primò, in ratione principij fundantis, seu sustentantis operationem, & quasi ex parte suppositi se tenentis tanquam res operans. Secundò, in ratione actus primi, id est vltimè actuabilis, & in vltimo actu constitutibilis: sicut se habent essentia,

& esse, quòd essentia potest comparari ad esse, vel sicut ipsa substantia & quidditas rei, quæ per esse non constituitur, sed res constituta per esse extrahitur à suis causis, & sic dicit perfectionem, nec repugnat Deo; vel potest comparari in ratione actus condistincti ab existentia, & est actuabilis per ipsam, & sic consideratur vt aliquid actuabile, & minus in ratione actus quam existentia, quæ est actus vltimus in essendo. Et hoc modo non inuenitur in Deo conceptus essentia seorsum ab existentia, & sub distincto conceptu, ei correspondens.

16 Tertium sic explico, quòd operatio importat duo scilicet exitum ab operante, & actum secundum, seu vltimum in genere operatiuo. Et sub præcisa ratione exitus, seu egressus ab operante non repugnat Deo, nisi ob summam eius simplicitatem, quia non potest dari realis egressio, nisi vbi est realis distinctio, quæ in Deo non inuenitur, nisi vbi obuiat oppositio relatiua: in absolutis enim distinctio esse non potest. Seclusa autem ratione hac summæ vnitatis, non repugnat egressio, & origo vnus ab alio, vt patet in personis diuinis, quarum quælibet habet summam perfectionem, & tamen procedit vna ab alia. Vnde si cum summa vnitatis Dei comparatur virtualis distinctio, comparatur virtualis, seu eminentialis egressio, qua ratione admittimus in Deo virtuales, & eminentem rationem operationis etiam in intellectu præced. tomæ disp. 16. art. 2. Cæterum considerata operatione in ratione actus vltimi, & secundi, non potest considerari aliquid ab illa distinctum, nisi vel quia etiam est actus secundus, & vltimus in alia linea, & eo in alio genere, sicut intelligere comparatur ad velle, & vnum attributum ad aliud, vel quia intra eandem lineam consideratur vt potentia & actus primus, & consequenter vt actuabilis; & consummabilis per actum secundum. Et hoc est quòd repugnat conceptui actus puri, vt diximus disp. cit. & iam iterum explicamus.

Prima propositio D. Thom. declaratur.

17 Hòc supposito explicamus mentem S. Thom. & propositionis eius. Negat prima propositio rationem potentie respectu actionis, seu actus, tam volendi, quam intelligendi, vel exequendi, quòd intelligitur de potentia per modum actus primi, siue formalis, siue virtualis intra eandem lineam sui actus, v. g. potentiam, seu actum primum in genere volitiuo ad volendum, in genere intellectiui ad intelligendum, &c. Nam quòd vnum attributum intra suam lineam perfectum, & in actu vltimo & puro intelligatur quasi radix & principium alterius, vel ipsa natura, quæ se habet vt radix respectu alicuius attributi, vel operationis, non repugnat, nec hoc pertinet ad rationem actus primi. Et negamus talem potentiam tam formalem, & secundum rem in Deo, quam virtuales, & secundum munus actus primi. Sicut non potest dici quòd in Deo sit potentialitas aliqua virtualis, sicut non potest dici quòd est imperfectio virtualis in Deo. De actu primo formali, patet, quia hoc ipso quòd dicimus actum primum, secernimus ab illo conceptu actum eius vltimum, & secundum: ergo in illa linea concipimus aliquid vt amplius actuabile & consummabile per vltiorem actum: ergo ille conceptus actus primi ita est actus quòd est actuabilis, vt potè non dum vltimus actus, in illa linea: ergo pugnat cum conceptu actus puri, qui est summus actus, & nullo modo actuabilis quia excludit intinsecè omnem potentialitatem, & imperfectionem.

fectionem: ergo & omnem actuabilitatem: est enim actuabile aliquid sub ratione alicuius potentialitatis. Et sic licet plures conceptus & lineas, seu genera perfectionum possimus distinguere in Deo, quarum quaelibet in sua linea actus purus sit, explicatus tamen per diuersos conceptus, seu attribua; tamen quod diuidatur vnus conceptus tanquam actus primus, & alius tanquam actus vltimus, & secundus in eadem linea, seu perfectione, non stat, nisi soluendo conceptum actus puri, qui non patitur conceptum actus vltimus actuabilis, sed summus actus est.

18 Et hinc prob. non posse etiam virtualem actum primum Deo attribui, ita quod ex parte rei concepta ei conueniat, quia quod in sua intrinseca ratione potentialitatem, & consequenter oppositionem habet cum ratione actus puri, nec virtualiter potest esse in Deo, quia nihil est in Deo nisi purificatum ab omni imperfectione, nec potest in Deo esse virtualiter, quod in se intrinsece imperfectum est, alioquin possemus dicere quod Deus virtualiter realiter est ens limitatum & impotens & deficiens, quod est implicatio, cum Deus in se sit omnibus modis perfectus, nec possit ei attribui aliquid siue virtuale, siue formale, quod verè diuinum sit, & ei conueniens realiter in se, nisi sub ratione, & conceptu perfectionis omnem imperfectionem excludente. Imo et si perfectiones omnes creatas contineat, & fungatur illarum vice, non tamen continet etiam virtualiter earum imperfectiones & potentialitates, quia illud continet Deus virtualiter, & eminenter, cuius est principium, & quod à se participatur: Non participatur autem imperfectio aut potentialitas: non ergo id continet etiam virtualiter. Vnde excludimus à Deo omnem conceptum virtualem rei imperfectae, quod aliqui Recentiores conantur Deo intrudere, v. g. conceptum contingentiae virtualis, actus primi virtualis, & similia, (possent etiam limitationem virtualem, dependentiam, deficientiam virtualem Deo imponere) existimantque illo nomine *virtualis*, quasi spongia quadam deleri omnem creaturæ sordem, Deoque posse attribui, eo quod summa illa, & eminentissima entitate sua fungitur vice omnium eorum, quae in diuersis, & imperfectis creaturis dispersa sunt. Sed falluntur vehementer, & nihil hoc pertinet ad explicandam praesentem quaestionem, in qua tractantes, an voluntas diuina, vt in Deo est, secundum rem, habeat vim potentiae & actus primi per ordinem ad actum secundum, ita quod ex parte rei concepta attribuitur Deo actus primus in re identificatus cum secundo, per nostros conceptus diuisus, sicut diuiditur immensitas, & aeternitas, iustitia, & sapientia, & vterque conceptus Deo datur, licet distinctio eorum non sit in re.

19 Ostende hoc, quia ille virtualis actus primus, qui attribuitur diuinae voluntati, vel est in Deo realiter, & constituit illam vt potentem in ratione diuinae voluntatis ad actum, & operationem suam, vel solum vt continentem omnem potentiam, & actum primum voluntatis creatae, quam manifestum est continere, quia causat, & deriuat illam, à se, quidquid autem causatur à Deo, est in Deo vt in causa. Si dicatur actum primum virtualem solum dici virtualiter esse in Deo, quia in eo virtualiter continetur actus primus creatus, vt in causa, sic omnino est extra rem, quia nos non querimus in praesentia Deus contineat in se, vel in causa, voluntatem creatam, & non solum actum secundum eius, sed etiam actum primum: constat enim quod totum hoc causatur à Deo, sed querimus an Deus ipse in se habeat voluntatem per modum actus primi, ita

quod actus primus sit diuinus, & non solus creatus, non solum contentus eminenter, & virtualiter in Deo, vt effectus in causa, sed etiam realiter sit ipse Deus. Si autem Authores illi & assertores actus primi & potentiae virtualis in diuina voluntate nihil aliud volunt dicere, quam quod voluntas diuina continet eminenter potentiam, & actum primum voluntatis creatae, non respondent quaestioni, nec nos in hac parte difficultatem habemus, quis enim dubitare potest, quod Deus virtualiter & tanquam in causa contineat omnem potentiam & actum primum creaturam, aut quis etiam dubitare potest, quod quando alij Authores dicunt esse in Deo potentiam voluntatis, & actum primum formaliter vt supra retulimus, quibus opponuntur isti Authores qui dicunt solum esse virtualiter, non intelligunt quod in Deo sit formaliter potentia, & actus primus creatus, seu voluntatis creatae. Quis enim hoc diceret, nisi insanians? Ergo si contra illos dicunt isti Authores solum in Deo esse potentiam virtualem, loquuntur de virtuali potentia quae sit in Deo, non de continentia virtuali, tanquam in causa potentiae voluntatis creatae: in hoc enim nullo modo illis opponuntur, nec ad rem loquuntur.

20 Si autem dicatur primum, scilicet potentiam illam virtualem per modum actus primi non solum esse voluntatem creatam in Deo contentam vt in causa, sed esse realiter diuinam entitatem, illamque reddere realiter potentem, licet virtualiter, id est fungentem vice potentiae eminentiori modo quam creaturæ. Contra est, quia in hoc nihil hæc sententia addit supra illam, quae docet dari actum primum formaliter in Deo, licet sola ratione distinctum ab actu secundo, cum fundamentum in re, quod fundamentum est virtualis distinctio; id est non actualis, sed fundamentalis. Non etiam illa sententia faretur in re non distingui actum primum à secundo, sed esse eandem profus entitatem eminentiā suā fungentem vtriusque officio, ita tamen distinguibilem per duos conceptus, quod non solum ex modo significandi, sed ex parte rei conceptae, vni conceptui correspondet actus primus tantum, alteri actus secundus tantum, sicut eadem res est iustitia, & misericordia fungens vtriusque munere, sed tamen formaliter, & in re correspondet aliquid conceptui iustitiae, & aliquid conceptui misericordiae, quae solum distinguuntur actu formaliter per intellectum, & in re virtualiter, seu fundamentaliter. Et similiter se habet paternitas, & essentia quae in re sunt eadem entitas, communicabilis vt essentia, incommunicabilis vt relatio; quo exemplo vtuntur. Si Authores ad explicandum illum virtualem actum primum & tamen iustitia, & misericordia, paternitas, & essentia formaliter sunt in Deo, non virtualiter tantum. Ergo non amplius dicunt, quam illi qui ponunt formaliter dari actum primum, sed sola ratione distingui, & qui ponunt formaliter dari paternitatem, sed sola ratione distingui ab essentia. Cuius signum euidens est, quod si diuiduntur illi duo conceptus, & virtualem distinctionem beneficio intellectus actuale reddunt, vni conceptui correspondet actus primus in Deo, sine secundo, & alteri actus secundus sine primo, sicut vni conceptui correspondet paternitas sine essentia, alteri essentia sine paternitate, & idem est de omnibus attributis. Si autem correspondet vni formaliter actus primus diuinus, licet sola ratione distinctus ab actu secundo, nihil aliud significatur illo termino *virtualis potentia*, quam illo termino *formalis potentia*, licet sola ratione distincta ab actu secundo, sicut idem est dicere *virtualis paternitas* quod *formalis paternitas*, id est virtualiter solum distincta ab essentia. Aut si aliquid

aliquid aliud correspondet illi conceptui praeciso, quam actus primus formaliter, vel formaliter erit actus secundus, & sic non est praecindere ab actu secundo, & ponere ex parte rei conceptum actum primum in Deo, distinctum ab actu secundo, nec aliquid illo conceptui virtualis actus primi explicatum, quod non conceptui formalis actus primi, vt distincti ab actu secundo.

21 Itaque istis duobus conceptibus separatis per intellectum, ille qui repraesentat potentiam seu actum primum per respectum ad actum secundum, sed segregatum ab ipso, non repraesentat illum in actu vltimo possibili in illa linea, v. g. in linea voluntatis, & intellectus, aut alterius potentiae, siquidem actus secundus est actus posterior, & vltimus in illo ordine: ergo ille conceptus sic praecisus non est conceptus actus puri in illa linea. Patet consequentia, quia actus purus est actus summus nihil potentialitatis aut actuabilitatis habens, ita quod non sit reducibilis ad vltiorem actum, alioquin si est reducibilis, illud habet minus de actu, & sic non est summus. Si autem datur conceptus actus primi scilicet à secundo, ille nondum est in vltimo actu illius lineae, sed est reducibilis ad vltiorem actum, siquidem deest ei secundus actus: ergo non est actus purus & summus in illo ordine. Nullus autem conceptus datur de Deo, quantumcumque praecisus ab alio conceptu vel attributo, quin vterque repraesentet actum purum in illo ordine & linea, quia id quod repraesentat diuinum, esse debet non creatum, nihil autem est diuinum quod non sit actus purus omnem actuabilitatem & potentialitatem excludens.

22 Ex quo patet esse differentiam inter distinctionem vnus attributi ab alio, & distinctionem actus primi à secundo, quod et si distinguantur duo attributa, vtrique tamen attribuitur, & correspondet ratio actus puri, & actualitatis diuinae, quia vtrumque concipitur vt aliquid diuinum & summum, non creatum, licet quia totam diuinitatis perfectionem vnus conceptus noster exprimere non possit, diuidit conceptus, quorum cuiilibet correspondet perfectio vt diuina, & in actu vltimo, licet non exprimat omne quod in re identificatur cum tali perfectione; sed tamen id quod pertinet ad formalem rationem, & lineam illius perfectionis sub actu puro & diuino explicare debet, quod non fit, si distinguitur in eadem linea vnus perfectionis actus primus & secundus, quia ille primus non exprimitur in actu vltimo, & consequenter nec in actu puro. Et licet vnus attributum se habeat vt radix, seu ratio, aut fundamentum alterius, sicut immutabilitas est ratio aeternitatis, & natura est ratio proprietatum relationum, & operationum; tamen non per hoc intelligitur sub ratione actus primi, & non vltimi, sed vtrumque intelligitur vt actus purus, & diuinus in sua formali perfectione, & in sua linea. Dicitur autem vnus se habere vt rationem & fundamentum alterius propter connexionem vnus cum altero, non solum idem entitatis, sed etiam formaliter, non verò propter emanationem vnus ab altero, vel potentialitatem & actuabilitatem vnus erga aliud.

23 Quod autem concedimus in hac propositione potentiam, seu rationem principij ad terminum precedentem, iam supra rationem reddidimus, quia respectu termini precedentis, siue facti, siue non facti, potentia, seu principium importat vltimam, & puram perfectionem quae non comparatur ad terminum precedentem, vt ad aliquid actuans se, sed ad aliquid accipiens à se; & ita ratio potentiae, seu principij sub illo respectu solum importat rationem dan-

ris & perficientis, non perfectibilis. Vnde vltimus sit quod etiam respectu ipsius actus vt tangens & connotantis talem terminum datur potentia, & ratio principij, quia talis actus sub illa connotatione & attingentia non consideratur vt actus vltimus perficiens ipsam potentiam, & actum primum, sed perficiens, & tangens ipsum terminum, & sic ad talem actum vt perficientem aliud (scilicet terminum) non se, id est potentiam & principium, non est mirum quod detur ratio principij: sic enim non induit consideratio actus primi, id est perfectibilis ab actu secundo, sed vt pure perficientis sub illo respectu ipsum terminum.

Secunda propositio D. Thomae.

24 Concedit quod secundum modum significandi & intelligendi potest dari in Deo potentia distincta ab actu. Quod ex notabili supra posito explicari debet de distinctione, non ex parte rei conceptae, & quae est rationis ratiocinatae cum fundamento in re, sed de distinctione rationis ratiocinantis, & quae solum tenet se ex parte nostri intellectus, & modi cognoscendi illius. Quod triplici modo potest facere intellectus. Primum, ex parte ipsius potentiae, accipiendo non ipsam rationem actus primi, sed ipsam rationem operantis, vt significatur à nobis per modum principij. Secundum, ex parte ipsius actus, accipiendo non ipsam rationem actus secundi, vt contrapositam actui primo, quasi vtrumque sit in Deo, sed ipsam rationem operationis, vt significatur, & cognoscitur à nobis per modum exitus ab operante, licet in re non exeat, sed à nobis significatur vt exiens. Tertium, ex parte obiecti, vel effectus connotati ab actu volitionis: sic enim circa particularia obiecta, vt tali modo attinguntur, seu ratione diuersae connotationis ad obiecta distinguuntur diuersi actus voluntatis in Deo, tum inter se vt amor necessarius, & liber, actus amoris, & gaudij, iustitiae, aut misericordiae, &c. tum ab ipsa voluntate secundum se, quae ab omnibus istis connotationibus abstrahit, & rursus potest saluari in ipso Deo ratio voluntatis per modum principij ad talia obiecta, vel effectus, & ad ipsos actus, vt tangunt & connotant illa obiecta, vel effectus.

Hac ratione diximus praeced. tomo disp. 16 art. 2. 25 dari in Deo eminenter rationem operationis, & principij eius in intelligendo, non distinguendo ibi rationem actus primi, & secundi, sed rationem principij & exitus operationis ab ipso, eo quod distinctio actus primi, & secundi opponitur ipsi conceptui actus puri, qui in omnibus conceptibus attributorum Dei saluari debet; distinctio autem principij, & egressio non opponitur nisi simplicitati, & unitati Dei, si sit in re talis egressio, si verò solum eminenter, & virtualiter inueniatur, non repugnat Deo, quia eius eminentissima perfectio implet vnica ratione quidquid fit per distinctionem plurium in creaturis. Et ita eminentialiter, & virtualiter est in Deo operatio, non formaliter. Hoc autem non est quia ex parte rei conceptae in Deo correspondat vnus conceptus principij, seu potentiae, à qua fit effluxio, alius conceptus operationis quae effluit intra Deum à suo principio. Hoc stare non potest, quia sic reducitur ad conceptum actus primi, & secundi, qui in Deo distingui non possunt neque ponendo actum primum formalem, neque virtualem, eo quod in illo conceptu actus primi importatur intrinseca imperfectio, & potentialitas, quae nec virtualiter in Deo est. Sed tamen remoto isto conceptu imperfectio nis, & potentialitatis, quem nec virtualiter Deo possumus attribuere, restat vt ex parte modi nostri concipiendi,

conciipiendi, & significandi, qui imperfectus est, distinguamus, seu connotemus in illis conceptibus habitudinem principii operantis & ipsius operationis, sine quarum connotatione, diuinam operationem non possumus apprehendere, quia in ordine ad creaturas apprehendimus; sed ex parte rei conceptæ nullam imperfectionem, aut potentialitatem, sicut est actus primus, ei attribuiamus, etiam virtualiter.

- 26 Sic ergo in voluntate & volitione, in potentia, & actu eius quæritur aliquas formalitates, seu habitudines sub quibus explicare, & distinguere eas possumus, non sub formalitate actus primi, & secundi, quia formalitas actus primi repugnat conceptui actus puri, sed sub aliis formalitatibus, quæ illi non repugnant, ut est habitudo principij operantis, & operationis egredientis: has enim ex parte nostri modi concipiendi non possumus præscindere & aliàs in personis diuinis inueniuntur ut dicimus: tamen sunt habitudines, sub quibus diuina apprehendimus, non quod in Deo sint, sed quod sub illo modo à nobis intelliguntur; sicut etiam dicimus in Deo dari essentiam, & existentiam, non quidem concipiendo illa sicut distincta, ita quod essentia concipiatur ut actuabilis ab existentia, sed concipitur essentia sub conceptu substantiæ, & quidditatis diuinæ, & existentia ut exercitium essendi extra nihil, licet eadem actualitas sint: sic concipitur habitudo potentiæ ut principij, seu rei operantis, & ut fundamentum operationis, & operatio sub habitudine exercitij exeuntis ab operante, licet talis habitudo non sit in Deo, licet non habitudine actus primi, & secundi, qui destruant conceptum actus puri, habitudo autem principij, & principati, non, cum hæc inueniantur in personis diuinis. Et hoc est concipere aliqua ut distincta ex modo significandi, seu cognoscendi, non ex parte rei cognita. Et hoc pacto fatetur D. Thom. dari diuersos conceptus potentiæ, & actionis, voluntatis, & actus secundi secundum modum significandi, in locis supra allegatis ex 2. contra Gent. & ex qu. 41. inius 1. p. Et idem docet de omnipotentia in qu. 25. art. 1. ad 3.

Tertia propositio D. Thomæ.

- Denique 3. propositio ex ipso D. Thom. manifesta est, qui eodem modo negat potentiam, seu actum primum respectu voluntatis ad velle, & respectu intellectus ad intelligere in Deo in qu. 41. art. 1. Et repugnantia est eadem, quia actus primus repugnat conceptui actus puri, quæ repugnantia eodem modo currit tam in voluntate, quam in intellectu. Quomodo autem respectu voluntatis saluetur ratio naturæ antecederet constitutæ per ipsum intelligere, quod nostro modo intelligendi præcedit velle, sine hoc quod detur vlla ratio actus primi ad volendum, sed se habeat ut actus secundus in vna linea, scil. intelligibile, ad alium actum secundum in alia linea, scil. volendi, quod totum capitur sub conceptu actus puri, statim dicemus soluendo argumenta.

Respondetur fundamentis oppositis.

- 27 Fundamenta primæ sententiæ iuant nostram, idè non oportet soluere. Ad si fundamentum 2. sententiæ negatur anteced. Ad 1. probationem dicitur quod conceptus naturæ quando constituitur per actum secundum, & vltimum in vna linea, scil. in linea intelligibili, non repugnat quod nostro modo intelligendi se habeat ut radix alterius operationis in alia linea, scil. in linea volendi, sine hoc

quod sit in actu primo respectu illius. Repugnat autem quod intra eandem lineam alicuius perfectionis, quæ est actus purus, possit distinguui conceptus actus primi, & secundi, quia esset in illo genere destruere rationem actus puri, ut dictum est. Itaque non pertinet ad rationem naturæ, etiam si concipiatur ut radix alicuius proprietatis, vel operationis, habere se per modum actus primi, etiam radicalis. Et ratio est quia natura, & proprietates, seu operatio habent se ut perfectiones in diuerso genere, & linea, siquidem vnum consideratur ad modum substantiæ, aliud ad modum accidentis, vnum in genere entitativo, aliud in genere operatiuo, vnum in genere intelligibili, aliud in genere volitiui, aut si de aliis, quæ diuersas lineas, & diuersa genera perfectionum sub istis considerationibus inducunt. Vnde bene stat quod vnum quodque intra suam lineam sit perfectum perfectione vltima, & requisita in ratione actus puri, sicut in linea intellectiua ipsum intelligere Dei est vltimatè perfectum, & actus summus in illo genere. Quod verò semel in suo genere, & linea se habet ut actus vltimus, & purus formaliter, licet consideretur ut ratio, seu radix alterius perfectionis in alio genere, & linea, non dicitur actus primus respectu illius, sed solum habere connexionem, & ordinem formaliter cum illa alia perfectione, non autem tendere ad illam, ut perfectibile ad perfectionem, & tanquam ad aliquid quod sibi deest ut perficiatur, quod tamen est de ratione actus primi, qui consideratur respectu actus secundi, ut perfectibile ad perfectionem, ut minor perfectio, & prima, ad summam, & vltimam, quod repugnat Deo. Non autem repugnat quod sint plures perfectiones (plures dicimus secundum formales conceptus: identicè enim, & in re omnia sunt vnum) & quod omnes illæ in summo, & tamen quia connexionem habent formaliter, dicatur vna consequi ad aliam ex vi formalis conceptus, non sicut sequitur perfectio ad perfectibile actus secundus ad primum, sed sicut sequitur perfectio ad perfectionem nostro modo concipiendi, imò in reatiuis realiter sequitur & procedit persona ad personam, & vtraque est in actu puro, non in actu primo respectu alterius?

29 Quod si in istis: Nam conceptui naturæ deesse proprietatem, aut deesse operationem, est deesse aliquam perfectionem illi debitam: ergo si concipitur sine illa, & ut principium illius in quantum natura, concipitur in actu primo, & ut perfectibile ad suam perfectionem. Respon. quod deesse illi in re, & identicè quod est deesse priuatiuè talè proprietatem, esset imperfectio, deesse autem illi formaliter quod non est deesse priuatiuè, sed non exprimi negatiuè in illo conceptu, non est imperfectio, quia non pertinet illa perfectio ad suum conceptum formalem intra suam lineam, & genus, sed extra illam est; & sic intra lineam naturæ in actu vltimo est: petit autem aliam perfectionem alterius lineæ, non per modum perfectibilis ab illa in suo genere, & linea, sed ut perfectio integra, & summa in suo genere habens connexionem cum alia, sicut perfectio cum perfectione, non ut perfectibile cum perfectione: Hoc enim modo etiam attributa distinguimus formando diuersos conceptus, quorum quilibet repræsentat suam perfectionem in illo genere & linea formali summam, & non repræsentat aliam alterius attributi, tanquam pertinentem ad formalitatem istus, licet habeat cum illo connexionem, sicut perfectio cum perfectione, non sicut perfectibile cum perfectione, actus autem primus semper se habet ut perfectibile. Cum autem comparatur perfectio cum perfectione, licet repræsentando

rando vnam non repræsentetur alia, sed videatur illi deesse, non tamen se habet ut actus primus, quia non comparatur tanquam perfectibile ad perfectionem, sed ut perfectio ad perfectionem, & vtraque in summo, & in actu puro. Pertinet tamen omnia attributa, & omnes istæ perfectiones identificari in re entitatiuè, & identicè propter infinitatem in genere entis, & sic quod vna non desit in re alteri, si enim sic deesset, priuatiuè deesset.

- 30 Ad 2. prob. Resp. ex dictis, quod actus notionales possunt dupliciter considerari, vel entitatiuè, & ut sunt idem cum actibus immanentibus essentialibus ut velle, intelligere ut infra disputat. 13. ostendimus: & hoc modo etiam non datur potentia, & actus primus ad illos. Alio modo possunt considerari relatiuè, id est ut tangunt ipsos terminos personales procedentes. Et hoc modo sicut datur potentia ad terminum procedentem, sic ad actum notionalem ut tangit talem terminum, quod est sumere illum actum ut notionalem formalitè, non tamen ad actualitatem, & entitatem illius actus secundum se ut præcisè dicitur actum secundum essentialè, & immanentem. Quare nos simpliciter fatemur dari potentiam, & principium notionale in Deo ad actus notionales, sicut ad personas, sed in sensu valde formali, ad actus notionales ut tales, id est, ut tangentes personas procedente, & sub hac præcisè ratione, nõ ad ipsos, ut sunt idè quod essentialis actus in se.

- 31 Ad 3. prob. eodem modo Resp. quod ad istam actionem omnipotentiam, ut tangit terminum factum, datur principium & potentia, sicut ad ipsum terminum. Ad ipsam vero actionem in sua entitate, & actualitate ut præcisè actus secundus est, non datur potentia, nisi secundum modum intelligendi, & significandi; non ex parte rei conceptæ, ut explicatū est, & hoc est quod dicit D. Tho. loco cit. in argumento.

- 32 Ad 4. prob. dicitur quod in Deo datur ratio obiecti, & speciei, licet non distincta ab actu intelligendi, non tamen datur ratio potentiæ, seu principij ex parte rei significatæ, sed solum ex parte modi significandi, quia ratio obiecti, & speciei non consideratur ut aliquid perfectibile respectu ipsius intelligere, sed ut purè perficiens, & perfectio eius; quia est specificans ipsum, & terminans, seu mouens. Vnde non repugnat quod ipsam intelligere Dei sit obiectum, & actus, & species, quia totum perfectio est, & nihil super factibile concipitur. At verò actus primus, & potentia comparantur ad actum secundum, ut perfectio, non quomodocumque, sed vltimè perfectibilis & tendens ad vltimam perfectionem, & sub hac ratione repugnat actu summo & puro etiam virtualiter, & etiam ex parte modi; taliter quod illi attribuatur, & refundatur in rem conceptam non verò repugnat perfectio obiecti, quæ est purè perficiens ipsum, intelligere. Et sub hac ratione datur in Deo scilicet ut purè perficiens, seu specificans & determinans actum: hoc enim solum est de ratione obiecti & speciei. Quod verò sit intelligibilis in potentia, & non in actu, hoc non pertinet ad rationem obiecti, ut obiectum, sed ut imperfectum in linea intelligibili, & in potentia; & sic non est in Deo, nec illi attribuitur.

- 33 Ad authoritatem Iustini martyris; Resp. ibi non loqui de voluntate diuina in speciali, sed in genere de voluntate; & sic verum est quod sicut se habet potentia ad actum, ita voluntas ad velle: hoc enim sumit ibi pro maiori quomodo verò hoc in Deo inueniatur, an ex modo significandi tantum, an ex parte rei significatæ ut distinctis conceptibus ex parte

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

Dei correspondentes, ibi non explicat. Ut omittam non ita constare, an ea verba dicat Iustinus ex propria sententia, sed solum obiciendo contra quandam Græcorum responsonem antè datam difficultati, non resoluendo.

Ad ea, quæ obiecta sunt pro sententia Arrubalis, & pro virtuali potètia voluntatis, quæ sunt illa duo argumenta, quæ similiter in disp. 16. como præced. art. 2. ex eisdem authoribus retulimus ad probandum dari intellectualitatem in Deo in actu primo.

Ad hæc ergo Resp. sicut ibi respondimus. Ad primum enim ex parte motionis, quia scilicet in Deo obiectum ipsum mouet, & attrahit voluntatè, & non mouet ipsam volitionem iam habitam, sed voluntatem ut habeat volitionem, dicimus quod hoc argumentum proponit, & soluit S. Thom. q. 23. de verit. art. 1. ad 6. vbi sic dicit: Ad 6. dicendum, quod quando volitum est aliud à voluntate, volitum mouet voluntatem realiter, sed quando volitum est idem voluntati, tunc non mouet, nisi secundum modum significandi: & quantum ad hunc modum loquendi (secundum Comment. in Physic.) verificatur dictum Platonis, qui dicebat quod primum mouens mouet seipsum, in quantum scilicet intelligit. & vult seipsum. Idem de motu vitæ quo Deus mouet seipsum docet 1. p. q. 13. art. 3. ad 1. & 1. contr. gent. cap. 98. Intelligitur enim motus in Deo seu Deum mouere seipsum vel ab obiecto moueri voluntatem seclusis imperfectionibus, quia videlicet operatur à se, & voluntas eius determinatur à se, seu potius est sua determinatio, & sua volitio ex se, supposita cognitione obiecti. Itaque negamus obiectum in Deo mouere voluntatem ut eliciat actum, seu ut reducat se de actu primo ad secundum: sic enim obiectum non mouet, nec est causa volendi quia in Deo non datur volitio per elicientiam à potentia formaliter, & in re eliciente, dicitur autem moueri ab obiecto, & cognitionem esse causam volendi, ita ut hæc causalitas sit vera, Deus quia intelligit, amat, non è conuerso, non quia sit causa vel mouens ad eliciendum actum, sed quia vtrumque Deus habet in actu secundo, & in actu puro, scilicet obiectum esse actu intellectū, & obiectum esse actu volitum, & vna ratio ex suo formali conceptu est connexa, & subordinata alteri, & non è contra, licet identicè sint vnum, sicut etiam æternitas sequitur ad immutabilitatem, bonitas ad perfectionem, non è conuerso; sic ex obiecto intellecto sequitur actus amoris, & intelligere est ratio ipsius velle, sicut vnum attributum est ratio alterius, & natura est ratio attributorum. Et hoc modo verificatur, quod obiectum mouet voluntatem, quantum ad modum significandi, quatenus obiectum volitum est ratio & fundamentum volitionis, sicut vnum attributum est ratio alterius tanquam specificatum, & determinatum illius, & rationem finis habens respectu sui, quia totum hoc est vnus & idem actus purus, & secundus, non tanquam mouens ad elicientiam ipsius actus: nec enim actus ille egreditur, & procedit in re, sed est actus purus subsistens. Vel etiam dicitur mouere obiectum secundum modum significandi, & remotis imperfectionibus motus, quia habet in actu vltimo per seipsum, id quod in creaturis fit per motū obiecti ad elicientiam, & eggressionem actus, id sine elicientia & eggressionem fit per summam actualitatem, à seipso id habendo. Habere autem virtualiter rationem mouendi quod in creaturis est motus, & in Deo summa actualitas, non est inconueniens, quia hoc non est Deum in se esse virtuale actum primum, sed conuenire virtualiter actum primum, qui est in creaturis.

35 Ad 2. Resp. quod posse amare creaturas in Deo, & amare illas actu eodem modo, & æquè necessariū est ex parte actualitatis, & actus secundi in se, sed non quantum ad connotationem, & tactum extrinsecum obiecti: volitio enim Dei libera perfectionem, & entitatem habet in Deo necessariam, & ita voluntas diuina est se necessaria, non habens necessariam habitudinem ad obiectum secundarium, vt optimè ex D. Th. dicit Caiet. *hic art. 3. §. In responsione ad 5.* & nos amplius explicabimus *seg. art.* Vnde non sequitur, quod in voluntate diuina possit distingui actus primus, & secundus quoad intrinsecam perfectionem, sed solum vnus & idem actus secundus, seu actus purus cum connotatione ad aliqua volita, aut sine illa, & ex parte huius connotati recipit contingentiam, non ex parte intrinsecæ entitatis, & perfectionis actus secundi; quæ etiam ratione ad actum, vt tangit, seu connotat actum vel obiectum, diximus posse dari in Deo potentiam sine ratione actus primi, quia idem actus secundus est qui habet ad aliqua obiecta istam connotationem, & qui non habet. Vel 2. dicitur, quod velle creaturam, quod est prædicatum contingens, & posse velle eandem, quod est necessarium, est idem quod possibilitas volitionis, & volitio ipsa. Possibilitas autem seu potentia logica, & actualis volitio non distinguuntur in Deo, sicut actus primus & secundus, nec pertinet ad præsens de illis agere, quia solum tractamus de potentia physica & influxiua, an detur, non de possibilitate logica.

ARTICVLVS III.

An detur in Deo actus liber, & quæ difficultates circa illum versantur?

Nihil in fide, & naturali ratione apertius, & expeditius, quam Deum habere libertatem, nihil in Theologia intricatius, & occultius, quam modum libertatis eius declarare. Et idè vt certa in hac parte ab incertis separemus, prius tradenda sunt fundamenta fidei, & principia rationis naturalis; deinde difficultates enodandæ.

Libertas in Deo.

Igitur Deum liberè operari & velle circa obiecta creata, quæ ab ipso procedunt, indubitata fidei dogma est; licet aliquos hæreticos eam negasse, infra referemus tractando varias sententias circa liberum actum Dei. Et D. Thom. in fine *questione 25. artic. 5.* refert aliquos, suppresto nomine, dicentes Deum, agere ex necessitate naturæ. Dicitur enim ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Et Psalm. 93. *Deus volitionum liberè agit.* Sapient. 12. *Subest tibi cum volueris, posse.* Et 1. ad Corinth. 12. dicitur de Spiritu sancto. *Hæc omnia operatur vnus atque idem Spiritus, diuidens singulis prout vult.* Iai. 46. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet:* Constat autem quod consilium non est de necessariis: hæc enim consilio & arbitrio non reguntur, sed solum de liberis. Idem deducitur ex supremo dominio Dei, & potestate qua facit quicquid vult. Vnde dicitur Pl. 134. *Omnia quacumque*

voluit Dominus fecit. Iudith. 9. *Tu fecisti priora, & illa post illa cogitasti, & hoc factum est quod ipse voluisti.* Et Matth. 10. *Annon licet mihi, quod volo facere? volo autem & huic nouissimo dare sicut & tibi.* Denique ex misericordia diuina, est nostrarum precum exauditione, & varia immutatione rerum iuxta causarum merita diuersa, manifestè comprobatur libertas in Deo: nam si ex necessitate ageret, neque misereri posset, neque precibus moueri, aut rerum status mutare, quia vt determinatus ad vnum ageret: Constat autem misericordiam suam Deum liberè præstare cui voluerit, Exod. 33. *Miserere cui volueris; & clemens ero in quem mihi placuerit.* Ierem. 18. *Si penitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum aduersus eam, agam & ego penitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei, &c.* Quæ omnia non possunt stare, si Deus ageret ex necessitate natura: nam in his quæ necessariè fiunt, non est misericordia iuxta placitum, & in vanum funduntur orationes, vbi non est mutatio sententiæ, &c.

Naturalis ratio sufficientia etiam principia habet ad id demonstrandum, tum ex effectibus à posteriori, tum à priori.

A posteriori quidem, quia in creaturis inuenitur libertas, & dominium in operando, vt experimur in nobis, & hoc est proprium intellectuales naturæ, tum quia in aliis naturis non inuenitur, tum quia hæc ex sua vniuersalissima indifferentia in iudicando, petit etiam hanc indifferentiam in volendo & operando: ergo talis modus operandi cum libertate & dominio est maior perfectio, quam modus operandi sine illo, quia operari sine dominio est proprium inferioris naturæ, & non intellectualis, ad quam pertinet potius subici & agi, quam regere & agere, operari autem cum dominio est proprium superioris, & intellectualis naturæ: vnde & de homine dictum est in eius formatione; *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, ut præstet.* Cum ergo Deus sit suprema natura inter omnes, non potest ei conuenire modus operandi inferioris & subiectæ naturæ, sed modus operandi cum dominio, quod est proprium naturæ superioris: cui autem conuenit dominium, conuenit & libertas, quia liberum est quod habet dominium sui actus, & potest agere, vel non agere: Ergo hic modus operandi maxime conuenit Deo, qui est naturæ intellectualis purissimæ & supremæ respectu omnium, & maxime dominantis, quia omnia ei obediunt, etiam quæ liberè operantur.

A priori autem ratio sumitur ex eo, quia Deus 3 atur cum cognitione finis vniuersalissima & altissima, siquidem ipse est finis vltimus, & a dirigit in fines suos, cum sit supremus omniprovisor, & auctor, primum principium: Ergo ea quæ vult ordinata ad finem, non potest necessariè velle, nisi in quantum dicunt necessariam habitudinem ad finem, quia videlicet sine ipsis finis esse vel haberi non potest: cum enim ea quæ sunt ad finem amentur propter finem & ratione finis, si sine ipsis finis haberi vel stare potest, nõ obligant ex sua bonitate vt amentur, quia non deliguntur nisi ex subordinatione ad finem, in tali autem subordinatione non habent necessariam habitudinem ad finem, sed sine illis esse potest: ergo in vitalis subordinationis non amantur necessariè, & tamen amari possunt, non quidem vt necessaria ad finem, sed ex abundantia ad illum: ergo liberè, quia

quia sine necessitate, & coactione. Cum ergo omnes res create ita comparentur ad ipsam diuinam bonitatem, quæ est finis supremus, quod sine ipsis haberi potest & stare illa bonitas, cum sit omnino independens à creatoris, non amantur secundum necessariam habitudinem ad ipsam: ergo ex vi illius non necessariè amantur. Deus autem non amat aliquid, nisi ex fine, & propter finem, qui est sua bonitas, aliàs non ordinatè nec perfectè amaret, si non ex fine amaret: Ergo respectu eorum quæ sunt ad talem finem non habet necessarium amorem, sed liberum, licet respectu suæ bonitatis necessarium amorem habeat, quia est summum bonum, & obiectum proprium, & per se diuinæ voluntatis, in quod necessariam & per se habitudinem dicit, si nõ non habitudinem propriè, sed identificationem, atque adeo necessariè est amor illius.

Difficultates circa liberum actum Dei.

4 Veritatem hanc sic fide & naturali ratione stabilitam, mirum quam acres virgeant & impugnent difficultates vix humanis discursibus extricabiles. Præcipua difficultatum capita ad tria reducuntur, quæ tria prædicata cum libertate impossibilia videntur inducere. Primum est ex parte indifferentiæ, quæ cum libertate diuina non videtur posse stare, & sine illa non datur libertas: eo quod potentia, seu voluntas significata per modum principij non potest actum habere vel non habere quoad entitatem actus: sic enim posset carere aliquo actu positio, qui est perfectio diuina: modo enim non habet volitionem saluandi Iudam, quam posset habere. Voluntas autem seu volitio significata per modum actus, non potest habere indifferentiam penes elici, vel non elici à potentia, quia non est actus egrediens à potentia, sicut in nobis, sed Deus seipso est actus secundus & purus. In attingendo autem vel non attingendo, non est indifferentia in actu semel egresso à potentia.

Secundum est immutabilitas, quæ omnino conuenit Deo & actui eius, libertati autem, quæ ad vtrumque vertibilis est, non videtur posse conuenire, vel si conuenit immutabilitas, in entitate actus, sed mutabilitas in respectu rationis erga obiecta, non apparet, cur modo in tempore non possit de nouo Deus velle, quod ante non volebat, cum ad hoc nulla mutatio realis requiratur, sed solum mutatio respectus rationis.

Tertium, est ex parte motiui à quo debet liberum arbitrium determinari hoc ipso quod liberum est; non apparet autem à quo determinetur libertas voluntatis in Deo, & cur magis inclinetur in hanc partem quam in illam, cum ex parte voluntatis non detur potentialitas vt determinetur, ex parte verò intellectus non possint proponi alia motiua ad volendum hunc mundum vel nolendum, quam quæ propostæ sunt, cum omnia Deus comprehendat, & tamen certum est quod si Deus noller mundum producere, non illi defuisset motiuum præponderans isti quod tunc habuit. Vnde ergo magis moueri potest ad vnum, quam ad aliud, cum omnia motiua siue ad volendum siue ad nolendum æquè illi sint propostæ: & quodcumque sequeretur, esset conuenientius.

Varie sententiæ.

5 Suppono, omnes qui catholicè, & sano modo de diuina libertate sentiunt intellexisse in Deo non Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma. Tom. 2.

esse ponendam libertatem, sicut in nobis penes multiplicationem actuum egredientium à voluntate, vel retentorum, ne egrediantur: in hoc enim libertas nostra consistit, in emittendo scil. vel retinendo actum. Non sic diuina libertas: est enim actus purus, actus vltimus volitionis, est actus vnicus, plulificari, & diuidi repugnat, non minus quam ipsam absolutam Dei essentiam. Vnde oportet explicare diuinam libertatem, non penes retinere vel emittere actum è potentia voluntatis, sed in vno & eodem actu penes attingentiam, & connotationem circa obiectum creatum, & penes indifferentiam actiuam subiicientem sibi obiectum vel relinquente, non penes passiuam recipiendi seu habendi ab obiecto perfectionem actus, vel non habendi; quo tamen actu posito, non est in potestate actus attingere, vel non attingere obiectum. Et quia aliqui hæretici non potuerunt eleuare mentem ad cognoscendum alium modum libertatis, quam qui est in nobis penes egressionem, vel retentionem actus; ideo fortassis vel negauerunt in Deo veram libertatem vt Vicleph, Abailardus, Bucerus Caluinus apud Bellarminum *lib. 3. de gratia & libero arbitrio c. 15. & 16. tomo. 3.* vel poluerunt actum liberum esse accidens in Deo quod illi adesse, & abesse potest; vt quidam Vorstius Caluinista apud Becanum *c. 11. de voluntate q. 4.* quo nihil horribilius in Theologia dici potest. Sed tamen libertatem indifferentiæ actiuæ in actu penes potestatem attingendi vel relinquendi obiectum esse magis intrinsecam & perfectiorem nostrâ, inferius expendemus.

Nec potest aliquis imaginari quod in Deo 6 libertas sit in iudicio, à quo tanquam à principio & ratione præcedente voluntatem intelligatur oriri libera volitio; & sic penes egressionem vel retentionem ab aliquo principio; licet virtuali modi intelligenda sit libertas in Deo. Non, inquam, hoc potest fingi; tum quia difficultatem non euacuat, cum restet explicandum, an liber actus volitionis, qui modo est in Deo circa Petrum, licet egrediatur à iudicio diuino, sit idem cum actu nolitionis, qui posset esse circa idem obiectum an diuersus: idè currunt difficultates statim afferendæ, quomodo constituitur & distinguitur idè actus realiter in ratione volitionis, aut nolitionis, &c. Si diuersus, ergo aliquis actus diuinus deest modo Deo, qui posset ei conuenire scil. nolitio Petri. Tum quia vis libertatis formaliter est in ipsa voluntate, non in iudicio antecedenti: hoc enim principium libertatis esse potest non ipsa formalis libertas; alias ante voluntatis consensum posset in nobis esse meritum, vel peccatum: esset enim perfectum & formale liberum; quod tamen dici nullo modo potest; & sic D. Thom. ostendit liberum arbitrium, licet requirat iudicium indifferens antecedenter, formaliter tamen consistere in ipsa voluntate ad quam pertinet eligere & optare vt docet 1. p. q. 83. art. 4. Et Scriptura per voluntatis actus explicat libertatem Dei, vt Rom. 9. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, & 1. Corinth. 12. diuidens singulos prout vult; Sapient. 12. subest tibi cum volueris, possi; Iacobi 4. si Dominus voluerit, &c.*

Dux principales sententiæ.

His suppositis, vt ordine aliquo tot & tam varias 7 in hac parte sententiæ possimus discernere, aduertendum est duas fuisse quasi extremas sententiæ aut ordines sentiendi in hac parte, ex quibus quasi è fontibus seu capitibus cæteræ dimanant.

Prima affirmat Deum liberè velle vel nolle per se determinatam determinationem, qua formaliter se determinat ad volendum potius, quam nolendum.

Secunda, quod per aliquid extrinsecum, & meam aliquam connotationem alicuius extra se, ita quod Deus dicitur voluntariè producere, & velle producere res, quia in sua potestate habet eas producere, & non producere; non tamen quia per velle intrinsecum determinatur eius voluntas indifferens ad producendum, vel non producendum. Hanc secundam sententiã docuit Aureolus in 1. dist. 45. q. 1. quem refert Capt. ibidem q. unica art. 2. in argumentis contra secundam partem 1. conclusionis. Primam plures sequuntur Authores, sed eam in extremo sensu contra Aureolum aliqui sic acceperunt, ut dicerent non solum Deum per aliquid sibi intrinsecum determinari in sua indifferencia libera, sed quod hæc determinatio seu extensio, aut terminatio ad obiectum est aliqua realis perfectio in Deo superaddita actui necessario, quam vocant perfectionem liberam seu voluntariam, quæ est perfectio secundum quid, & ita non est inconueniens quod aliqua talis perfectio desit Deo, v. g. determinatio ad nolendū producere hunc mundum, quam modo Deus non habet. Ita attribuitur Caiet. hic q. 19. art. 2. & 3. De cuius tamen sensu seq. art. dicitur.

8 Cum autem perfectionem aliquam realem ponere, quæ creata non sit, sed diuina, & tamen talis conditionis, quæ possit, vel potuerit non esse in Deo, horribile illud inconueniens afferat, quod aliquid quod diuinum est possit non esse; sicut modò de facto non est in Deo nolitio creandi mundum, quæ tamen potuit conuenire Deo; vnde etiam sequitur quod illa perfectio distinguatur ab entitate & perfectione necessaria, quæ Deo deesse non potest: hæc autem potest non esse in illo; nec refert illam vocari perfectionem secundum quid, quia si diuina est, & non creata, neque potest pati illa incommoda deficiendi à Deo, & distinctionem habendi à perfectione, seu actu necessario, nec dici potest perfectio secundum quid, quæ in se diuina est, & increata est: cum hoc inquam inconueniens sequatur, conati sunt aliqui diuersis viis hanc sententiam temperare.

Moderationes primæ sententiæ.

9 Prima moderatio est quod illa determinatio libera Dei est quidem realis perfectio superaddita actui necessario, sed indistincta ab illo, sicut filiatio vel paternitas addunt ad essentiam diuinam aliquid relatiuum reale; non tamen distinctum ab absoluto quod est essentia. Et quidam addunt seu explicant quod est quedam realis extensio Dei erga obiecta, quæ potest deficere Deo, & de facto modo deest alium mundum: sed si deficit Deo, nulla perfectio deest, quia illa extensio perfectio non est. Ita Fonseca lib. 7. metaph. cap. 8. quest. 5. sect. 4. & Salas 1. 2. quest. 6. tract. 3. disp. 1. sect. 8. §. 7. & 8. Sed neutri euacuant inconueniens. Non primi; restat enim integra difficultas, quia illud reale sic indistinctum potuit non esse in Deo, si ipse non veller creare mundum, sicut de facto nunc deest nolitio creandi, quæ tamen etiam aliquid reale & increatum est, licet indistinctum à necessario, & tanto magis reale quanto magis indistinctum à realitate Dei: Dicere autem quod aliquid in se realiter & simpliciter diuinum potuit non esse, aut de facto non esse, est intolerabile absurdum. Et ex hoc sequitur secundum, quod non potest intelligi hoc superadditum sine aliqua distinctione; quia potest separari

& abesse, sicut de facto nunc deest in Deo nolitio creandi mundum; ergo distinguitur, quia bene sequitur: Est separatio; ergo & distinctio, licet è contra non semper valeat. Est distinctio; ergo separatio à parte rei. Filiatio autem, & paternitas non distinguntur ab absoluto, non possunt tamen illi deesse, sed semper in illo sunt. Non secundum, quia illa, extensio si realis est, siue sit perfectio, siue non, aut est realitas creata, aut increata: Si creata, non potest esse interna Deo, nec constituere liberum increatum in esse liberi; Si increata, ergo deesse non potest, aliàs posset deficere, & non esse id quod increatum est.

Hinc ergo secunda moderatio illius sententiæ facta est, & dixerunt aliqui actum liberum esse quidem intrinsecè in Deo, & realem entitatem indistinctam ab actu necessario, ita quod licet actus ipse sit liber, eius tamen entitas, & perfectio libera non sit. Sed tamen dicunt distinctionem eius à necessario, vel distinctionem volitionis à nolitione sumi penes respectum rationis erga obiecta creata, quæ solum sunt liberè volita. Et hunc respectum addere supra actum necessarium, aut volitionis ad nolitionem, eo quod erga obiecta creata Deus non potest fundare relationem realem. Et sicut idem distinguuntur in Deo penes diuersos respectus rationis, licet in se idea realis entitas sit, ita volitio & nolitio inter se, & ab actu necessario distinguuntur penes diuersos respectus rationis; in se tamen intrinseca & realis entitas sunt, indistincta, & vna. Hæc sententia sic in genere videtur communis aristoteli Thomistis, quia sic videtur insinuari à D. Thom. nam quod actus liber in Deo indistinctus sit à necessario, & ex parte subiecti necessitatem habeat. D. Th. tamquam extra controuersiam supponit, dicit enim (q. 23. de verit. art. 4.) quod diuinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis, & actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse æternam. Vnde hoc in questione non ponitur, sed verum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum, quæ comparatio intelligitur, cum dicimus Deum velle hoc vel illud. Vbi vtrumque videtur, affirmare, & quod actus ille in sua perfectione seu entitate necessarius & realis est in Deo, & quod habitudo ad volita est comparatio, quæ intelligitur ad illa, quod solum aliquid rationis est. Et generaliter has relationes Dei ad creaturas esse rationis, probat S. Th. 1. p. q. 13. art. 7. licet respectus qui consequuntur actionem volendi, & amandi ab æterno dicantur de Deo, ut ibidem dicit ad 3. & q. 14. art. 15. ad 1. & q. 15. art. 2. ad 4. Habitudinem autem istam volitionis diuinæ ad creata volita, vocat D. Thom. habitudinem non necessariam in hac quest. 19. art. 3. ad 5. & q. 13. de verit. art. 4. ad 2. & 4. & 1. contra gent. cap. 82. non propter defectum volitionis in se, sed propter inadæquationem voliti ad ipsam volitionem, quia excedit eminentia sua vtrumque volitum, ut dicit cit loco contra gent. Vnde communiter Thomistæ hanc viam sequuntur, Capt. in 1. dist. 45. quest. 1. art. 2. ad argumenta contra 1. & 2. conclus. Ferrar. 1. contra gent. cap. 75. & 76. Syluester in constato 1. part. quest. 19. art. 2. Bañez in hac 1. p. q. 19. a. 2. Zumel ibi dub. 1. Gonzalez disp. 53. Nazarius q. 19. art. 2. controu. unica, Nauarrete tomo 2. controu. 4. §. 6. Carmelitani Salmanticenses tract. de volunt. disp. 7. & communiter alij. Imò & Scoto, eiusque scholæ attribuitur à P. Suarez disp. 30. met. sect. 9. num. 30. citatque ipsum in 1. dist. 38. vbi sentit indifferenciam libertatis diuinæ non esse ad diuersos actus; sed ad diuersa obiecta, ad quæ non terminatur reali respectu.

I O

Et

Et idem sequitur P. Suarez cit. loco met. præsertim n. 37. & sequentibus, & alij multi quos latè citat & sequitur P. Alarcon tract. 3. de volunt. d. 4. cap. 8. n. 4.

11 Cæterum hoc quod ita dicitur quasi in communi & in genere, nempe libertatem Dei importare intrinsecum velle cum connotatione & terminatione ad obiectum volitum, quæ est respectus rationis, vtgetur illa vulgari difficultate, quomodo ille respectus rationis se habeat ad libertatem diuinam, vt ille actus determinetur & constitutur in ratione liberi, talis, volitionis, aut nolitionis; siquidem respectus iste rationis vel sumitur formaliter, vt est quid fictum per intellectum nostrum, vel fundamentaliter ante considerationem nostri intellectus, prout ex parte rei præberetur sibi fundamentum. Primo modo non potest pertinere ad actum liberum constituendum in esse liberi, vel distinguendum à necessario, vel ad distinguendum volitionem & nolitionem inter se: nam hoc modo est solum quid fictum per intellectum, & in re nihil, & sic ratio libera in ratione liberi, & vt est quid distinctum à necessario esset fictio in Deo, & sic Deus non verè, & in re esset liber, sed fictè, in re autem solum veller necessariò, nec id haberet ante operationem nostri intellectus, quod totum mera absurditas est. Secundo modo reproducitur difficultas supra posita, non euacuat: illud enim fundamentum, est aliquid reale: (nam si esset fictum, rediret argumentum de ente rationis constituen- te liberum in esse liberi) & sic cum actus liber vt liber possit non denominare Deum, quia posset non velle istas creaturas; ergo aliquid reale potest deesse Deo, aut si non potest; ergo habet modò nolle mundum, sicut & velle quantum ad denominationem, quod implicat, vel si non habet, & hæc nolitio quantum ad denominationem & distinctionem à necessario est aliquid reale, deest aliquid reale in Deo, quod vtique est aliquid diuinum: intra Deum enim nihil est creatum. Quod si dicatur illum respectus rationis non pertinere ad constitutum liberi vt liberi, sed consequi ad illud: ergo ille respectus rationis quando aduenit, & afficit Deum, iam supponit liberum constitutum in esse liberi vt distinguitur à necessario, & volitionem vt distinguitur à nolitione; & instauratur argumentum, quia illud, prout sic, est aliquid reale, & prout sic, potest deesse Deo, quia liberè vult, & poterat non velle etiam antecedenter ad respectum rationis.

Propter hoc diuisi sunt Authores qui respectum rationis requirunt ad realem actum liberum, & resultant duæ sententiæ seu moderationes circa respectum ipsum rationis, duæ circa ipsum intrinsecum velle.

12 Circa respectum rationis quidam dixerunt pertinere ad ipsum constitutum liberi in esse liberi. Insinuat id aliqui antiquiores Thomistæ loquentes de hoc respectu rationis in actu libero, sicut de respectibus idealibus in distinctione idearum. Et videri potest Mag. Bañez vbi supra. Alij sentiunt solum se habere istum respectum rationis concomitantem, vel consecutiue ad determinationem liberam in Deo quasi connotatio quedam & terminatio ad obiectum creatum; sed tamen ad denominationem liberi in Deo necessariò talis connotatio requiritur, aut consequitur. De quo videri potest M. Gonzalez disp. 53. a. 1. sect. 1. & eam attribuerat M. Zumel, & P. Suarez Capreolo, Greg. & alij. Videri etiam possunt Salmanticenses Carmelitani, vbi supra cit. tract. 4. disp. 7. dub. 7. & Nazarius controuersia unica super Ionn. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.

12. Et communis Thomistæ huius temporis: Et eam tadem sequitur P. Suarez vbi supra n. 47. & 48. Circa ipsum autem velle intrinsecum & reale, P. Suarez existimauit hunc actum liberum in Deo esse ipsummet actum necessarium, qui in Deo est; quoad totam suam actualitatem, & perfectionem ex parte subiecti, sed non necessariò præberet, aut explicat suum adæquatū effectum in ordine ad omnia obiecta, sed in manu eius est velle aut non velle obiecta. Hoc autem non potest inueniri in formis creatis informantibus subiectum, vt videlicet sint in subiecto, & non præbeat totum suum formalem effectum, inueniri tamen in Deo qui est actus purissimus non informans aliquid subiectum, & ita eminentiori modo se habet illa forma, quod constituit Deum volentem, & non constituit necessariò attingentem omnia obiecta, ad quæ talis actus potest se extendere. Ita docet loco supra cit. ex met. sect. 9. num. 37. Vnde in constitutione actus liberi non recurrit ad respectum rationis, licet illum admittat vt consecutum, n. 47. & 48. sed ad ipsum intrinsecum velle, quod ex eminentia sua, quatenus non est forma informans, non obligatur dare aut explicare totum suum effectum formale in ordine ad obiecta, licet quando se explicat, solum terminari & tangere obiecta respectu rationis, non neget Suarez. Sed quia premitur illa difficultate hic modus dicendi, quomodo realis denominatio liberi proneniat à forma necessaria, ita quod possit deesse illa denominatio, & tamen formans denominans realis sit, & necessariò existens in Deo. Recurrit P. Suarez n. 46. ad determinationem illius formæ erga obiectum, & dicit quod illa forma volitionis necessaria est quoad esse; & sic dat effectum formalem, seu denominationem necessariã in entitate, sed non necessariã, sed liberam quoad terminationem. Sed hoc premitur eadem vi & difficultate, quia illa terminatio vt libera vel est realis & intrinseca Deo, vel extrinseca & rationis. Si realis; ergo aliquid reale intrinsecum potest deesse Deo, & inciditur in opinionem Caiet. vel Fonseca. Si extrinseca, inciditur in opinionem Aureoli. Si rationis, inciditur in opinionem supra relatam de constitutione liberi per aliquid rationis, cum tamen liberum, vt liberum, sit aliquid reale, vt pote realem effectum habens in creaturis.

Alij posuerunt intrinsecum velle liberum in Deo cum eadem contingentia & distinctione aut pluralitate actuum quam habet in nobis, non tamen formaliter, sed virtualiter. Introducta est non pridem ab aliquibus hæc philosophi ad ratio in scholis, qua putant se magna & arcana mysteria Dei explicare per hanc virtualitatem, quia eminentissima illa diuinitatis forma virtualiter facit id, quod diuersæ formæ in nobis imperfecto modo; ibi autem simplicissima forma perfectissima. Et credo emanasse hunc modum explicandi ex eo, quod in distinguendis attributis diuinis frequenter contra aliquos ex schola Scotistarum dicimus non distingui formaliter actu à parte rei in Deo ante operationem intellectus, sed virtualiter, id est fundamentaliter, quia in Deo est fundamentum, vt intellectus noster distinguat attributa, quæ realiter sunt vnum quid simplicissimum. Cum ergo videant isti Authores dari in Deo realem distinctionem virtualè, non obstante simplicitate summa, inde deriuat discursum, vt quidquid fecis est in creaturis, & imperfecto modo apud nos ponitur, addito nomine virtualitatis, transferatur in Deum; & sic ponunt potentiam seu actum primum virtualem in Deo, contingentiam & variationem seu multiplicationem actus liberi

K 3 virtua

virtualem in Deo, diuersitatem virtuales in Deo, egressionem actus virtuales in Deo, & sexcenta alia, quod nihil aliud est dicere quam quod Deus æquivalenter, sed eminentiori modo est omnia ista, & exercet omnia ista; & vno verbo ponunt in Deo *perinde valere* eorum quæ in creaturis sunt (licet forensis curiæ verbum ad explicationem diuinorum transferre) vt quia ea quæ in creaturis facile intelligimus per pluralitatem & imperfectionem, in Deo autem difficillimè propter summam infinitatem, pacificè nobis persuadeamus ea intelligere per *perinde valere*, quia Deus æquivalenter est totum, id quod in creatura, seu perinde valet atque id quod in creatura ponimus. Et sic virtualiter realiter Deus discurret, Deus cõsiliatur, & inquitur, Deus habet nolitione; & volitionem actualem potentiam voluntatis, quia habet virtuales potentiam, seu actum primum, & consequenter virtualiter vult per volitionem distinctam à nolitione, & ab actu necessario, quia perinde valet, atque id quod nos per plures actus facimus.

15 Certè hic modus dicendi vel difficultatè hanc irridet & alias similes, quas in Theologia per hæc virtualitatem & *perinde valere* creaturarum vult soluere, aut nihil omnino tangit de his difficultatibus. Nam nullus vertit in dubium quin omnes perfectiones creaturæ sint in Deo eminenter & virtualiter, ac proinde Deus in se simplicissimus æquualet omnibus creaturis, sicut senarius æquualet ternario & superat, & aureus nimus pluribus æreis. Sed quid sit illud sit eminenter æquualet creaturis, & quomodo in Deo inueniatur formaliter, hoc inquirimus. Vnde S. Th. *in 1. q. 25. a. 1. ad 3.* dicit quod essentia diuina in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis: nec tamè per virtualitè illam & æquualet ad res creatas explicari solum possunt mysteria diuinitatis, præsertim attribuendo Deo per hæc virtualitè & æquualet non solum id quod perfectionis est in creaturis, sed etiam multa quæ imperfectionem in ea inuoluunt. Sed tamen quidquid sit de hoc, si prædicta sententia nihil aliud vult, quam quod ille actus volitionis, qui est vnicus, & actus purus se determinat ad volendum aut nolendum, & terminatur vel non terminatur ad obiectum facièdo per illum vnicum actum qui non egreditur à potentia, id quod in nobis sit per plures actus & per egressionem eorum à potentia, dicit rem verissimam, sed nihil explicat de difficultate præsentis, in qua indagamus quomodo in Deo formaliter sit ista libera terminatio & denominatio in Deo, & non solum quomodo continetur ea quæ libertatis sunt in creaturis. Nam modò Deus non solum virtualiter, sed formaliter vult Petro gloriam, & Iudæ poenam, cum Scriptura tam aperitè volitionem Deo tribuat, vt illam negare formaliter Deo, sicut & intelligentiam, omnino intolerabile sit. Posset etiam Deus non velle formaliter Petro gloriam, neque mundo huic dare esse; Licet ergo illud formaliter velle contineat virtualiter, & eminenter meum velle creatum, tamen per seipsum & per suum velle increatum Deus formaliter vult vnium, & non vult aliud, & posset non velle ab æterno hoc ipsi quod vult. Explica ergo mihi quid sit hoc formale velle increatum, & quomodo abesse potest à Deo, & omittit illam continentiam virtuales mei velle, quod nihil mihi explicat de difficultate, sed id dicit quod omnes debemus supponere, nempe velle diuinum continere eminenter velle creatum & nolle.

16 Et consit, quia Deus virtualiter continet &

æquualet omni velle & nolle creaturarum de facto propter suam infinitam eminentiam, & hoc conuenit illi necessariò, sicut & ipsa eminentia infinita: ergo conuenit antecedenter ad velle vel nolle liberum, vt liberè denominat; ita quod potest conuenire, vel non conuenire Deo; Si ergo in illa antecedentia ad liberam determinationem Deus æquualet, & virtualiter erat volens & nolens hoc obiectum, v. g. mundum esse, & produci, per quid determinata est illa virtualis contingentia, & continentia, vt magis denominaret Deum volentem de facto producere mundum, quam nolentem? Per virtuales continentiam non potuit, quia hanc præhabet Deus, & necessariò præhabet in sua infinita eminentia. Per formalem determinationem negant hi Auctores id fieri, aut si non negant, incidunt in difficultates, quas in aliis sententiis volunt vitare, & nihil de ipsa difficultate principali declarant. Ergo hoc, perinde valere, & virtualis contingentia, licet in hoc verum dicat quod Deus æquualet & virtualiter est volens & nolens vnico actu quod nos per plures habemus; difficultatem tamen non explicat in puncto quod querimus, quomodo, & per quid ex illa virtuali eminentia Deus determinetur vt formaliter sit & denominetur volens potius quam nolens cum virtualiter ex se sit vtrumque.

Ad istorum Auctorum sententiam reducitur 17 alia, quæ Recentioribus quibusdam attribuit, inter quos est P. Salazar *lib. de Conceptione Virg. cap. 24. sect. 3. a. num. 47.* qui ponunt determinationem liberam Dei, non in ipso actu secundo volendi, quem dicunt re vera esse de se volitione & nolitionem omnium obiectorum, sed in applicatione istius actus ad hoc potius obiectum volendum quam illud, quæ applicatio est quasi in actu primo. Quid autem sit ista applicatio id explicat ex eo quod aliqui ponunt in voluntate creata, quod se determinat ad volendum per quandam moralem & virtuales volitionem, seu quandam conatum, quo dicitur in actu primo se determinare ad volendum hoc potius quam illud, & velle quia vult, non quia vult actu quodam reflexo: sic enim esset abire in infinitum, sed actu quodam virtuali, quo se applicat & conatur ad hoc potius quam illud, & dicitur libertas causæ quasi applicata & determinata in actu primo: Hac ergo ratione dicunt Deum vti illo actu, qui est in se volitio & volitio obiecti, illumque applicare liberè, vt sit volitio determinatè respectu huius obiecti ex vi talis applicationis, quæ est volitio virtualis, & moralis, seu determinatio voluntatis, vt velit, vel nolit. Sed nec isti feliciori mente virtuales istam libertatem explicarunt: Nam præterquam quod rem certissimam nempe libertatem Dei, incertissima opinione explicant, videlicet illa applicatione & conatu in actu primo, qui si potest immediatè exire à potentia indifferenti, & non per aliam priorem applicationem determinata, ne detur processus in infinitum, cur non poterit etiam actus secundus sic exire sine illo intermedio conatu determinante? plane hoc, inquam, pro libertate diuina nihil conficit, quia illa applicatio, & determinatio in actu primo quantumcumque moralis, aut virtualis dicitur, vel est aliquid reale, vel rationis. Si rationis, non potest realem determinationem liberam constituere, & realiter determinatam reddere volitionem Dei, sed fictè. Si aliquid reale vel est ipsemet actus secundus, vel aliquid reale intrinsecum antecedens per modum actus primi, vel aliquid extrinsecum. Si ipsemet actus secundus, frustra laboratum est ponendo applicationem ad illum

illum in actu primo, sed recidit in alias sententias, earumque difficultates, quomodo scilicet iste actus secundus determinetur ad volitionem potius quam nolitionem. Si est reale intrinsecum, vt actus primus, ille potest abesse, cum liberè se applicet ad volendum, cum posset applicari ad oppositum: si enim necessariò applicaretur ad volendum, non posset nolle illud, & velle oppositum; & sic incidit in opinionem Caiet. Si est extrinsecum, cadit in opinionem Aureoli, quod non datur velle intrinsecum liberum in Deo; Ergo nihil applicatur per hanc opinionem.

Secunda principalis sententiæ moderationes.

18 In prima linea, seu ordine opinionum quæ de iudicatur ex Aureoli sensu pono opinionem Vasq. in hac 1. p. disp. 80. & aliam Artubalis, qui illum sequens moderari conatus est *hic disp. 54. c. 3.* & aliorum qui illos sequuntur, & in actu libero constituto vel applicando confugiunt ad denominationes extrinsecas, seu ad aliquid indifferens, non tam ex parte ipsius velle quod intelligitur vt actus immanens Dei, quam ex parte ipsius productionis vel effectus ad extra, penes quorum connotationem dicitur illud velle diuinum liberum & indifferens, determinari, vt sit potius volitio, quam nolitio. Et quidem P. Vasq. *disp. illa 80. c. 2.* quatuor dictis videtur suam sententiam ab soluere.

Primum est negatiuum: Volitio Dei libera non est perfectio intrinseca Dei, quæ liberè ei conuenire aut disconuenire possit: nec est nuda relatio & habitudo rationis ad creaturas, non est nuda essentia diuina, quæ necessariò inest Deo.

Secundum est positium: Voluntas libera est essentia diuina significata per modum actus eliciti, includit tamen habitudinem quandam ad res futuras, quæ liberè Deo conuenit, sicut res liberè sunt futuriæ.

Tertium dictum: Habitudo hæc confurgit tanquam ex fundamento ex rebus ipsis, quæ necessariæ non sunt, & sic etiam liberè Deo conuenit, non intrinsecè, sed extrinseca denominatione, ita tamen, quòd si res futuriæ non essent, libera voluntas in Deo non esset, quæ cum illo respectu rationis significatur. Sed quia vidit Vasq. difficultatem manere integram, quia res illæ liberè futuriæ, quæ hanc habitudinem fundant, supponunt liberam voluntatem Dei, siquidem ideo sunt liberè futuriæ, quia à libera voluntate Dei causantur, atque adeo si supponunt liberam Dei volitionem, ante talem habitudinem datur libera volitio in esse liberi. Per quid ergo constituitur pro illo tunc? Ad hoc soluendum addit Vasq.

Quartum dictum his formalibus verbis: *Nodus hic meæ sententiæ insolubilis est, vix enim vitare possumus circulum in reddèda ratione.* Addit hunc actum liberum non habentem necessariam connexionem cum obiectis, in Deo esse, quòd licet necessariò sit in Deo, liberè tamen comparatur cum creaturis. *Ceterum licet hoc modo assignemus libertatem in Deo comparatione facta cum obiectis & rebus creatis, tamen non assignamus sufficientem rationem ex parte Dei, cur tunc actu libero efficiat referatur ad hæc potius quam ad illas, siquidem idem omnino in se manens, poterat eas non velle, quas vult: Quare cum rem exactius enodare contendimus, difficultatem prædictam euadere non possumus.* Sic Vasq.

19 Ruentem sub tanta difficultatis telo ducem suum, ac prorsus oneri succumbentem, releuare conatus est fidus eius discipulus P. Alarcon *tr. 3.*

de voluntate disp. 4. cap. 9. & alitè infixum sibi vulnus mollioribus verbis linera contendit: Cum enim Vasq. à circulo euitando non se expedit, vnde omnino consequens est mentem eius in hoc fuisse, quod illa habitudo rationis ad constituendum actum liberum, & actus liber ad producendum creaturam liberè futuram, & fundandam talem habitudinem in eodè genere causæ se haberent: nã in diuerso genere non est quod sibi à circulo timeret, cum non sit vitiosus circulus in diuerso genere causæ, eo quod causæ ad inuicem sunt causæ, & sub diuersis formalitatibus potest aliquid esse prius & posterius, vt ex Aristotele & D. Th. explicuimus in *Logica circulari. Poster. q. 25.* tamen præfatus Author sic ipsum explicat, quod creatura fundans illam denominationem seu relationem rationis non pertinet ad constituendum decretum, cuius tota ratio intrinseca & diuina est intra Deum, sed pertinere ad decretum liberum tanquam terminum & obiectum talis decreti, nec potest intelligi sine creaturæ vt obiecto terminante extrinsecè eam volitionem. Et sicut relatio: nō est sine suo termino, neque potentia sine obiecto, & illo deficiente, deficit, ita volitio diuina non est sine obiecto volito. Et ita non est volitio libera in Deo per creaturam tanquam per rationem formalem, sed tanquam per terminum & obiectum extrinsecum, sine quo nullo modo esset in Deo volitio formalis creaturæ.

Vera doctrina; sed quæ vlcus expandit potius quam oppandit. Nonne conceptis verbis dicit Vasquez, fundamentum illius respectus sine quo essentia Dei non est volitio libera, esse ipsam creaturam liberè futuram; sic *supra* ex ipso retulimus. Quomodo ergo non fateatur hæc locutio, dicendo quod est terminus, & requiritur ad volitionem vt terminus? Quodnam ergo est fundamentum illius? Estne ipsa creatura eiusdem relationis Dei ad se fundamentum & terminus? Non est talis relatio volitionis, sed identitatis, quia est eiusdem ad seipsum; idem enim est fundamentum & terminus. Videris ergo quàm contrariè explicatur Vasq. vt cum ille dicat creaturæ se habere vt fundamentum relationis ad liberam volitionem requisitæ, hic dicat se habere vt terminum, & sic requiri ad decretum liberum. Ad hæc nonne doctrina huius Authoris fuit loquendo de possibilitate creaturarum quæ sunt terminus omnipotentis, quod etiam si tolleretur talis terminus, & creaturæ redderentur impossibiles, ahuc potentia Dei non deficeret, ideoque hac vnica ratione fundatur in sententia Vasq. ne videantur creaturæ in Deo exui visionis diuinæ essentia, vt *preced. tom. disp. 15. c. 18.* latè impugnauimus. Quomodo ergo nunc dicitur creaturam ita esse terminum, quod sine ipsa deficeret volitio libera? Si quidem nō minus est absoluta & independens à creatura terminante volitio libera Dei, quàm à possibili omnipotentia.

Colligamus ergo sic: Creaturæ, iuxta Vasq. se habent vt fundamentum illius respectus, qui omnino requiritur ad hoc vt substantia diuinæ volitionis libera dicatur: ergo est principium talis relationis, quia fundamentum ex parte principij se tenet non ex parte termini in relationibus; sed non se habent vt fundamentum creaturæ vt possibiles, quia sic non magis fundant liberam volitionem quam nolitione; ergo creaturæ vt futuræ ergo ante futuritionem non fundatur ille respectus rationis: ergo futuritio creaturarum non causatur ab essentia diuina habente illum respectum rationis: ergo ab essentia nuda, & à volitione non libera

libera, sed necessaria: ergo creaturae sunt futurae à Deo necessario & per volitionem necessitiam. Quod cum concedi non possit contradictorium erit verum: ergo causantur in ratione futuri à volitione libera: ergo libera volitio causat liberè fundamentum illius respectus, sine quo, & ante quem non est libera: ergo causat vt libera, & non libera, quod est profus admittere circulum vitiosum & contradictione plenum. Sed quid moramur? Ipse Vasq. in verbis supra relatu fatetur huc circulum vix posse evitari, & non posse satis facere hunc modum dicendi difficultati propositae: Ergo ex ipsa sua origine nata est sententia ex mente Vasq. falsitatis convicta, & insufficientiae vitio laborans. Ipse ergo eam expungit, qui defendit.

22 Propter hoc sententiam Aureoli aliter temperavit P. Arrubal hic disp. 54. c. 3. quem sequitur Torres opusc. de volunt. disp. 2. dub. 4. Erice hic disp. 16. c. 10. & alij, & dicunt ipsam indifferentiam liberæ volitionis, vt libera est, non attendi in ipso actu intrinseco volendi secundum se intrinsecè: sic enim necessariè est in Deo, nec per ordinem tantum ad effectus, vel ex habituine orta & fundata in effectibus ad extra, sed per habituinem ad ipsam causalitatem productivam effectuum, ita quod ipsa productio & causalitas rei ad extra, quæ de se est indifferens, & potens producere vel non producere, est id quo completur volitio diuina in ratione liberi, & per eam determinatur voluntas vt dicatur velle hunc effectum potius quàm nolle, quia producit hunc effectum potius quàm non producit. Et sic evitat circulum illum Vasq. non enim dicit, ideò Deum velle liberè res futuras quia illæ futurae sunt, & ideò esse futuras, quia liberè eas vult: sed ideò velle res futuras, quia vult illas producere: ideò autem producere quia vult, volitione, & productione formaliter non causaliter determinante. Addit Erice (quod solum videtur verba addere) quod sicut voluntas nostra est indifferens ad velle & nolle indifferentia in actu primò, ita actus diuinæ voluntatis, quæ est formaliter etiam volitio, indifferens est non ad volendum, vel nolendum, sed ad producendum, vel non producendum: libertas enim non requirit essentialiter quod sit à voluntate vt amabilia, sed vt indifferens, & sic si ipsa volitio est indifferens ad producere, libera est.

23 Cæterum hæc explicatio eadem infelicitate laborat qua præcedens, quia ista productio, qua dicit constitui determinatè actum liberum est executio diuinæ voluntatis & providentia: Vel ergo sumitur pro executione, & productione passivè sumpta, vt identificatur cum creatura extra Deum, & vt est aliquid temporale, scilicet ipsa creatio creaturæ, vel sumitur pro executione & productione actiua, vt est aliquid increatum & æterna actualitas Dei. Si primum est aliquid creatum vt pote extra Deum, & idem est iudicium de illo atque de effectibus Dei, in quibus Vasquez dicebat fundari respectum rationis requisitum ad volitionem liberam, vt liberam: quidquid enim extra Deum est, pro effectu & creatura reputari debet. Nec potest aliquid creatum pertinere ad constitutionem liberi vt liberi Dei, nisi tanquam terminus & obiectum eius: nam formaliter dicere quod constituit liberum increatum, non nisi insanissimè dicitur. Si dicatur secundum, eadem difficultas est, quomodo hoc increatum, quod est productio, sit liberum & indifferens erga obiecta, cum in se sit entitatis necessitæ, & quomodo hoc increatum quod est volitio, sit indifferens: Et sicut productio

increata libera dicitur, cur velle increatum, indifferens non erit? Et instauratur ibi argumentum sæpè factum, quia id quod addit seu importat productio in quantum increata, est aliquid intrinsecum quod potest abesse à Deo, & liberè illi inesse, & sic reciditur in sententiam Caiet. quod aliquid intrinsecum Dei possit non esse in Deo: vel importat aliquid extrinsecum etiam ipsi productioni, & ipsi Deo, & sic est aliquid creatum & effectus productionis, & sic reciditur in sententiam Vasq. quod ex aliquo creato, seu ex effectu Dei sumitur ipsum fundamentum relationis rationis, siue quo diuina volitio non est libera, & determinata.

Et præterea magnum inconueniens est, quod 24 cum voluntati essentialiter & primordialiter comperat ius libertatis, & ab ea habet executio eius quod sit libera, quia videlicet dirigitur & determinatur à libera voluntate, dicatur modo quod voluntas in suo intrinseco velle non sit libera & productio ad extra, quæ est executio huius voluntatis præbeat illi indifferentiam, & libertatis rationem seu determinationem. Vnde recurrit hic iterum vitiosus ille circulus quo rotatus est Vasq. scilicet quod productio ad extra, cum sit executio voluntatis, ideo est libera, quia liberæ voluntatis executio est, & à libera voluntate descendit: nam si à necessaria volitione descenderet, non esset in manu eius non exequi: necessario enim executio illa ex voluntate esset: ergo non posset à voluntate retineri, & si libera non esset. Ideò ergo libera est, quia liberæ voluntatis, & non necessitæ executio est. Ex alia autem parte dicunt hi Authores, quod volitio illa ideo libera est, quia productio, seu executio est libera, & ex eius indifferentia completur: ergo non evitant circulum Vasq. Ac denique sequitur Deum esse liberum, quia potest producere, & non producere, non quia potest velle, & non velle, quod totum Aureolus dicebat.

Denique volitio & decretum diuinum est causa & ratio productionis rerum ad extra, ita quod hæc causalitas est vera, quoniam voluit, fecit, sed non est causa faciendi volitio, vt necessaria aut indifferens ad agere & non agere: ergo vt determinata: ergo productio ipsa non determinat, liberè in ratione volendi, sed supponit liberam determinationem in esse volitio. Maior exprimitur à D. Thom. q. 23. de verit. art. 4. ad 15. *Voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum ad ipsum in quantum est volitum: secundum vero habet ad idem in quantum producendum in actu, & hic respectus præsupponit primum.* Et deinde negari hoc non potest salua Scriptura, vt cum dicitur Psalm. 17. *Saluum me fecit quoniam voluit me.* Iob. 1. *Sicut. Domino placuit, ita factum est.* Ionæ 1. *Tu Domine sicut voluisti, fecisti.* Psalm. 133. *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.* Iudith 9. *Hoc factum est, quod ipse voluisti.* Actorum 4. *Conuenerunt Herodes, & Pontius Pilatus facere, qua manus tua, & consilium tuum decreuerunt fieri.* Iam si vera est sententia horum Auctorum, quod productio formaliter determinat velle diuinum, vt sit liberè volens, determinatè potius quàm nolens: ergo ideò liberè vult, quia liberè producit, & facit, non è conuerso quia vult facit, & sic erit sensus, saluum me fecit quia voluit, id est, saluum me fecit, quoniam me fecit, quid insulsius? Sicut Dominus fecit, ita factum est: Tu domine sicut fecisti, fecisti. Omnia quaecumque fecit, Dominus fecit, &c. Hoc autem est totam Scripturam vertere, & ad impropriitates relegare, & non propriam volitionem Deo tribuere, sed metaphoram, id est productionem pro

pro volitione. Minor verò est constans, quia volitio Dei vt necessaria vel indifferens non magis est causa producendi quàm non producendi: ergo non est causa determinatè faciendi magis quàm non faciendi; & præsertim quia voluntas sub hac indifferentia non solum respicit volenda, sed etiam nolenda, non solum faciendâ, sed etiam non faciendâ, & sic omnia ad quæ se extendit volitio indifferens, sunt tam quæ facit, quàm quæ non facit, tam quæ vult quàm quæ non vult: indifferentia enim omnia ista complectitur: ergo falsa esset illa locutio omnia quaecumque voluit, Dominus fecit, si ly voluit sumitur indifferenter, & non determinatè pro velle, vt distinguitur à nolle. Patet consequens, nam ly voluit indifferenter sumptum complectitur tam volenda quàm nolenda: ergo sensus esset, Omnia volita & nolita, fecit. Quid absurdius? Cum nolente Deo nihil fiat. Et cum dicitur; Hoc factum est quod ipse voluisti, si ly voluisti sumatur indifferenter pro velle & nolle, est sensus, hoc factum est quod voluisti, vel noluisti. Quæ omnia absurdissima sunt. Si verò sumatur velle pro velle determinatè, vt distinguitur, & hoc habet per ipsum facere seu producere, sensus erit, quæ voluit fecit, quæ fecit fecit. Si verò datur velle determinatè ante producere, hoc est intentum.

ARTICVLVS IV.

Mens D. Thom. circa liberam volitionem Dei.

24 Tantam variarum opinionum sententiam, & ex crescentes vepres mirum quam paucis verbis præsciderit S. Tho. Versans enim hanc difficultatem cum in hac q. 19. art. 3. tum in 1. contra gent. c. 82. docet habituinem ad volita creata non esse necessitiam in Deo, & quod determinatur à se non aliunde, nec quasi in potentia existens ad aliquid, sed ex eo quod habet ex se necessitatem. Mirum dictum! quod idem immutabile & necessarium in se existens fundet habituinem contingentem ad aliud, quia ex se necessitatem habet. Si hoc euoluere possimus, totam difficultatem ex mente S. Doctõris exhaustiuius. Igitur in hac 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. sic D. Tho. dicit: *Ad quoniam dicendum quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem habet determinat seipsam ad volitum ad quod habet habituinem non necessariam.* In hoc ergo consistit totum hoc mysterium secundum D. Tho. quod habituino contingens seu non necessaria potest habere fundamentum necessitiam & immutabile. nec indiget aliquo extrinseco dante indifferentiam, dummodo terminus ad quem est talis habituino, sit contingens, & omnino subiectu illi necessario, sine dependentia aut indigentia istius ab illo. Hoc enim est proprium rei æternæ & immutabilis quod potest immutare alia, & in illis ponere contingentiam sine mutatione in se, quia est purè immutans, & nullo modo mutabile. Et ad hoc seuit doctrina, quam ponit S. Tho. cit. loco contra gent. vbi solvens illam difficultatem quomodo voluntas diuina se habeat ad vtrumlibet, quod est habere contingentiam sine hoc quod sit in potentia ad vtrumque, dicit, quod esse ad vtrumlibet potest dupliciter conuenire alicui virtuti. Vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum est consecuta suam perfe-

tionem per quam ad unum determinatur, unde hoc in imperfectiõnem virtutis redumat, & ostenditur esse potentialitas in ipsa. Ex parte autem eius ad quod dicitur, inuenitur aliqua virtus ad vtrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrumque esse potest, sicut aliquis qui diuersis instrumentis vti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectiõnem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum vtrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad vtrumlibet se habet. Sic autem est in diuina voluntate respectu aliorum à se: nam finis eius à nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo sit perfectissimè unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in diuina voluntate ponere. Sic D. Thom.

Ex his ergo elicio mentem D. Thom. duabus conclusionibus. Altera ad distinguendum volitionem vt liberam à seipsa vt necessaria: Altera ad distinguendum rationem volitionis à nolitione, etiam in ipso actu vt libero.

Prima conclusio: Volitio Dei vt libera, & vt 2 distinguitur à ratione necessitæ volitionis est actus immanens & intrinsecus Deo, distinguiturque à ratione actus necessitæ, quod volitio vt necessaria respicit diuinam bonitatem vt obiectum sibi omnino adæquatum, in modo vt omnino identificatum sibi: vt autem libera non constituitur per ordinem ad obiectum creatum, quod est extra se, nec per habituinem realem, quæ esset dependentia, nec per habituinem rationis, quæ est quid fictum, & non constituit formaliter actum realiter liberum: sed potius importat & dicit summam & absolutam independentiam à creaturis, & summam subiectionem creaturarum ab ipsa: ideòque non tam respicit illas vt obiecta, quàm vt effectus inadæquatos, contingentes, & sibi non necessarios. Solum autem obiectum proprium illius actus est bonitas diuina, creaturæ autem effectus sunt illius, etiam vt volitio est. Hanc conclusionem statimus contra Aureolum, & alias sententias quæ ex illa deducuntur & supra manent impugnatæ, quatenus indifferentiam & libertatem Dei non ponunt in ipso velle intrinseco diuino, sed in ipso operari diuino, ita quod sit indifferens in operari, non in velle, sed solum dicitur velle determinatè, determinatione, vel denominatione sumpta ab operatione, vel ab effectu. Et primò, quod volitio in quantum libera, sit intrinseca in Deo, quod est esse ipsum actum immanentem & non operationem transeuntem producendi seu operandi ad extra; Probat: Nam velle illud diuinum quod in Deo est actus secundus sicut intelligere, verè, & realiter versatur circa creaturas, non solum in linea producendi & operandi ad extra, sed in linea volendi, & per modum inclinationis internæ, ita quod non solum Deus se vult, & se amat, sed etiam creaturas actu immanenti, qui solum est volitio: ergo ipse actus vt immanens & intrinsecus in Deo in ratione volitionis libertatem habet.

Antecedens negari non potest; nam creaturæ habent esse & bonitatem participatam à Deo: ergo sunt obiectum amabile, quia bonum & appetibile idem sunt, & sunt cognitæ & intellectæ à Deo: ergo per ipsum velle diuinum vt actus immanens est, attingi & amari possunt, nihil enim aliud requiritur vt aliquid per voluntatè attingatur, quàm vt sit bonum: cognitum ab intellectu; creaturæ autem sunt bonæ, & cognitæ ab intellectu diuino: ergo amabile obiectum sunt ab eius voluntate, etiam secundum quod amabile distinguitur

tur à producibilis, & amare à producere. Et sic Scriptura diuina significat non solum productionem Dei, sed etiam amorem & voluntatem attingere creaturas, Ioan. 2. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Quis autem dicat facere hunc sensum: Sic Deus produxit mundum ut Filium suum daret: cum productio mundi non inferat donationem Filij: productus enim est mundus à Deo auctore natura, datus verò est filius ex amore Dei auctoris, supernaturalis: non ergo sic produxit ut daret Filium, sed sic dilexit productum ut daret Filium. Nec illa dilectio mundi fuit ipsa datio Filij: tunc enim esset sensus, sic dedit Filium mundo, ut daret Filium, quæ est stupida locutio. Et idem in aliis locis Scripturæ videte est, vt Psal. 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me,* & aliis supra relatis & ponderatis.

4. Consequenter verò prob. quia volitio Dei t. actus immanens volitionis, & in linea volendi, vt distinguitur à linea producendi versatur circa creaturas, quantum ad earum esse & bona quæ eis vult: sed non versatur illa volitio & ille actus immanens necessarid circa illas creaturas, aliàs si necessarid essent volitæ, non possent non esse, quia voluntas Dei necessarid non potest non semper operari liberè.

Confirm. quia ratio liberi maximè oebet esse voluntaria, & à principio intrinseco: ergo non potest voluntati conuenire ex denominatione ab aliquo extrinseco, seu ab aliqua actione consecuta ad ipsum velle, & executiua voluntatis. Anteced est certum quia illud primò & per se dicitur liberum, quod primò & per se est electiuum, potestque discernere inter vnum & aliud ex iudicio & collatione rationis: inde enim maximè dicitur aliquis arbitrio regi, quia ex electione propria mouetur & nõ ex obligatione aut naturali instinctu, vt hic docet S. Thom. 9. 1. 9. art. 10. & infra 9. 83. art. 1. & art. 3. vbi dicit, *quod vis electiua est liberum arbitrium:* Sed eligere, & liberè operari, maximè fit per inclinationem ab intrinseco se mouentem, non ex sola productione indifferenti. Nam si indifferenter operari, est solum operari diuersa & varia; hoc etiam habet cælum & Sol, nec tamen est liber: si autem indifferenter operari est cum potestate arbitrandi & eligendi vt fiat vel non fiat operatio, talis indifferentia supponit inclinationem indifferentem; hæc autem inclinatio d. bet esse ipsum velle, & ipsum intrinsecum appetere ex propria inclinatione & dominio. Nec potest esse aliquid rationis, vt ex dictis in præced. art. constat; tum quia Deum velle creaturas, sicut & producere non est aliquid fictum, sed reale; tum quia velle ipsum quod in Deo reale est, etiam in quantum realis actus attractiuus est creaturarum, & non solum sui, quia realiter amari possunt, & voluntatem amare aliquid reale est, sicut etiam intelligere creaturas, & producere, & providere illis ex parte Dei, aliquid reale est: tum denique quia liberè & cum dominio & arbitrio se habere ad alia ad perfectionem & superioritatem pertinet: ergo ad realitatem & non ad aliquid fictum & rationis. Sic ergo ratio liberi primò & per se inclinatione interiori, quæ est ipsa velle, inueniri debet, non in operatione, ad extra: sed si ista est indifferens indifferentia potestatis & dominij, est ex voluntate & inclinatione interna explicata in operatione.

5. Ex his explicari possunt reliquæ partes conclusionis. Nam quod hæc libertas consistat in summa & absoluta independentia illius volitionis erga creaturas, quas respicit vt obiecta inadæquata, explicatur ex eo, quod libertas in nobis postulat in-

dependentiam ab obiecto, non quidè in specificando actum, quia in hoc dependet necessarid actus ab obiecto in specificatione sua, quæ desumitur ab obiecto, sed in mouendo ad exercitium actus, eo quod obiectum circa quod est actus liber, debet esse tale, quod non cogat potentiam ad habendum actum, nec superet totam resistantiam illius, sed licet possit allicere & atrahere potentiam, non tamen omnem eius adæquationem superet; vnde quoad hoc est independentis potentia ab obiecto, & est domina sui actus, & in tantum est domina, in quantum minus subiecta, & dependens, ne moueatur & subiciatur obiecto, nisi secundum quod voluerit. Maior ergo dependentia actus ab obiecto, minuit de dominio & libertate actus, & minor dependentia auget libertatem & dominium. Vbi ergo fuerit summa & absoluta independentia voluntatis erga aliqua obiecta, non solum in mouendo voluntatem, sed etiam in specificando, aut terminando actum, quia non dependet specificatio illius actus, & eius consistentia à tali obiecto; licet possit super illud non per dependentiam aut necessitatem actus etiam in sui terminatione ab illo, sed per subiectionem omnimodam illorum obiectorum ad se, talis volitio erit summè libera, & indifferens, indifferentia & libertate dominij, non potentialitatis, quia videlicet excedit vtrumque eminentia sua, non per tendentiam ad aliquod illorum perficitur, nec per additionem aut mutationem in se. Libertas autem & indifferentia dominij fundatur super independentiam, quia opponitur subiectioni & seruituti, quæ est per dependentiam in illa ergo summa & absoluta independentia volitionis consistit libertas diuina. Et cum non sit independentia penes egressionem actus à potentia, vel non egressionem, quia in Deo tantum est actus secundus & purissimus & vnicus, fit vt dependentia sit in tangendo vel non tangendo obiecta illa, non per terminationem, qua indiget actus terminari, sed qua potest se communicare, & subicere sibi obiecta illa: sicut personalitas diuina quæ terminat naturam diuinam potest terminare naturam creatam, vel non terminare sine additione aliqua sui, sed per puram mutationem naturæ create; & actio diuinæ omnipotentia potest inferre passionem & mutationem in tempore in creatura, non per additionem aliquam ad se, sed per solam mutationem creaturæ.

6. Quod autem hæc sit perfectissima & actualissima & intima libertas, constat ex dictis, quia est magis independentis, & minus subiecta, vel desumpta ab aliquo extrinseco: ergo magis dominatiua & superior: ergo magis perfecta & in actu, immò actus ipse secundus libertatis, & magis intimas, quia minus ab extrinseco desumpta aut dependens. Et quidem in libertate creatura inuenimus maiorem dependentiam, potentialitatem & subiectionem tum ab aliquo intrinseco quod est ipsa potentia; tum ab aliquo extrinseco quod est obiectum, & quanto magis est de dependentia, & subiectione, tanto minus est de libertate; nam in primis dependet actus à potentia, vt ab eliciente, ab obiecto vt à determinante specificatiue & alliciente moraliter à Deo vt à causa prima influente & mouente. Semel autem egresso actu, ita dependet ab obiecto in specificatione ab illo, & terminatione ad ipsum, quod non sit in manu eius, aut non tangere obiectum, aut non terminari ad ipsum: in hoc ergo libertas illa est minus perfecta & magis subiecta, & sic minus libera & dominatiua. Quod totum secus accidit in diuina, quæ nec est actus egrediens à potentia, neque dependens ab obiecto creato in sui

termini

terminatione aut specificatione, sed obiectum pender ab ipso, & sic si terminetur ad obiectum, est per dependentiam obiecti à se, non sui ab obiecto.

7. Secunda conclusio: Volitio in Deo vt determinatè est volitio distincta à nolitione, vel in quantum est volitio magis ad vnum quam ad aliud, non id habet formaliter, & per locum intrinsecum ex aliqua diuersitate obiectorum, quæ in sua significatione includat, aut ex habitudine rationis ad ipsa tanquam ex ratione formali, sed ex absoluta & intrinseca actualitate sua vt immutata & necessaria in se, immutante autem obiectum seu communicante rationem obiecti non necessarid; nolitio autem ex eadem immutata & necessaria actualitate, vt non immutante nec constituyente ratione obiecti. Itaque sicut omnipotentia Dei, quæ est etiã actus secundus operandi ad extra in se immutata immutat aliquas creaturas, alias nõ, & non semper immutat, sed in tempore, quo determinat & vult, non quod per hoc aliquid ponatur vel tollatur ab actione diuina, sed tota immutatio est in creatura: Et sicut persona Verbi modo terminat naturam humanam, non antè, sine hoc quod aliquid accrescat ipsi personæ, sed tota mutatio tenet se ex parte creaturæ, ita in actu immanente volitionis diuinæ creatura participat rationem obiecti, & constituitur in ratione talis per hoc quod subicitur volitioni, quod est amare illam, vel non subicitur quod est nolle, sine aliqua mutatione ex parte actus, sed tota mutatione se tenente ex parte creaturæ. Nec est reddenda causa, quare Deus vult hanc creaturam, aut non vult illam ex parte ipsius creaturæ, sed ex parte ipsius Dei qui vult hanc creaturam, non quia elicit actum volendi, sed quia suo actu voluntatis subicit eam sibi vt existat, & sic constituit illam in esse obiecti voliti, non vult aliam creaturam, non quia elicit actum nolitionis, sed quia est ipse actus nolitionis, non subiciens sibi creaturam vt existat in tempore. Et sicut potuit subicere illam creaturam amando, potuit non subicere, & tunc esset nolitio. Et melius dicitur subicere creaturam aut non subicere, quàm obicere, vel non obicere, quia reuera creaturæ non tam comparantur ad voluntatem diuinam vt obiecta antecedenter mouentia, quàm vt effectus consecuti, & si sunt obiectum habent participare rationem obiecti, & constitui in eo ab ipso actu, quod est esse effectus eius.

8. Hanc resolutionem elicio ex D. Tho. supponendo id quod notissimum est, eandem difficultatem esse, & eandem rationem reddendam inter volitionem & nolitionem diuinam circa creaturas; atque inter volitionem magis ad vnum quam ad aliam, quia hoc ipsum quod est velle, seu amare magis vnam creaturam quàm aliam, est velle aliquid bonum vni, quod non alteri: non enim est magis vel minus ex parte actus diuini, sed ex parte rei volite, quæ est maior pro vna quàm pro altera, & illud maius quod est volitum vni, est nolitum alteri. Eadem ergo est ratio volitionis & nolitionis absolute, quæ volitionis secundum magis & minus. Loquens autè D. Tho. de ista diuersitate volitionis in Deo dicit in hæc 1. p. 9. 20. art. 3. *quod ex parte actus diuini non datur magis & minus, sed omnia amat vno & simplici actu voluntatis & semper eodem modo se habente. Addit autem solutionem ad 3. Quod intelligere & velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorū diuersitate possit dici Deus magis velle aut nolle, sicut circa amorem dictum est. Ecce quomodo D. To. ponit ipsum actum, qui est velle, ita absolute, quod in sua significatione non includit ob-*

iecta (vtique creata: nam increatum est ipsummet velle) ita quod ex diuersitate obiectorum sumatur diuersitas magis volendi vnum obiectum, quàm aliud. Et eadem est ratio volendi vnum, & nolendi aliud, quia, vt diximus, illud quod est magis volitum vni, est nolitum alteri, quod est minus volitum; Ergo antecedenter ad obiecta sic diuersa, & variata est in Deo magis velle vnius, & minus alterius, & consequenter volitio vnius, & nolitio alterius in quantum id quod magis est volitum vni non est volitum alteri minus volitio. Ergo neque sumitur ista intrinseca distinctio volitionis à nolitione ex ipso respectu rationis ad obiecta aut inclusionem illorum in significatione talis velle: ergo ex absoluta actualitate Dei intrinseca, quia si non ex respectu & ordine ad obiecta, ex absoluta ergo ratione sui ante obiecta vt à ratione formali volitionis & nolitionis. Non autem ita absoluta quod non habeat pro effectu ipsa obiecta, & immutet illa, quia vt dicit ipse D. Thom. loco supra allegato in hæc q. a. 3. ad 5. *voluntas diuina quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Vbi pondero dicere D. Thom. quod necessitatem habet ex se, determinationem autem non à volito, sed ad volitum. Est ergo illa volitio in determinando se, absoluta à volito vt ab obiecto seu ratione formali, aut motiua, non absoluta ab illo, vt à termino, seu effectu, quem vtique immutat; & ad illum dicitur habitudinem non necessariam, quia non indiget illo etiam vt determinet se, sed volitum indiget volitione Dei & ita ipse actus qui est ex se actus secundus volitionis & nolitionis quantum ad entitatem actus fundat habitudinem non necessariam ad obiectum sibi in ad æquatum & non sibi necessarium, & quia in adæquatum, obiectum est, alterum respectum tantum terminat, scil. vel volitionis vel nolitionis, immutato actu ex parte Dei, & tota immutatione solum se tenente ex parte creaturæ. Et ex ista terminatione ad obiectum fit denominatio illius actus, quod sit determinatè volitio, vel determinatè nolitio, prout vnum ex illis inadæquatis respectibus fundat, & determinat ex se erga obiectum.

Et ex hoc sumi potest fundamentum huius assertionis, cuius tota difficultas est, quomodo possit iste actus in se necessarius & immutatus existens fundare habitudinem illam rationis, sine qua non est volitio determinata, vt distinguitur à nolitione, & tamen illa habitudo est contingens, & deesse potuit Deo, nec tamen fundatur in ipsa mutatione creaturæ, sed antecedit illam, quia causat talem mutationem, in quo distinguitur ab habitudine quam dicit productio, vel creatio creaturæ, aut terminatio diuinæ personæ ad naturam creatam, quia in istis habitudo rationis fundatur in ipsa mutatione creaturæ, & ratione eius conuenit Deo, quod nos non admittimus in diuina volitione vt determinata est, & à nolitione distinguitur. Non potest autem fundari in ipso actu volitionis ex parte Dei, quia de se tam est volitio, quàm nolitio obiecti, & sic cum sit indifferens ad vtrumque, non potest esse ratio fundandi determinationem hanc præ illa: nec potest reddi ratio huius, quare ille actus magis vult, quàm non vult, nisi fortè reddatur causa formalis, ideo vult quia vult, seu quia est volitio, nos autem non querimus causam formalem, quæ notissima est, & in nobis etiam datur: volumus enim, & quia habemus volitionem, sed de fundamentali & determinatiua quasi effectiue ad volitionem potius quàm nolitionem, quænam illa sit in Deo?

Ad

10 Ad euincendam igitur hanc difficultatem probamus & explicamus fundamentum nostrae assertionis, quia diuina volitio comparatur ad volita creatura, non supponendo ipsa in ratione obiecti, sed constituendo & participando creaturam quod sit obiectum, non quidem sibi adaequatum & necessarium, sed non necessarium, nec sibi requisitum, sed inadaequatum. Ergo actus ille diuinus, qui simul in sua entitate est volitio & nolitio in actu secundo respectu creaturam per hoc solum denominatur volitio potius quam nolitio, quia redditur creaturae participata in esse obiecti participati ab ipso, sed inadaequate & deficienter, quia bonum limitatum est, ita quod tota determinatio volitionis est actus ipse vt immutans & reddens creaturam in se obiectum volitionis. Vnde autem ipse actus qui indifferenter sic potest immutare obiectum determinetur, vt potius volitione tangat quam nolitio? Dicimus quod à nullo determinatur, sed ex se ipso id facit, quia est purè determinans, & primum determinans, & sic passiuè à nullo determinatur, sed purè actiuè determinat.

11 Antecedens primum est certum, & communiter obseruatum à D. Thoma, qui in hoc ponit differentiam inter nostram voluntatem & diuinam, quod nostra supponit bonitatem quam amat, diuina participat & causat, & videri potest hic q. 20. a. 4. idque manifestè constat, quia bonitas creaturæ, & esse illius quod amat est bonum, non ex se, sed ex participatione, amor autem Dei est amor ex se, non ex participatione obiecti: ergo bonitas creaturæ non est diffusiva sui in Deum, sed diffusa ex Deo, nec eius amorem antecedens, sed ab ipso participatum: nec enim potest aliunde participari quam ab amore ipso Dei, quia liberè, & non necessariò participatur: ergo ex voluntate & non ex necessitate. Non autem participat & diffundit in creaturam tantam bonitatem, & esse, sicut habet in se, sed limitatum: ergo constituit obiectum inadaequatum sibi, & non implens seu trahens ad plenum voluntatem quia est obiectum minus se & deficientis se: ergo ex hac sola parte habitudo & respicientia voluntatis illius ad tale obiectum est non necessaria, sed libera, licet orta ex actu in se entitativè necessario, quia tangit & causat obiectum incapax necessariæ habitudinis, quia inadaequatum & deficientis in se: sicut sol, licet necessariò effundat lucem, contingenter tamen per eam producit herbam vel aurum, quia herba deficienter oritur ex luce solis & dependenter à causis impedibilibus, & si sol cum cognitione talis contingentiae herbæ diffunderet lucem, voluntariè illam produceret.

Consequenter argumenti prob. quia illa determinatio actus, vt sit volitio potius quam nolitio, non determinatur ab ipso obiecto, quia non est indifferentia passiva, indigens externa determinatione, & praesertim ab obiecto creato orta, nec est actus in se contingens, qui ab alio indigeat determinari, sed in se habet totam necessitatem & actualitatem volitionis & nolitiois absolutè, & independenter ab obiecto mouente & determinante se: ergo per hoc solum quod talis actus sit de obiecto immutans obiectum seu constituens illud in ratione boni, & volibilis determinatè est volitio potius quam nolitio. Et quia constituit illud obiectum in esse obiecti volibilis per participationem sui limitatam, & non adaequatam ad plenum voluntati, ideo habitudo illa ad obiectum non solum in ratione producti, sed etiam in esse voliti, necessaria non est;

sufficit enim ad contingentiam hanc, & libertatem quod ex parte vnius extremi attingatur aliquid contingens & inadaequatum voluntati, vt actus ille qui in sua perfectione & actualitate est necessarius, in attingentia & deriuatione seu participatione illius obiecti sit contingens seu liber. In quo notanda est insignis doctrina D. Thom. *quest. 23. de verit. art. 5. ad 1. vbi inquit, quod ex voluntate sequitur aliquid eo modo, quo voluntas disponit. & non eo modo quo voluntas habet esse; sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem cause & causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio, secundum quod in effectu impletur voluntas agentis.* Sic ergo quamuis esse illius actus volitionis & nolitiois sit necessarium, & in actu secundo, tamen potest sequi habitudo non necessaria, non propter esse actus, sed propter limitationem obiecti, quod sibi non est adaequatum non minus in actu immanentis voluntatis erga obiectum, quam in actu immutatio ad extra in obiecto mutato, quia etiam actus immanens constituit illud in ratione obiecti, & in ratione obiecti contingentis, quia limitati, & inadaequati sibi: totum enim obiectum participat à voluntate Dei, nihil voluntas ab obiecto. Et licet ille actus de se sit indifferens ad volendum, & nolendum, imò sit ipse actus volitionis & nolitiois potest tamen fundare habitudinem volendi potius quam nolendi ex se ipso, quia non habet indifferentiam passiuam, quæ indigeat alio superaddito vt determinatè illam fundet, sed purè actiua, imò & purus actus, & ita ex se potest fundare determinatam illam habitudinem; sed quia erga obiectum contingens & limitatum se habet, illudque tale constituit, ideo non necessariò fundat illam. Et sic dicitur operati secundum consilium voluntatis suae: consilium enim determinat de agendis, sed voluntas diuina, quia non determinatur passiuè ab obiecto, & ab agendis, sed ipsa est summum & primum determinans, ipsa sibi est consilium; determinat autem non se, vt sit in se entitas volitionis, quia sic determinaretur volitio passiuè, sed vt obiectum sit volitum, cum posset ab eodem actu reddi nolitum, quia obiectum inadaequatum est & contingens, & vtriusque capax.

Corollaria ex dictis.

Ex dictis colligo primò sententiam illam P. Suarez *supra* relata valde accedere ad hanc mentem S. Thom. quatenus totam rationem liberi, vt distinguitur à necessario, tribuit intrinsecæ perfectioni diuinæ, & determinationem volitionis à nolitioe, seu distinctionem, tribuit inadaequatè explanationi eiusdem actualitatis in Deo erga obiectum, quia ex se habet non necessariò & adaequatè se explicare quoad omnem rationem, & ideo contingenter conuenire. Quæ vltima pars si intelligatur de explanatione illius actualitatis, seu actus volendi, & nolendi in ordine ad subiectum, quod afficit, & cui præbet formalem effectum, non potest intelligi, quod ex hac parte possit se explicare, vel non explicare, afficere, vel non afficere contingenter, quia non est capax illud subiectum quod est Deus huius contingentiae, sed quidquid illi conuenit, semper & necessariò conuenit; aliàs incidit in opinionem supra attributam Caiet. quod aliquid conuenit Deo tanquam perfectio extensiva, quæ posset non conuenire. Debet ergo intelligi de explanatione

tionem illius actualitatis, non in ordine ad subiectum quod afficiat, & reddat volentem, sed in ordine ad obiectum quod efficiat, & reddat bonum & constitutum in esse obiecti, vt sic denominetur Deus determinatè volens potius quam nolens sicut ex natura sua semper & necessariò habet actum, qui est operatio factiua rerum; non tamen semper necessariò denominatur agens, & creans, sed tunc quando sequitur in tempore effectus: hoc enim est mirabile (si non esset, non esset diuinum) & eminentissimū in Deo, quod cum sit in se immutabilis & mutet omnia, habet in se actum, qui est operatio, imò est ipse actus purus, & tamen non semper sequitur effectus, sed contingenter, quia sic sufficit sibi creaturas non necessitatus ad ipsas: quod aduertit S. Thom. q. 1. de potentia art. 1. ad 8. & 1. p. q. 46. art. 1. ad 10. Itaque explicatio illius actualitatis in ordine ad omnem suam rationem, quod non semper, & adaequatè fiat, non debet intelligi per modum explanationis formæ, & effectuum formalium, & quasi in ordine ad subiectum, sed explanationis ad obiectum, & quasi effectiue, quatenus immutat illud, & constituit in ratione obiecti & subiicit sibi, eo quod non comparatur obiectum ad actum vt specifiens, & mouens illum, sed vt effectus secutus ad ipsum, contingenter tamen, quia obiectum ipsum contingens & deficientis est, & limitatum. Et hoc immutare & constituit obiectum, realiter conuenit actui, & per summam independentiam, & dominium in obiectum, quia constituit illud, non constituitur ab eo; quod tamen nos per habitudinem explicamus quia aliter non possumus intelligere, quomodo actus se habeat erga obiectum, etiā quod constituitur, & posset non constituitur. Et ita tandè videretur ipse Suarez sentire.

13 Secundo colligo, hanc indifferentiam, & libertatem esse in Deo maximè intrinsecam & formalem, versari autem circa obiecta creata constituendo illa in esse obiecti, non praesupponendo: Vnde ad hanc libertatem maximè conducit nullo modo officit) immutabilitas, & necessitas illius ex parte subiecti. Pater hoc ex dictis quia libertas illa consistit in maxima independentia, & summa actualiter Dei, qua non dependet à creaturis, etiam vt obiectis, sed creaturas facit dependere à se sine necessitate ad ipsas, sed cum summo dominio: ergo non est maximè intima ista libertas. Pater, quia maximè independentis ab omni extrinsecò: ergo maximè intrinsecò; & similiter est summa perfectio & actualitas: ergo maximè realis. Et quia hac libertas non consistit in egressione vel non egressione à potentia, nec in aliqua potentialitate, qua possit recipere determinationem ab aliquo, sed in se est in puro actu, ex se immutat & determinat omnia, necessariò fundatur in necessitate & immutabilitate actus, ex qua habet non aliunde determinari, sed ex se determinate omnia, & ex eo denominatur volens, quia determinat in obiecto participationem boni, ratione cuius est volitum, non quia in se determinatur ad volendum: in se enim habet quidquid actus volitionis & nolitiois est.

14 Tertio colligo respectum, seu habitudinem rationis, qua nos explicamus determinationem huius actus ad volendum potius, quam nolendum, & alij vocant extensionem, vel applicationem, alij terminationem, seu determinationem actus erga illa obiecta, & omnia in idem redeunt, non pertinere ad constitutionem intrinsecam, & formalem actus liberi, vel determinationem eius erga obiectum, sed consequi ad ipsum, & explicari à nobis per respectum seu habitudinem non necessariam ad obiectum, vt D. Thom. dixit cit. loco, *Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.*

licet ex suppositione quod velit, consequatur illa habitudo. Pater hoc quia constitutio actus liberi est in Deo omnino absoluta, & summè independentis ab obiecto, sed potius per summam dependentiam obiecti ab ipso, & ita dixit S. Thom. velle Dei non includere in sua significatione obiecta in hac 1. p. *quest. 20. art. 3. ad 3.* Repugnat ergo constitui formaliter & intrinsecè hanc summam independentiam per habitudinem ad aliud, quæ ad modum dependentiæ, seu tendentiæ accipitur, & multo minus, per habitudinem rationis, quæ non est aliquid reale, cum illa summa independentia realissima sit. Sed quia in immutando creaturam, & subiiciendo sibi, non potest à nobis summa & absoluta independentia intelligi, sine aliqua applicatione, quæ per modum respectus, & tendentiæ, significatur; ideo illa habitudo dicitur consequi, non constituit formalem actum vt liberum, quia pertinet ad attingentiam qua tangit obiectum, & reddit illud volitum, & in esse obiecti reddit constitutum, quod tamen iam supponit actum constitutum, eo quod causatur obiectum ab actu, ergo supponit actum non autem constituit illum, sicut in nobis actus constituitur per ordinem ad obiectum, non antè; & ideo respectus ad obiectum in Deo consequitur ad constitutionem actus, in nobis antecedit, quia constituit, seu specificat. Et tamen licet consequatur, non necessariò, sed contingenter consequitur, quia obiectum contingens, & inadaequatum est voluntati. Sicut etiam in actione Dei operatiua ad extra respectus ad effectum non constituit actionem illam æternam in se, sed consequitur, non tamen denominatur Deus actu agens, & creans quovisque effectus sequatur & respectus ille, quia denominatio agendi est denominatio terminata, & requirit terminum ad quem sit, non solum subiectum. Sic etiam volitio, licet in actu semper sit in Deo, non tamen denominat Deum volentem potius, quam nolentem determinatè, nisi per habitudinem ad obiectum quod constituitur in esse obiecti, immutatur in se ab actu illo, sub ratione voliti potius, quam nolitii; denominatio autem illa cum non solum sic actus volendi, sed determinatè dicatur volitio potius, quam nolitio, non tollitur, aut aduenit aliquid reale in Deo, sed tollitur vel ponitur immutatio, ex parte creaturæ, & in Deo solum variatur respectus rationis, sicut per hoc quod persona terminat vel non terminet naturam, actio producat, vel non producat creaturam, nil tollitur à Deo, sed à creatura, quæ sola istis mutationibus grauari potest.

Quarto colligitur, in hac sententia nullum esse admittendum circulum, nec umbram eius, dicèdo quare vult Deus determinatè potius, quam non vult, scilicet quia creaturæ sunt futuræ, aut productio, & immutatio earum datur; & quare datur hæc immutatio vel productio aut futuritio? quia Deus vult. Hoc totum cessat in presenti: dicimus enim, ideo Deum terminatè velle potius, quam nolle creaturam sumendo *ly ideo* pro causali, seu ratione formali; quia vult, & ex se determinat, non consilio sumpto à conuenientia obiecti, sed consilio voluntatis suæ, quia vult, quia determinat, & constituit

suum obiectum; non ab eo determinatur, aut specificatur. Et cur non necessitudo vult hoc, & non vult aliud, sed contingenter sequitur illa determinatio, cum tamen actus volitionis necessitudo sit in subiecto: dicimus, ideo esse, quia, licet entitas necessitudo sit ille actus ex parte subiecti, respectu tamen obiecti habet summum dominium, & independentiam ad ipsum, & obiectum illud in se est limitatum, & inadæquatum ipsi voluntati, & contingens ac defectibile in esse; & ideo ad illud terminari non potest actus necessitudo, licet actus in se sit necessitudo entitativè, sed non terminativè. Si autem *ly ideo* (quando dicimus ideo Deum determinatè velle) significet non causam, & rationem determinandi, & volendi, sed effectum consecutum, vel respectum ipsum rationis, ut conditionem requisitam ad denominandum; sic denominatur Deus determinatè volens, quia obiectum est determinatè volitum, & respectus ad ipsum terminatus, sed valde improprie sumitur *ly ideo*, & *ly quia*: nam hoc non est causa, & ratio determinationis, sed effectus; ab effectu autem, & conditione consecuta, non derivatur causalitas, & ratio, seu fundamentum ad causam, nec dicitur *quia*, nisi à posteriori. Hoc autem modo non est inconueniens, nec vitiosus circulus, quia non est in eodem genere causæ, sicut querenti, quare iste videt Petrum, si dicas, quia est visus ipse Petrus, & rursus, quare est visus, quia dirigit visum ad illum, seu, videt illum, non est circulus, quia primum *quia* est ab effectu, & verè non est *quia*; secundum, à causa, & sic non est circulus. Dices: Hoc solum voluit dicere Vasquez, & non alium circulum ponere. Resp. si hoc voluit, in nostram sententiam transiit, sed frustra laboravit dicendo non vitari circulum, quia hoc non est circulus: praterquam quod iam *suprà* ostendimus, & in ipso Vasquez constat, quod futuritionem creaturarum accepit pro fundamento, & ratione liberæ volitionis Dei, non pro solo effectu.

16. Vltimò, colligo in gratiam Cardinalis Caiet. quòd quando dixit in Deo esse aliquam perfectionem voluntariam, seu liberam, nec esse inconueniens quòd aliqua perfectio libera possit deesse Deo, licet asperioribus vocibus visus sit, potest tamen ad legitimum sensum reduci, ut reducit Nazarius *hac 1. p. quæst. 19. art. 3. §. secundum*, scilicet quòd Caiet. non intellexit dari aliquam perfectionem liberam, id est, quæ secundum suum intrinsecum, & per ordinem ad subiectum possit deesse Deo, sed aliquam perfectionem liberam secundum sui extensionem ad obiectum, potest deesse Deo, id est, ut tangit creaturam, & dicit habitudinem ad ipsam, sub hac denominatione deesse potest. Ducor ad hoc ex verbis ipsius Cardinalis *art. 3. seq. §. Ad hoc dicendum*, ubi expressius se explicauit. Inquit enim quòd *modus quo res est volita est duplex, quidam intensius, quidam extensius, & primus dat perfectionem amoris, secundus non, sed extendit ipsum. Et si quando inueniatur scriptum quòd secundus pertinet ad perfectionem, intelligendum est de perfectione extensiva, & non simpliciter. Et subdit. Amari autem sic, id est secundum condecensiam ad extra, seu ut diffundatur, participatur, & multiplicatur secundum suam similitudinem, non ad perfectionem intensiuam, sed extensiuam pertinet, & consequenter non cum necessitudo, sed cum liberè conuenientibus Deo comparandum est. Quia igitur diuina bonitas liberè est sic perfectè volita à Deo, ideo liberè alia vult, & non è conuerso. Et ideo proprie loquendo, nec ex aliis, nec ex aliorum volitione aliquid perfectionis, etiam ex-*

sensuè diuina bonitati accrescit, sed è conuerso, est perfectè extensiuè suæ bonitatis volitione Deus esse & alias perfectiones vult aliis. Ecce Caietani mentem à seipso explicatam. Perfectio intensiua est perfectio ex parte subiecti considerata. Perfectio extensiua ex parte obiecti & applicationis ad ipsum. Hæc non addit perfectionem etiam extensiuè ipsi subiecto, id est Deo, sed communicat aliis. Hoc idem nos dicimus, & mens Caiet. & noster sensus idem sunt. Non potuit tam sublimis mens Caietani sic ruditer sentire de Deo, ut perfectionem aliquam increatam Deo aduenientem, vel recedentem imaginaretur.

ARTICVLVS V.

Difficultates enodantur.

Occurrunt primò difficultates *suprà* positæ *Art. 3.* Et prima vertebatur circa indifferentiam libertatis componendam cum ipso actu diuinæ voluntatis, quæ semper est in actu secundo. Et dicimus verissimum esse quòd in Deo non potest dari indifferentia penes egredi, vel non egredi à potentia voluntatis, sed dari indifferentiam actus penes tangere, vel non tangere ipsum obiectum creatum, quòd solum liberè potest amari à Deo, & semper se habet ut obiectum secundarium, inadæquatum. Et quando obicitur quòd respectus in actu ad obiectum est illi intrinsecus: Resp. quòd in actu qui dependet ab obiecto, aut ab eo desumit specificationem, vel perfectionem aliquam, respectus ille intrinsecus est, imò est ipsamet entitas actus, ut non omninò ad se, sed ad aliud se habens, & sic ab eo pendens. At verò actus qui nullo modo est pendens ab aliquo, sed est entitas omnino ad se, & à quo potius obiectum ipsum dependet, talis actus intrinsecè non constituitur per respectum, & ordinem ad obiectum illud secundarium, & à se dependens, nec realem respectum ad illud fundat; & respectus rationis per quem explicatur illa summa independentia, & dominium actus erga obiectum, est quid consecutum ad actum, non constitutum, quia si actus est causa obiecti, & obiectum ab eo dependet, non è contrà, supponit ordo ad obiectum talem actum, non constituit. Et si inquitur, quòd actus ille in quantum liber, & ut distinguitur à necessario, non habet pro obiecto nisi rem creatam, sicut & ipsa omnipotentia: Resp. quòd non distinguitur ille actus ut liber à necessario ex obiecto creato, ut mouente aut specificante actum, sed ut causato & immutato ab ipso actu. Quòd si obiectum est causatum ab actu, non est per se distinguens, neque constituens actum, sed supponens, quia ab illo causatur. Et sic distinctio, seu constitutio actus liberi, ut liberi, anterior est ad obiectum creatum, & ad respectum rationis, ad ipsum, licet talis respectus consecutiue se habeat; sed ratio liberi in illo actu sumitur tanquam ex obiecto ex ipsamet bonitate diuina, ut communicabilis est creaturæ, cum summa & absoluta independentia, & dominio, quòd habet super omne obiectum sibi non adæquatum, atque adeò sibi non necessarium, sed contingens respectu sui, cuius ille actus immutatus & constitutus est in esse obiecti, quia ab eo participatur quidquid boni est in obiecto, atque adeò quidquid appetibile, & obiectiuum. Vnde *suprà* diximus, quòd potius respicit illud pro effectu, quam pro obiecto; &

& similiter se habet omnipotentia, quæ est in se absoluta, & independens, obiectum autem respicit ut effectum & quid consecutum à se, sed non consecutum in esse contingenti, quòd est esse existentia, sed in esse possibili, quæ est denominatio necessaria, de qua *infra circa q. 25. disp. 1. 2.* & ideo omnipotentia non est libera respectu possibilium, licet creatura possibilis sit sibi inadæquata, voluntas autem est libera respectu existentium. Et cum inquitur de indifferentia, quæ non potest esse nisi respectus rationis: Resp. quòd indifferentia illa aliquid reale est, denominatiua, & potestatiuum super obiectum in esse volubilis, & in esse contingenti, quòd tamen à nobis per respectum rationis significatur, in se tamen aliquid reale est, & absolutum, sed immutatum obiecti ad extra; & sic abesse & adesse non potest entitativè & ex parte subiecti, sed solum terminativè, & ex parte obiecti, quia obiectum in se deficiens, & limitatum est in esse, & sic solum est contingens, & modo contingenti attingitur ab actu per habitudinem non necessariam, ut loquitur D. Thom. Et si inquitur quia si terminativè adesse, & abesse potest, non entitativè, & solum est indifferens in quantum adesse & abesse potest: ergo entitativè non est indifferens: ergo non entitativè, nec realiter, sed sicut est indifferens. Resp. quòd est magna æquiuocatio, cum dicitur quòd solum est aliquid liberum, & indifferens in quantum abesse, & adesse potest. Nam si intelligatur quòd, ut aliquid sit liberum formaliter, exigitur quòd in se passiuè sit contingens, & possit in se abesse, aut adesse, falsum est, quia liberum ut liberum, solum constituit formaliter in indifferentia dominariua, qua potest in alio pro libito, siue in se mutetur, & passiuè addit, vel ablit, siue: non: hoc enim non pertinet per se ad formalem rationem, & perfectionem liberi, sed solum dominari super vtrumlibet, quòd tamen in nobis esse non potest nisi per mutationem diversorum actuum, & contingentiam passiuam; sed in hoc deficit à perfectione & actualitate dominariua in obiecta. Si verò intelligatur quòd ut aliquid sit liberum, exigitur quòd possit adesse, & abesse quasi actiuè, id est quòd possit facere ut addit, vel ablit obiectum, quòd habet pro effectu, sic verum est, quòd actus ille est liber, & indifferens actiuè, & facit abesse ille est liber, & indifferens actiuè, & facit realitate actiua circa obiectum, nihil in se sustinendo dispendij & mutationis, & sic entitativè passiuè non est indifferens, entitativè est actiuè est indifferens; sed tunc totum adesse, vel abesse formaliter tenet se ex parte creaturæ, & ex parte terminationis, & respectus rationis: totum autem adesse vel abesse actiuè, ex parte actus diuini: sicut omnipotentia & actio Dei ut tangit creaturas reali actu, & immutatio earum, tangit illas, licet respectus ad illas rationis sit, & tangencia illa proxt ex parte creaturarum se tenet, deesse possit.

2. Si inquitur, primò quòd iste respectus rationis non potest solum esse aliquid connotatum in actu libero, cum actus, in quantum liber, non distinguatur à necessario, nisi per illud obiectum circa quòd liberè versatur: ergo respectus ad tale obiectum est distinctiuus actus, ut liberi, à necessario: ergo & constitutus eius in ratione liberi, & non solum connotatum, quia ante tale obiectum liber actus non est ut liber. Resp. quòd actus ille in quantum liber, & ut distinguitur à necessario non habet obiectum constitutum, & specificatum sui, sed constitutum, & causatum à se, ut sæpe dictum *Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.*

est, quia vel Dei causat bonitatem in obiecto, non supponit. Vnde per consequentiam euidenter sequitur, quòd respectus ad tale obiectum solum potest esse connotatum talis actus, & aliquid consecutum est ipso non constitutum eius, quia supponit actum, si ab eo causatur, si autem supponit, non per se primò constituit: solum ergo connotat. Et si inquiras quòdnam ergo obiectum assignamus actui libero Dei, ut libero ut constituitur per illud? Resp. quòd loquendo obiecto constituyente, & specificante, actus liber in Deo non includit obiectum in sui significatione, ut D. Thom. dixit *in præfati quæst. 20. art. 3. ad 3.* sicut nec ipsum intelligere Dei, ut tangit creaturas, sed ille actus est summè independens, & absolutus, solumque respicit creaturas ut obiecta causata, & constituta non constituenta se. Obiectum ergo illius volitionis adæquate sumptæ, est diuina bonitas est ut in se, & ut est ratio participationis in creaturis, sed ut est in se fundat volitionem necessariam, quia est bonitas infinita adæquans, & identificata cum ipso velle; ut autem est ratio participationis in creaturis, fundat volitionem indifferentem, quia non habet habitudinem, & connotationem necessariam cum creaturis. Et sic D. Thom. perpetuò ostendit libertatem in actu diuino, ex eo quòd diuina bonitas, quæ est finis non petit necessitudo nec dependet à bonitate creata, ut patet *in hac quæst. 19. art. 3. & quæst. 23. de verit. art. 5. & 1. cont. gent. cap. 82. & 83.* ubi docet quòd Deus volendo suam bonitatem, vult alia à se proxt bonitatem eius participant Bonitas autem diuina, ut est ratio participandi tendit in creata obiecta ut sibi contingencia, non ut sibi necessaria, & consequenter est ratio actus liber & indifferens indifferentia actiua ad constituenda obiecta creata, non passiuæ, ut mutetur in se, & ideo conuenienter habet pro obiecto ipsam diuinam bonitatem, non absolutè, sed ut est ratio deriuandi ex se, & participandi bonitatem creatam.

3. Si inquitur secundò, quia iste respectus non fundatur in actu illo, ut necessitudo; sic enim non sequeretur respectus liberi erga obiectum: nec in ipso, ut libero; sic enim iam supponeret rationem liberi, & sic ad eam non requireretur. Respondeo, quòd in primis est respectus fundatur in actu ut libero, quia, ut sæpe diximus, consequitur ipsum, non constituit, ut obiectum creatum causatur in esse obiecti ab actu, & sic supponit ipsum actum, etiam in esse liberi, quia ab ipso ut libero causatur, non ut necessitudo; amando enim, & volendo causat volitum, non autem amat necessitudo aliquid extra se: amat ergo ut liber, causat obiectum, & consequenter fundat respectum ad ipsum. Et sic ille respectus est quasi consecutum quid & connotatum ab actu libero, quia sine obiecto illo ut consecuto non potest intelligi à nobis, licet in se non sit respectus, sed eminentia circa illud obiectum, & hoc est connotare illud. Et cum inquitur, quomodo ante talem respectum rationis intelligitur constitutus actus liber in esse liberi, ut distinguitur à necessario, cum id non possit intelligi sine obiectorum distinctio, per ordinem ad quæ distinctio illa fiat? Resp. quòd ante illum respectum, ut formaliter respectus est, intelligitur libertas actus ut absoluta in se, & independens ab obiecto cum perfectione, & dominio super vtrumque, id est, super obiectum ut volendum, vel nolendum; quòd nos non nisi per tendentiam, & respectum ad obiectum intelligimus, sed in re est summa eminentia & independentia erga illud, & cum summa dependentia obiecti ad ipsum.

Actus verò ille, vt necessarius, habet non eminentiam ad obiectum, quod est essentia diuina, sed summam adaequationem, & identificationem cum eo. Si autem vltimè inquiratur, quomodo actus ille liber, & distinctus virtualiter à necessario habet determinatè esse volitio potius, quam nolitio antecedenter ad respectum rationis? Resp. quòd ex se, & non ab obiecto, nec aliquo alio determinatur, seu verius loquendo ex se determinat obiectum constituendo, & causando illud in esse obiecti volibilis, & boni, etiam antequam procedat in esse producti ad extra, quia etiam in ratione boni & volibilis id habet à voluntate Dei, non è contra. Et ita volitio, vt immutans ad bonum, & constituens obiectum in esse boni, volitio est, vt non constituens, nolitio. Cur ergo contingenter id facit & determinat. Si ex se determinat, & in se necessarius actus est? Et ad hoc dico: quia obiectum contingens & deficiens, & inadaequatum voluntati diuinæ, est, volitio autem in se independens & summè absoluta ab ipso obiecto, nec ipsum obiectum sibi necessarium est, idèd contingenter, seu non necessariò illud tangit & causat.

4 Adhuc tamen obiciet: Quia intelligibile est quod extremis, seu causis eodem modo se habentibus sequatur diuersus effectus, sed idem omnino sequitur: ponamus ergo in anteriori signo quando intelligitur Deus se amare, & nondum creaturas, pro illo priori ex parte Dei actus est omnino idem, & indifferens ad volendum vel nolendum obiecta creata omnino sub eodem statu, scilicet in statu puræ possibilitatis. Vnde ergo oritur quòd actus ille reddatur volitio pro istis determinatis creaturis potius, quam nolitio, pro aliis autem nolitio, & non volitio: cum ex se actus ille indifferenter sit velle vel nolle, obiecta verò ex se indifferenter volibilia & nobilia. Vnde ergo determinatio extremis eodem modo se habentibus?

Resp. hoc esse præcipuum fundamentum Vsq. & aliorum, qui ipsum sequuntur, aut illi ex parte adherent. Sed ex dictis deducitur solutio, quòd illud axioma extremis immutatis, seu eodem modo se habentibus, sequitur semper idem, intelligitur eodem modo se habentibus tam passiuè in se, quam actiuè pro aliis. Actus autem diuinæ voluntatis, licet eodem modo sit immutatus in se passiuè, sed actiuè aliter immutat obiecta, & ideo non eodem modo se habet obiecta, sed mutantur iuxta modum ipsius actus diuini immutantis actiuè. Vt autem Deus actiuè immutat, non indiget in se immutari, sed immotus permanens, immutat omnia, & idèd immutatus in se, sed immutans actiuè, res non eodem modo se habent. Immutat autem contingenter, possetque non immutare, quia, vt diximus, extremum citra quod versatur est deficiens, & contingens, & inadaequatum sibi nec sibi necessarium, & idèd ita determinatè immutat illud quod potuit non sic immutare, nec vt obiectum volitionis constituere, sed nolitio.

5 Ad difficultatem ortam ex secundo capite scilicet ex immutabilitate diuina, etiam in volendo liberè, cur videlicet non possit Deus modò in tempore incipere velle aliquid quod ante nolebat, vel è contra: cum in hoc solum interueniat diuersa terminatio ad creaturam, vel denominatio rationis, eodem modo semper se habente actu diuinæ voluntatis, quod nullam infert mutationem in Deo. Illa ergo immutabilitate, potest modò mutare denominationem, & terminationem volitionis, aut nolitio. Vnde P. Suarez in disp. 30, metaph. sect.

num. 58. post longam disputationem tandem censet quòd ista variatio diuersæ terminationis ad creaturas non infert immediatè mutationem physicam in Deo, sed moralem, scilicet quandam animi inconstantiam & leuitatem, quæ maximè dedecet Deum: Cum enim ab initio fuerint ei propolita omnia obiecta, & omnes rationes, & motiua, modique volendi, aut nolendi, si semel elegit hunc ordinem, non possit alium eligere, vel istum relinquere, nisi ex nouo motiuo & mutatione obiecti. Nouum motiuum non datur, quia omnia Deus prænouit, quando istum ordinem elegit. Mutatio ex parte obiecti etiam non datur, vt supponimus, nec dari potest, nisi causatur ex actu diuino: ergo prius supponit Deum immutantem & de volitione ad nolitioem transeuntem, quàm obiectum sit in se mutatum. Voluntas autem, quæ eisdem motiuis & obiecto perseverantibus mutatur de volente in nolentem, inconstantia, & lenitatis arguitur.

Nihilominus maior immutabilitas in volendo id quod semel Deus vult assignanda est, quàm moralis illa leuitas vel inconstancia, scilicet immutabilitas omnimoda, vt S. Thom. docet in præsentii q. 19. art. 7. Non autem potest dici omnino immutabilis voluntas, quæ solum moraliter immutabilis est. Et q. 3. de potentia art. 15. ad 7. dicit, quòd non competit diuina voluntati determinatio ad vnum, licet in ea sit immobilitas summa: ergo in ipsa volitione, vt libera, agnoscit D. Thom. immutabilitatem physicam, & non solum moralem. In ipsa quidem volitione libera, quia loquitur de voluntate, vt non determinata ad vnum, neque agentè ex necessitate naturæ: ergo vt libera. Immutabilitatem autem physicam, & non solum moralem ponit, quia dicit esse summam, moralis autem immobilitas sola non est summa, maior est enim etiam physica. Et hoc ideo est, quia in hoc velle libero possumus considerare, vel ipsam entitatem, & actualitatem volitionis, vt tenet se ex parte Dei, vel ipsam terminationem, vt tangit creaturas, quod nos explicamus per respectum rationis. Primo, modo constat immutabilem esse illum actum liberum, quia est ipsa essentia Dei, nec magis deficere potest, aut mutari, quàm ipsa diuina entitas. Secundo modo illa terminatio, & ille respectus caret fundamento mutabili, sed fundatur super immutabile fundamentum: ergo etiam pro hac parte immutabilis est physice ille actus liber. Conseq. patet, quia quando loquimur de immutabilitate istius respectus; non loquimur de illo, pro vt est formatum & factum in nostro intellectu: sic enim non est capax immutabilitatis, cum non sit ens; immò cum eius esse sit concipi, & cognosci, sicut mutatur cognitio nostra, sic & eius cognosci, & eius esse. Quòd si Deus format huiusmodi entia rationis (quod est valde dubium, vt alibi diximus) diceretur illud esse, seu cognosci entis rationis immutabile ratione cognitionis ad quam sequitur: sed tamen illud cognosci ortum ex cognitione diuina non est cognosci factè, sicut nec ipsa Dei cognitio est fingens, sed est cognosci verè ipsa entia rationis. Et hoc, vt sæpe diximus, non est formati & fingi ens rationis. Anteced. verò prob. qui fundamentum illius respectus non est ipsa creatura producta & mutata à Deo, & volita, vt contra sententiam Vasquez sæpe ponderauimus: ergo fundamentum eius est actus ipse diuinus, vt diuinus est, si enim fundamentum eius non est creatura: ergo ipse Deus: ergo est fundamentum immutabile non solum moraliter

liter, sed physice. Vnde D. Thom. supra quaest. 14. artic. 15. ad 1. distinguit inter relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt, sicut esse Dominum, esse creatorem, &c. & inter relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur esse in Deo, sicut scire, & amare, &c. quod primæ relationes dicuntur mutabiliter de Deo, eo quod fundantur in mutatione creaturæ, id est in ipsis creaturis secundum quod in seipsis sunt. Et idèd Deus non dicitur ab æterno Dominus, neque creator, quia non dantur creaturæ ab æterno, in seipsis, quæ dicuntur creatæ, vel subiectæ dominio. At verò secundæ relationes non fundantur in creaturis, pro vt in seipsis, sed pro vt intellectæ, vel amate, id est, in ipso actu intelligendi, & amandi, pro vt intra Deum, & pro vt actus ille immanens est, & ideo habent immutabile fundamentum, nec possunt de nouo in tempore incipere denominare Deum, nisi actus ipse, vt immanens, varietur, quod est impossibile; sicut relationes, quæ fundantur in mutatione temporali creaturæ, non possunt variari, nisi ipsæ creaturæ varietur; & si esset impossibile eas variari, etiam relationes non mutarentur ex parte fundamenti: Si ergo actus Dei immanens in quantum immanens non potest variari, & fundantur illæ relationes in ipso, vt immanens est, & non vt temporali immutat, relationes illæ immutabiliter denominant. Constat autem, quòd actus immanens in Deo, vt velle, & intelligere, non solum entitativè in quantum sunt entitas increata, necessariò existunt, sed etiam operatiuè, in quantum attingunt obiecta sua, quæ amant, & intelligunt, immutabiliter procedunt, quia creaturas attingunt intra Deum in ipso actu immanenti; intra Deum autem creatura non mutatur, & sic illi actus æternitate mensurantur, nec enim Deus intra se alia duratione & mensura operati potest, quàm æterna; ergo talis actus immanens pro vt immanens, & intra Deum attingit creaturam, immutabiliter attingit physice, quia in attingendo sic æternitate mensurantur. Quam rationem adducit S. Thom. 1. cont. gent. cap. 83. & 23. de verit. articulo quarto ad 2.

7 Ex quo obiter colliges, non officere libertati diuinæ, quòd indiuisibili æternitatis mensura mensuratur, in qua nec est futurum, nec præteritum, & non possit in tempore de nouo incipere, aut ante æternitatem poni, cum ante æternitatem nihil sit. Sed licet determinata volitio Dei sit tota æternitate mensurata, nec extra æternitatem esse possit, nihilominus libera est: ergo signum est quòd vt actus sit liber, non requirit diuersum instans seu durationem, scilicet futuram, vel præteritam, in qua poterit, aut possit non esse, vt aliqui falsò existimant; indeque inferunt Angelum in primo instanti suæ creationis non potuisse elicere actum liberum, neque bonum, neque malum, quia in illo instanti operatur, & sic non potest illo instanti oppositum operari, aliàs operaretur, & non operaretur pro eodem instanti. Ante illud autem instans non fuit aliud in quo posset operari, quia non existebat: ergo solum poterit liberè operari pro illo secundo instanti, post primum suæ creationis. Et sic liber actus vt liberè exercetur, perit in hac sententia duo instantia, alterum pro quo potest in differenter, alterum pro quo exercet de facto.

8 Sed hi omnino falluntur vt infra in materia de Angelis latius dicam. Et sufficit nobis modò illius sententiæ falsitatem conuincere ex ipsa libertate Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

diuina, quam in Deo dari fides fatetur, & non incepisse in tempore actum illum liberum, sed æternitate mensurati, iuxta eandem fidem tenendum est, & hanc æternitatem esse indiuisibilem durationem sine præterito & futuro indubitatum est, & ante æternitatem non fuisse aliquam durationem, in qua dicatur Deus posse hoc, vel illud indifferenter, certius est: Ergo dicendum, quòd in eadem indiuisibili duratione Deus exercet hanc libertatem, & ita vult in toto hac æternitate, quod in tota illa potuit non velle. Et similiter Angelus in hoc primo instanti ita vult hoc obiectum, quòd potuit in eodemmet toto instanti non velle. Nec hoc maius mysterium habet, quàm quòd Angelus in illo instanti potest in sensu diuiso & potentia antecedenti non velle, in sensu autem composito, & ex suppositione quod vult, non potest simul non velle, & idem est de Deo in æternitate. Id est, non habet pro hoc instanti potentiam, vt simul in eodem instanti coniungat & componat velle & non velle: habet tamen in illo instanti potentiam vt velit diuisuè, vel non velit, ita quod sicut habuit velle, potuit habere non velle illo ipso instanti quo habuit velle, licet tunc non haberet, si exiret in nolle. Ex suppositione autem quòd habet pro hoc instanti, vel pro hac æternitate velle, non potest habere nolle, sed hoc est non posse ex suppositione, non autem simpliciter, & ex natura rei vt notat S. Thom. 1. cont. gent. c. 83. 1. & 23. de verit. art. 4. ad 2.

9 Ex quibus manet soluta ratio dubitandi ex isto 2. capite allata. Relationes quæ fundantur in actu immanente attingente creaturas ad intra, mutari non possunt, nisi mutetur actus vt immanens: dubitari autem non potest, quòd non solum actio diuina pro vt executiua ad extra attingit & respicit creaturas, sed etiam pro vt manet ad intra, & sicut in ratione volitionis & cognitionis, siquidem pro vt actus ad intra dirigit, ordinat, & disponit ab æterno de creaturis, iuxta illud Pauli ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, electio ergo ab æterno respiciebat nos: ergo in electione vt æterna, & non solum in temporali mutatione ad extra fundatur respectus aliquis rationis ad creaturas, & ille ex parte fundamenti est immutabilis, & æternus, sicut etiam respectus idearum, licet alij respectus fundati in mutatione creaturarum in seipsis temporales sint. Quam diuersitatem respectuum denominantium Deum, & quod quidam sunt immutabiles, scilicet fundati in actu immanenti vt immanens, alij mutabiles, scilicet fundati in actu vt transeunte & mutante ad extra, docet S. Thom. 1. p. 2. q. 13. art. 7. ad 3. & q. 14. art. 15. ad 1.

10 Ad difficultatem ortam ex 3. cap. in art. 3. supra propositam, quæ tangit motiuum, & determinationem indifferentiæ voluntatis ex parte iudicij, quo Deus mouetur, seu determinat se. Ad hoc è Resp. præsupponendo, quòd ista determinatio & applicatio libera voluntatis non exigit novas rationes motiua, aut propositionem ex parte intellectus, quia infinitus intellectus omnia comprehendit, & sub hac vniuersalissima & omnimoda comprehensione voluntas ex omnibus illis eligit quod vult, & in vnoquoque ordine quem eligeret, & reperiret conuenientias sufficientes in ordine ad suam diuinam bonitatem, & has omnes conuenientias modo habet excogitatas & cognitatas, & propositas voluntati suæ, & nihilominus voluntas eligit quod vult. Et semper quod elegerit illud erit optimum in ordine ad suam bonitatem, quia de omnibus ordinibus rerum sua bonitas

optimè disponit ex parte ordinationis ad se licet res ordinatæ nõ sint æqualiter optimæ in se. Vnde D. Thom. *quæst. 1. de potentia art. 5. ad 11. inquit, quod in Deo quidquid ipse cognoscit est per modum excogitati, cum in ipso differat cognoscere actum, & habitum: Ipse enim novit totam potentiam suam, & quidquid potest. Vnde omnium quæ potest, habet rationes quasi excogitatas.* Constat ergo quod omnium, quæ velle potest, habet Deus rationes, & convenientias propositas suæ voluntati, quia cognitas. Similiter proponuntur ipsi practicè, & secundum convenientias, quas si voluntas eligeret, optimas & iustas redderet. Et sic dicit S. Thom. *ibi ad 7. quod Deus potest facere aliquid, quod nunc non est iustum, quia non est, tamen si esset, faceret iustum.* Et *solut. ad 14. quod optimatio, quia Deus omnia facit, est sua bonitas, & sua sapientia, quæ manerent, etiamsi alio vel alio modo faceret.* Et *ad 15. quod illud quod facit est optimum per ordinem ad Dei bonitatem; & idem quidquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem, secundum ordinem suæ sapientie est optimum.* Constat ergo quod non solum hoc quod modò Deus facit est iustum, & optimum, sed etiam si aliud, vel alio modo faceret, esset iustum & optimum, quia faceret illud conformiter ad suam bonitatem & ordinatum ad illam, in quo consistit optima ratio ordinationis. Quare omnia ista motiva tam ad faciendum hunc præsentem ordinem rerum, quam ad faciendum alium ordinem, æqualiter & eodem modo proponuntur nunc Deo, ac si de facto alium ordinem rerum faceret, & iustum omittet, quia licet creaturæ in se sint inæquales, & diuersæ, tamen Deus ab illis non sumit mortua determinandi se, sed ex sua bonitate ad quam omnia ordinantur, & æquè independens est sua bonitas ab hoc ordine rerum, & ab alio, cum nullo indigeat, nec minus saluatur si participatio eius fiat sub hoc ordine rerum, quam sub alio. Quare cum omnia motiva sumantur ex parte bonitatis diuinæ, & hæc infinite & comprehensivè proponuntur voluntati, non est magis propositum hoc bonum & motiuum formale, quo de facto voluit hoc uniuersum quam motiuum quo nollet, vel aliud vellet.

I Cum ergo instatur: Si omnia motiva æqualiter & comprehensivè sunt proposita tam ad volendum quam ad nolendum, ex quo iudicio magis determinatur Deus ad hoc, quam ad aliud? Resp. ex mera & sola voluntate, eligente inter infinitas combinationes, & motiva æqualiter, & comprehensivè proposita id quod voluit. Vnde signanter dicit Apost. ad Ephes. 1. quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, quia videlicet Deus cum sit infinite comprehensivus omnium rationum, & motiuorum ad volendum, & operandum, non indiget consilio ortu ex parte rei create eligendæ, nec nouo aliquo motiuo, aut noua propositione, & iudicio mentis, sed totum consilium, & ratio motiva vertitur in voluntatem quæ omnibus motiuis comprehensivè & propositis omni modo seipsam determinat, & seipsa eligit & operatur. Quod si in opinione valde probabili ex duobus bonis æqualibus, & æquali modo propositis, potest voluntas eligere quod voluerit sine alio nouo motiuo, seu iudicio superaddito, non obstante quod voluntas nostra propter suam potentialitatem indiget moveri à iudicio intellectus, & ab obiecto determinari, quando melius hoc non solum erit opinio, sed certitudo, quod voluntas diuina, quæ nullo modo est in potentia, sed purus actus, nec ab obiectis ipsis determinatur, sed obiecta determinat, propositis comprehensivè om-*

nibus motiuis & convenientiis, tam ad volendum, quam nolendum, & æqualiter cognitis ex parte sua, & ad suam bonitatem non necessitatis, aut æquè convenientibus, potest sine nouo iudicio, sed eodem stante, velle, aut non velle, eligere hunc ordinem rerum, vel alium?

Et ex hoc patet quod motiuum diuinæ voluntatis est bonitas increata, vt est communicatiua sui creaturis. Et hæc dicitur indifferens ad volendum, vel nolendum, non indifferentia potentiali, sed indifferentia eminentiæ, & dominij super omnia, quæ est indifferentia vniuersalissimæ actiuitatis, ad immutandum, & determinandum obiecta, non vt ab obiectis propositis determinetur, sicut nos. Vnde omnia motiva & convenientias proponit in actu, & comprehensivè attingit; & sic ad determinandum obiecta non indiget nouo iudicio aut præponderatione aliqua maiori, & consilio ex parte intellectus, sed solo consilio voluntatis suæ, quæ ob sui infinitatem, & carentiam omnis potentialitatis, potest inter æqualia motiva sine nouo iudicio determinare quod voluerit, quia non determinatur, seu mouetur ab illis, nec proprie se determinat quasi ex indeterminate, sed obiecta determinat.

Adhuc tamen obicitur contra nostram resolutionem: Volitio libera Dei nihil addit super actum necessarium: cum ergo liberè amat, nihil habet quod non haberet, si non amaret.

Dices: habet terminationem ad creaturas. **13**

Inso: illa terminatio, vel est intrinseca Deo, & superaddita actu vt necessario, vel non. Si primum, est recidere in sententiam Caietani attributam de perfectione voluntaria, quæ Deo deesse potest, nempe illa terminatio intrinseca. Si secundum, incidit in sententiam Vasquez, Aureoli, & aliorum qui liberam determinationem sumunt ab extrinseco. Nec potest ista terminatio & tendentia entitatiuè identificari cum actu necessario & non conuenire Deo necessario, & denominare quia forma hoc ipso quod est in subiecto dat effectum formalem: ergo si illa terminatio est necessarius actus Dei, & Deo, necessario illi conuenit, illumque denominat.

Dices; conuenit quidem Deo necessario entitatiuè & subiectiuè, non terminatiuè & obiectiuè, quia in ordine ad obiectum inuoluit causalitatem, qua causat illud, & hæc non est necessaria. Cæterum hoc est incidere in sententiam Arrubal *suprà* impugnata, quod libertas sumatur in Deo ex causalitate, quæ res producit, cum potius idem causalitas sit libera, quia ex voluntate libera est: supponit ergo causalitas libertatè in actu volitionis, non constituit. Quod si dicatur liberum actum inuolueri causalitatem vt terminum, quia terminatur ad illam, redit argumentum iam factum determinatione actu ad obiectum: idem enim est terminari ad creaturam vt ad obiectum, vel ad causalitatem. Iam illa terminatio, quæ liberè adest, vel abest, sit intrinseca, vel extrinseca Deo realis, vel rationis. Et primo modo incidit in opinionem de perfectione voluntaria Dei. Secundo modo in opinionem de libertate, quod sit dominatio extrinseca, vel per aliquid rationis constituta. Denique dici potest quod contingentia illa libera, seu attingentia volendi creaturas est prædicatum intrinsecum, licet entitas illius volitionis sit necessaria, quia volitio illa, vt tangit creaturas, connotat amabilitatè obiecti, saltem in esse possibili: nã in esse actuali iam supponit liberum actum, talis autem amabilitas non necessario mouet aut terminat Dei volitionem. Nec est nouum eandem entitatem seu formam non

commu

communicare omnem effectum suum ex defectu alicuius extrinseci, sicut veritas mutatur in mentem ex mutatione obiecti ad extra, relatio paternitatis ex defectu filij, bonitas moralis ex mutatione legis, licet ista non distinguantur entitatiuè à suis fundamentis. Sed contra est; quia in istis exemplis ex defectu connotati extrinseci deficiunt relationes, & realiter mutantur in fundamentis; ex mutatione autem creaturarum nihil realiter mutatur in Deo, & sic non sunt ad propositum. Et deinde quia incidit in illud inconueniens, quod rebus omnino inuariatis, idem actus poterit connotare, & non connotare obiectum, velle & non velle. Nam actus ex parte Dei est entitas inuariabilis, creaturæ vt possibiles, & possibiles amari omnino necessitatem habent: ergo vel semper connotabit actus creaturas, vel nunquam, & sic non liberè; vel connotabit, & non connotabit rebus eodem modo inuariatis.

15 Hanc eandem obiectionem, quæ in vi, & substantia non est alia, admittationibus alij amplificant. Quomodo potest forma, quæ est entitas necessaria, & necessario conueniens subiecto in actu, dare effectum liberum, & contingentem aut suspendere, vt det aliquem effectum & non denominet volentem v. g. alium mundum, aut nolentem istum, si habet actu formam illius volitionis & istius, nolitionis? Quod si vt præbeat istum effectum dependet a creatura, vt à connotato, quomodo est vera ista causalitas: Quia Deus liberè vult hominem esse, homo est: nam antequam homo sit, debet dari libera volitio in ratione liberi: est enim causa hominis: ergo ante connotationem hominis debet præbere effectum formalem liberi in ipso Deo; ante connotationem autem illam, totum quod est in illo actu necessarium est, & necessario est in Deo: ergo non est liberum, de ratione enim liberi, vt liberi, est quod possit non esse. Denique quia decreta libera diuersa sunt in Deo ratione diuersæ connotationis, & variationis ex parte obiecti: nam tota variatio debet accidere vel ex parte obiecti, vel ex parte actus. Ex parte actus datur necessitas, & inuariatio omnimoda: ergo tota variatio debet esse ex parte obiecti: ergo libera decreta non sunt libera, neque varia ex sola intrinseca realitate & eminentia quam habent, alioquin rebus eodem modo se habentibus esset volens & non volens realiter; & posset deficere aliquid intrinsecum Deo, scilicet illud quo nunc liberè est volens hoc.

16 Resp. In hoc argumento, cuiusque instantis refulmi quidquid in oppositum ab authoribus contrariis obiicitur. Quare ad primum syllogismum dicitur, quod actus liber in Deo nihil addit super necessarium entitatiuè, & ex parte subiecti, quasi superadditum, & passivè sibi adueniens, addit tamen terminatiuè circa obiectum. Itaque ipsemet actus, & entitas eius, vt agens obiectum, & constituens ipsum in ratione obiecti, contingens, & liber est, Deumque denominat liberè volentem, id est rangentem obiectum, & causantem illud, non solum in esse producti, & existentis, sed in esse voliti, seu boni amabilis liberè, licet ipsemet actus, vt entitas quædam ex parte subiecti, seu ex parte Dei sit necessaria, vt potens ens diuinum.

17 Ad replicam quid sit ista terminatio, an realis, & intrinseca Deo, an extrinseca? Resp. esse intrinsecam entitatiuè, cum vi & potestate super extrinseca: hæc enim terminatio non est aliud quam ipsemet actus Dei realis, prout tangit ob-

iectum, & immutat illud, seu communicat illi rationem obiecti, & rationem boni, non solum in ratione producti; sed etiam in ratione voliti, quod à nobis per respectum rationis erga obiecta, explicatur. Reuera tamen est ipsa summa & independens actualitas Dei, quia sibi subicit hoc obiectum, illudque determinat vt obiectum suum sit. Et sicut ipsa actio productiua ex parte Dei est actualitas eius, & hæc ipsa tangit realiter & immutat creaturas, producendo, sed non realiter respicit illas, nec constituitur per respectum rationis, sed potius quia summè independens est ab illis, & sic facit illas dependere à se: ita ipsa volitio Dei se habet ad obiecta libera, quæ per summam independentiam constituit in esse voliti, seu obiecti.

Et cum instatur, quod illa terminatio necessario conueniet Deo, si non distinguitur ab actu, necessario.

Resp. quod necessario conuenit Deo, vt actus est, & entitas Dei, sed liberè, vt tangit & determinat creaturas, & constituit in ratione obiecti participati à se: non enim illa terminatio est determinans Deum passivè, sed determinans ipsas creaturas actiuè, vt obiectum volitionis sint. Et licet illa entitas & ille actus formaliter constituant Deum volentem liberè, tamen quia non constituit tanquam actus specificatus ab obiecto, & præsupponens ipsum, sed vt actus à quo participatur & deriuatur ipsa ratio obiecti, stat bene quod secundum se, & vt entitas, seu actualitas subiecti est, sit necessarius, & vt est principium participationis obiecti, sit liber, & Deus denominatur necessario volens creaturam, quia hoc etiam pertinet ad communicationem suæ bonitatis in creaturam, quam constituit obiectum sui, & hoc est liberum, & contingens, prout tangit creaturam. Itaque accidit hic magna hallucinatio ex parte nostræ imaginationis, quam oportet purgare cum de libertate diuinæ volitionis tractamus, & illam accipere inuerso modo ad libertatem creatam, quia nec actus liber Dei specificatur ab obiecto, sicut in nobis, nec est contingens, aut deficere potest ex parte subiecti, in quo est, quia est purus actus, nec egreditur à potentia, & tamen est summè liber in ordine ad obiecta creata, quia summè independens ab illis, & summè faciens illa dependere à se. Vnde libertas in Deo necessario exigit actum necessarium & necessario existentem in subiecto, eo quod non est actus procedens à potentia subiecti, nec dependens & specificatus ab obiecto, sed constituens & communicans obiecto rationem obiecti liberi, eo quod obiectum creatum est. Si ergo non est actus procedens à potentia, sed est purus actus conueniens Deo, semper ei conueniet; & similiter si non specificatur aut constituitur, vel dependet ab obiecto libero, sed obiectum à se; planè quantumcumque obiectum ipsum deficiat, vel non deficiat, actus liber, idem perseverabit. Et sic de ratione talis actus liberi non est quod possit deficere in ratione actus. Sed tota libertas consistit in subiiciendo sibi obiectum & constituendo ac deriuando in illud rationem obiecti, vel non deriuando, quod quidem per actum realem & intrinsecum Deus facit; sed inde non sequitur, quod si Deus nolit, desinat in Deo aliquid intrinsecum, sed quod illud intrinsecum quod est in Deo, desinat immutare & constituere aliquid extra se, quod

L. 4

est

est obiectum eius. Et hæc terminatio, & immutatio ut tangit obiectum, licet non constituat actum liberum in ratione actus liberi, quia summè independentens & summè liberum est in se, non per dependentiam ab obiecto, sed obiecti à se; tamen quia constituit & facit ipsum obiectum in esse obiecti voliti, & non solum in ratione producti & existentis, ut dixit Arrubal, ideo non denominatur Deus volens determinatè, aut nolens ante istam terminationem, & constitutionem obiecti, quam nos per respectum rationis explicamus. Itaque illa denominatio, seu respectus non pertinet ad constitutionem actus, sed requiritur ad constitutionem obiecti, quatenus sine illa terminatione, quam nos per respectum rationis explicamus, non datur obiectum, licet detur actus; sine obiecto autem actus non denominant. Quæ doctrina valde notanda est, quia in hoc solo tota explicatio huius consistit. Et sicut Deus non denominatur creans, aut creator antequam effectus temporaliter sit, licet actio in Deo sit æterna, sic antequam obiectum æternaliter sit obiectum amatum, actus liber Dei non denominatur determinatè volens; libertas tamen illius actus non ex hoc obiecto dependet, nec per respectum rationis ad illud constituitur, sed ex summa independentia & potestate quam habet circa obiectum ponendum, vel non ponendum in esse voliti, aut voliti, dicitur realiter liber, libertate summa, & diuina, & independenti. Quare non incidit in sententiam Arrubal, quia non constituimus libertatem in Deo per aliquid extra immanentiam actus, & recurrendo ad productionem rei ad extra, sed stando intra ipsam immanentiam, per hoc quod actus ille, etiam ut immanens, constituit obiectum liberum in esse volibilis, & non solum in esse producti, nec ab eo specificatur aut dependet.

19 Ad vltimam replicam de contingentia, an sit prædicatum intrinsecum actus liberi, licet entitas sit necessaria, quod variis exemplis declarabatur. Resp. nullum exemplum creatum esse posse adæquatam huic mysterio, quia omnes illæ formæ creatæ relationis, siue ad aliud se habentes, habent entitatem suam ita dependentem à termino extrinsecò, ut eo variato necesse sit entitatem formæ variari, & sic non potest esse in se magis indeficiens quam obiectum. Sola diuina volitio est actus omnino independentens ab obiecto, sed faciens illud dependere, & ideo est summè libera erga obiecta, & tamen in se est entitas summè necessaria, quia immutat, & constituit illa obiecta ut vult (& hoc est esse maximè liberam circa obiecta & realiter liberam, quia realiter obiecta facit à se dependere) & tamen in se non mutatur. Et ad inconueniens quod rebus omnino inuariatis poterit velle vel nolle, &c. iam supra diximus non manere res omnino inuariatas, tam passiuè quam actiuè, sed actum diuinum manere inuariatum in se passiuè, variare verò, seu immutare obiecta actiuè. Ipsa autem obiecta, licet in esse, & statu possibili, sint inuariata, & necessaria, tamen per illam volitionem transeunt de statu possibili ad statum obiecti amati, & futuri, & participant rationem boni ut volibilis, & sic non manent inuariata, licet id habeant ex actu ipso diuino libero, & absolutissimo in se.

Ad vltimam obiectionem, quæ constat ex pluribus interrogationibus, Resp.

20 Ad 1. posse formam necessariam ex parte subiecti, sed immutatiuam & constitutiuiam ipsius obiecti liberi, necessariò conuenire subiecto in ratione actus, & non necessariò in ratione attingentiæ

obiecti, & denominationis inde resultantis, quia Deus denominatur volens liberè tale obiectum potius, quam nolle. Et hoc ideo, quia forma volendi in Deo liberè non se habet, sicut in nobis, in quibus actus ipse, qui est forma volendi solum formaliter præbet hunc effectum voluntati, eamque liberè volentem reddit determinatè, circa hoc obiectum; quia ab obiecto ipso specificatur & constituitur, non verò obiectum sibi constituit, vnde sic specificatus & constitutus actus solum formaliter reddit voluntatem volentem. Actus autem diuinus licet formaliter compararetur ad subiectum, & sic necessariò illi inest, tamen ad obiectum comparatur quasi actiuè, quia illi communicat ut obiectum suum sit, & sic reddit voluntatem diuinam formaliter immutatiuam, & constitutiuiam obiecti actiuè, quia transfert illud de statu possibili ad statum futuri, sicut operatio formaliter reddit subiectum agens actiuè, & operans effectum. Et in hoc modo se habendi actiuè ad obiectum consistit libertas & contingentia respectu obiecti, & denominatio, quæ inde resultat in Deo, quæ potest adesse & abesse. Ad illud quod dicitur quomodo sit vera ista causalis, *Quia Deus libere vult hominem esse, homo est; si ut sit actus liber inuoluit in connotato creaturam?* Resp. causalem optimam esse, quia illa connotatio creaturæ, quæ ibi inuoluitur est connotatio creaturæ ut causatæ & participatæ à libero actu Dei, etiam in ratione obiecti voluntatis: Vnde ante ipsam connotationem est tota ratio, & constitutio intrinseca actus liberi in Deo, ut liberè constituat sibi obiectum & constituendo tendat in illud, sed non est tota conditio requisita ut obiectum constitutur, & habeatur terminus, & sic denominatur Deus volens determinatè hoc obiectum, quia non potest denominari volens hoc obiectum nisi posito obiecto, sicut licet actio Dei intelligatur ante effectum, & æterna sit ante effectum temporalem, tamen non denominat agens agere ante effectum secutum, quia hæc denominatio agendi est dependens à positione effectus, non ut à ratione formali, sed ut à termino effecto. Sic in diuina volitione procedimus, quæ comparatur ad obiectum suum ut causatum & deriuatum à se in esse obiecti. Et de ratione liberi est ut deficere possit, in eo scilicet in quo exerceret libertatem. Et ita in libero diuino deficere potest quantum ad attingentiam obiecti, quod constituit, & sibi subiicit, non in eo quod sit aliquid reale in subiecto, vel non sit, quia hoc totum necessarium est in Deo, ipsum verò tangere, & constituere obiectum liberè facit, & secundum habitudinem non necessariam, nec à tali obiecto dependet in sui constitutione, etiam ut liber actus est, sed solum habet illud pro effectum à se secuto.

Ad id quod vltimò dicitur de diuersitate decretorum Dei; Resp. decreta in Deo non esse diuersa ex parte actus, & entitatis diuinae, sed ex parte connotationis diuersorum obiectorum, sine quibus non sit in Deo denominatio volendi, aut nolendi determinatè, licet non fiat ab obiecto, vel respectu ad illud, tanquam à ratione formali; sicut in Deo dantur diuersæ idææ, non ex parte conceptus diuini, sed ex parte terminationis ad diuersas creaturas secundum quod diuersimodè formantur. Et quando dicitur quod non potest dari duplex decretum volendi, & nolendi, nisi ex duplici & diuersa connotatione obiecti; Resp. quod velle, & nolle entitatiuè, & ex parte actus datur in Deo ante omnem connotationem obiecti

obiecti, non ut duplex, & diuersum, sed ut vnum; quia actus ille non dependet, nec specificatur ab obiecto: sed velle determinatè, vel nolle determinatè, hoc iam non solum inuoluit actum ut forma est subiecti, & in genere causæ formalis actuat, sed inuoluit artingentiam, & constitutionem obiecti quod veluti actiuè constituit, & sic non denominat Deum volentem hoc determinatè, nisi connotando, aut tangendo obiectum, non quia illa connotatio requiritur ut ratio formalis ipsius actus liberi, sed ut conditio ex parte termini ut constitutur in ratione obiecti futuri, & extra possibilitatem, in quo solo statu liberè amari potest; & hoc posito, actus ipse formaliter liberè denominat erga obiectum, quia illud liberè in ratione obiecti tangit, & constituit.

ARTICVLVS VI.

Utrum voluntas diuina seruetur aliquomodo in creaturas posibles sub illo statu

Sensus difficultatis apertus est, quod loquimur de creaturis possibiliibus in seipsis, non ut sunt in ipso Deo, qui est exemplar creaturarum, non creatura ipsa possibilis, hæc enim est obiectum potentia Dei. Et loquimur de illis manentibus in statu puræ possibilitatis: Nam si ab illo extrahantur ad statum futuri, nulli est dubium quod possint amari, immò hic est effectus amoris diuini, dare, non supponere esse; atque aded extrahit à possibilitate, & ad esse, seu futuriorem transmittit. Sed tamen creaturæ istæ sub illo statu possibilitatis, qui est status excludens, & negans existentiam, post se considerari, vel secundum quidditatem suam, quæ est capax illius status, & subiicitur illi, sicut etiam subiicitur statui existentia, quando de facto producitur, vel secundum ipsum statum qui additur illi quidditati, illamque constituit, vel sub existentia, si res sit producta, vel sub priuatione existentia, si nondum producta sit, sed solum possibilis. Itaque possibilitas, vel sumitur radicaliter pro capacitate, ut res producatur, vel formaliter pro statu, id est priuatione existentia in qualibet temporis differentia. Et potest inquiri, an ipsa res, quæ tali statui subiicitur secundum se, & ratione sui amari possit à Deo, licet status ipse non ametur, quatenus priuatio est existentia, sed res ipsa quatenus capax existendi. Et hæc est prima difficultas in hoc puncto, an detur amor, seu voluntatis diuina actus circa talia obiecta non extrahendo ipsa à statu possibilitatis, sed sub illo manendo, licet non ratione status, sed ratione quidditatis, seu capacitatis ad existendum ametur. Deinde est secunda difficultas de qualitate illius amoris, dato quod aliquis amor circa illa detur in Deo, an sit simplex, & nuda complacentia, an aliquod efficacitatis habeat, vel solum inefficax sit. Et similiter, an liberè in Deo detur, an necessariò: in hoc enim authores qui sentiunt creaturas posibles amari à Deo valde inter se dissentiunt. Hinc alia emergit appendix quaestio, an voluntas Dei circa aliqua obiecta suspensa maneat?

Quid tenendum?

2 Circa primam difficultatem est antiqua conuentione inter scholam D. Thom. & Scoti; Nam

Scotus in 3. disp. 34. q. unica sentit Deum diligere creaturas posibles inefficaci quodam amore, seu simplici quadam complacentia, quatenus scilicet ei placet illa bonitas possibilis, sed non intendit ad effectum, & existentiam deducere; hæc enim simplex complacentia vocatur. Eadem sententia tribuitur Caiet. in 9. q. 34. art. 3. Sed Caiet. ibi, non loquitur specialiter de creaturis possibiliibus ponit enim argumentum, quia si Verbum procederet ex comprehensione omnis intelligibilis; etiam Spiritus sanctus spiraretur ut amor essentia diuina, & omnis obiecti amabilis, & sic vel Deus necessariò amaret creaturas, vel Spiritus sanctus non necessariò produceretur. Respondet autem Caiet. Quod vniuersim loquendo de creaturis intellecta in Deo, & similiter amata in Deo, par ratio est de Verbo, & Spiritu sancto, nec aliquod sequitur inconueniens. Posset tamen simpliciter negari sequela, & paritas rationis, quia amor respicit res amabiles in seipsis, Verbum autem res in intellectu. Vbi nihil speciale exprimit Caiet. de creaturis possibiliibus, sed generaliter tradit doctrinam de omnibus quæ amantur à Deo. Et parificat omne amabile cum omni intelligibili, si vtrumque sumatur intra Deum: sic enim non amatur creatura in se immediatè, sed ut contenta in Deo, & ut est ipse Deus, seu ipsa creatrix essentia. Si verò amantur creaturæ in seipsis, dicit non esse eandem rationem ac de omni intelligibili, & sic potius videtur asserere quod Deus non amet omne amabile; ita ut ex illorum amore procedat Spiritus sanctus. Hanc tamen sententiam Scoti tenet P. Valq. hic disp. 79. cap. 2. & supra q. 5. art. 3. Ruiz disp. 6. sect. 2. Alarcon tract. 3. de volunt. disp. 3. c. 3. Arrubal disp. 53. c. 3. Etico tract. 2. disp. 18. c. 1. & alij.

Alia sententia tenet voluntatem Dei non habere actum amoris circa creaturas posibles in seipsis. Et dico actum amoris seu volitionis; nam actum volitionis non est dubium habere volendo eas existere. Sed actus iste propriè non versatur circa possibilitatem ipsam, vel quidditatem creaturarum, sed circa existentiam, quam Deus nolit illis communicare: voluit enim eas non esse, possibilitatem autem, & quidditatem rerum non possumus dicere quod Deus nolit, quia stultum esset nolle res illas esse posibles: esset enim idem ac velle quod essent impossibiles, quod est fatuum & indignum Deo. Quare volitio circa possibilitatem aut odium, tam stulta esset quam volitio impossibilitatis: æquivalent enim volitio possibilis, & volitio impossibilitatis. Et sic solum est volitio circa ipsam existentiam possibilem, non circa earum possibilitatem aut quidditatem. Loquendo autem de volitione, seu amore negat, hæc sententia Deo tribuendum esse amorem seu volitionem aliquam circa creaturas posibles in seipsis, aut circa quidditatem earum, non solum efficacem, id est intendentem ponere res illas in esse: id enim manifestè constat, cum Deus nolit eas esse, sed neque inefficacem, seu simplicis complacentia, de quo solum potest esse difficultas. Hanc sententiam tenet Ferrar. 1. com. gen. c. 81. & 4. contra gen. c. 13. Bafies hac 1. p. 9. 34. art. 3. Zumel ibidem disp. 1. ad 3. Nauarrete 2. tomo controu. 3. Gonzalez hic disp. 52. sect. 2. in sinuata Suarez disp. 30. sect. 16. n. 41. & lib. 3. de attributis possibilibus. c. 6. n. 10. Valentia hic disp. 2. q. 8. puncto 2. & alij. Et hæc est sententia D. Thom. ut mox videbimus.

Hæc 2. sententia à nobis tenenda est. Et sic dicimus

dicimus, Deum nullo modo amare creaturas
possibiles, nec amore libero, nec necessario, nec
simplici complacentia, nec amore efficaci. Hac
sententia deducenda potius est ex rationibus D.
Thom. quam ex specialibus eius verbis. Nam licet
sæpius affirmet Deum non velle omnia quæ po-
test facere, sed solum ea quæ secundum aliquod
tempus sunt, ut patet in 1. contra Gentil. cap. 8. ubi
inquit quoddam relatio voluntatis divina est ad rem exi-
stentem secundum quod est in propria natura secun-
dum aliquod tempus, & non solum secundum quod
est in Deo intelligente: & sic cum possibilis non
sint secundum aliquod tempus, non est relatio
voluntatis divina ad illa. Et c. 83. in fine. Non om-
nia vult (inquit) quæ ad bonitatem ipsius ordinem
habere possunt, omnia autem scit, quæ ad essentiam
eius per quam intelligit quemcumque ordinem habere
possent: Sentit ergo quod circa possibilis non
habet volitionem, licet habeat de illis cognitio-
nem. Et similiter aliis locis insinuat, Deum non
amare, nec velle aliqua, nisi in ordine ad effectio-
nem, seu existentiam tanquam effectum, & mo-
tum à se, ut q. 23. de verit. art. 4. ad 13. & in 1. dist.
45. q. 1. art. 2. ad 2. Et idem insinuat in hac 1. p. q. 20.
art. 2. Tamen ista loca possunt explicari de volun-
tate Dei efficaci, quæ vult aliqua ponere in esse;
sic enim possibilis Deus non amat, nec ex necessi-
tate vult aliquid extra se, dando ei esse, quod so-
lum intendit ibi S. Thom. excludere. Oportet ergo
aliunde colligere mentem S. Thom. ut videamus
quod Deus non diligit possibilis, non solum
amore efficaci, de quo non est controversia, sed
nec etiam simplici complacentia; Et hæc exinde
potest aperte constare, quia sanctus Doctor de-
negat rationem boni & appetibilis ipsi rebus, nisi
per ordinem ad esse, & ut subsunt alicui esse: ergo
quæ penitus abstrahunt ab esse, quando sub
illo statu considerantur, carent ratione boni: sed
ad omnem volitionem etiam simplici compla-
centia requiritur ratio boni ex parte obiecti, aliis
quomodo complacere potest aliquid, nisi ut ap-
petibile, & ut bonum: ergo sub statu abstrahente
ab esse, nullam complacentiam res terminare
possunt. Talis autem est status puræ possibilitatis:
ergo sub illo non possunt terminare etiam sim-
plicem complacentiam Dei. Totus discursus est
legitimus. Et solum restat ostendere illud primum
antecedens, quod sanctus Doctor denegat ratio-
nem boni, seu appetibilis alicui, nisi per ordinem
ad esse. Hoc autem constat ex traditis supra. q. 5.
art. 2. ad 3. ubi aperte docet bonum convenire
enti secundum ordinem ad esse. Nam, inquit,
quoddam illud quod per se est appetibile, est esse, non esse
autem solum per accidens, in quantum scilicet quod-
dam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et
solut. ad 4. dicit, quod vita scientia, & alia huius-
modi sic appetuntur, ut sunt in actu, unde in omni-
bus appetitur quoddam esse, & sic nihil est appetibile,
nisi ens, & per consequens nihil est bonum, nisi ens.
Vbi S. Thom. requirit ad rationem boni, & ap-
petibilis ens, ut dicitur ab esse, seu secundum or-
dinem ad esse. Unde in statu abstrahente ab om-
ni esse, res non remanet appetibilis. Præcrea art.
3. seq. solut. ad 3. dicit S. Thom. quod materia
prima sicut non est ens, nisi in potentia, ita nec
bonum, nisi in potentia: sed quidditates rerum in
statu puræ possibilitatis sunt solum entia in po-
tentia, multo magis quam materia prima, quia ista
est in potentia subiectiva ad esse, & ad formam,
id est, in potentia receptiva illius; res autem pos-
sibiles solum sunt in potentia obiectiva ad esse,

quæ est potentialitas magis remota, & minus ap-
propinquans ad esse: ergo pro illo statu solum
sunt bona in potentia: ergo non appetuntur actu.
Et de mathematicis, ut subsunt abstractioni ma-
thematicæ, idem docet ibi ad 4. quod scilicet bo-
na non sunt, quia non movent, licet quidditates
quantitatis habeant: Ergo similiter quidditates
rerum sub illo, in quo omne esse excludunt,
bona non sunt actu, sed potentia tantum; & sic
actu non movent, neque placent voluntati. Quod
amplius explicat q. 21. de verit. art. 2. ad 4. ubi ne-
gat etiam mathematicis rationem boni, Et reddit
rationem, quia ut supra, inquit, dictum est (scilicet
art. 1. precedenti) bonum non consequitur rationem
speciei, nisi secundum esse quod habet in re aliqua; &
ideo ratio boni non competit linea vel numero secun-
dum hoc quod cadunt in consideratione mathemati-
ca. Et art. preced. dixerat quoddam verum sequitur
rationem speciei, bonum autem sequitur ipsum
esse, quod habet in rerum natura, & non solum
rationem speciei. Nominem autem speciei intelli-
gitur quidditas sub consideratione quidditatis
præcisæ, quo nomine etiam individuatio ipsa con-
siderari potest, quia etiam suam habet quiddita-
tem. Bonum autem sequitur ordinem ad esse, ut
distinguitur à quidditate, id est, ipsum exercitium
existentiæ; seu ordinem ad illud: ergo in illo statu
in quo non inuenitur aliquod exercitium existen-
tiæ, neque ordo ad illud, sed denegatio totalis
existentiæ, prout sic, non terminant actum volitio-
nis alicuius, etiam simplicis.

Fundamentum huius sententiæ sumitur ex du-
plici principio. Primo à priori, ex defectu boni-
tatis in obiecto. Secundo ex impossibilitate aman-
di ex parte Dei, quia neque est liber amor ille, nec
necessarius. Primum explicatur, quia quidditates
rerum sub illo statu puræ possibilitatis nullam ra-
tionem bonitatis habent, quia possunt actu sim-
plicem complacentiam terminare in voluntate di-
vina; constat autem quod omnis volitio, etiam
simplicis complacentiæ, circa aliquam rationem
boni versari debet, nam quod non est bonum,
placere non potest, sed obiectum displicentiæ est;
illud enim placet quod inclinationem trahit &
mouet ad se, si enim retrahit, displicet; illud au-
tem trahit inclinationem quod ei proponitur ut
conueniens: si enim conueniens non sit, resistit
inclinatio: nec enim aptatur inclinationi, cum
non conueniat illi. Si autem inclinationi conue-
niens est, appetibile est ei, & consequenter bo-
num, quia bonum, & appetibile idem sunt. Tota
ergo difficultas vertitur in hoc, an quidditates re-
rum sub illo statu puræ possibilitatis rationem
boni habeant, ut placeant.

Quod ergo sub illo statu res nullo modo bo-
nitatem habeant, quia placere possunt voluntati
diuinæ, probatur; Quia in obiecto quod placet
nihil aliud considerari potest quod voluntati ob-
iiciatur, nisi vel existentia, seu ordo ad existen-
tiam, vel connexio necessaria & intrinseca præ-
dicatorum, quæ sola remanet remota omni exi-
stentia, & ordine ad existentiam. Quantum atti-
net ad existentiam vel ordinem ad illam, nullo
modo bonitas manet in statu puræ possibilitatis,
ita ut ex hac parte possit placere Deo, sed potius
displicet & actu non vult existentiam aliquam
rei possibilis, ita quod quantum ad hoc se gerit
Deus erga res puræ possibilis, sicut circa res
annihilatas: sicut enim si modo Deus annihilaret
rem existentem, nullo modo placeret illi talis exi-
stentia quam annihilabat, ita existentia illarum
rerum,

rerum, quas Deus nunquam voluit producere,
displicuit ei, quia in nihilo res illæ relictae sunt,
perinde ac si essent annihilatae.

Quod verò attinet ad connexionem intrinse-
cam prædicatorum, omnia existentia remota,
& non communicata, illa totaliter est intra causas,
& in se omnino est nihil, & possibilitas illa obie-
ctiva solum est orta ex potestate causæ ad pro-
ducendam rem illam. Solum ergo potest com-
placere res illa in suis causis, & in potentia, quia
solum est ens intra causas, & in potestate. Et sic Deus
deligit causam talium rerum, quæ est ipse Deus;
ipsum autem purum nihil amare non potest, nec
sibi complacere, quia nihil est in se, & extra cau-
sas. Et licet dicatur, quod amatur, seu complacet
esse essentiæ, non existentia; Contra est, quia esse
essentiæ non est esse perfectum aut perficiens,
quod solum respicere potest appetitus seu com-
placentia, sed esse essentiæ est habitudo connexionis
inter prædicata constitutiva cum capacitate ad
existentiam per potentiam agentis. Non est esse
perfectum aut perficiens, quia in ipsa habitudine
connexionis solum importatur debitum, & ordo
vnius ad alterum; non autem quod vnum in se alteri,
aut in illo habeatur, & consequenter non
est ibi perfectio, sed debitum perfectionis, nec in-
tegritas, sed connexio, & debitum integritatis. Et
hæc est ratio, quare in connexione prædicatorum
inuenitur veritas, non verò bonitas, quia veritas
est adæquatio, ubi autem interuenit debitum, in-
uenitur ratio iusti & adæquati. Vnde sicut debi-
tum & connexio vnius prædicati ad aliud sufficit
ad rationem veri, seu adæquati, sufficit etiam ad
rationem veri, eo modo scilicet quo verum inue-
nitur in obiecto. Cæterum bonitas, seu perfectio
non resultat ex solo debito, quia debitum stat cum
carentia seu negatione habendi id quod debetur;
ubi autem est negatio, seu carentia est defectus &
malum seu non bonum: Si ergo in essentiis re-
rum remoto omni esse, existentia, & ordine ad
illud, non inuenitur nisi connexio prædicatorum
essentialium, quod nihil aliud est quam debitum,
quia videlicet debentur ista prædicata illi rei, v. g.
homini debetur esse animal rationale, id est, est
necessitas, & connexio, seu debitum intrinsecum
homini cum rationali, & animali; consequenter
ibi non apparet adhuc perfectio, sed debitum per-
fectionis, seu necessitas, & connexio ad illud
prædicatum, quod si in re ponitur, erit perfectio
eius; quando autem non ponitur, sed solum
debetur; seu conneditur, perfectio non est, si
autem ponitur, hoc ipso habet esse. Colligitur
ergo sic argumentum: Vbi solum inuenitur debi-
tum, sed nondum ponitur id quod debetur, inue-
nitur debitum cum carentia, seu negatione eius
quod debetur: ergo inuenitur debitum cum de-
fectu: ergo inuenitur adhuc ut malum, seu ut non
bonum, malum quidem, si sit carentia cum pri-
uatione in subiecto apto, non bonum autem, si sit
carentia cum negatione pura: eodem enim mo-
do se habet malum ad priuationem, quo non
bonum ad negationem, quod enim est malum
ubi est priuatio, est non bonum, ubi est nega-
tio: sed in quidditatibus rerum secundum se, &
omni esse secluso, & in statu puræ possibilitatis,
inuenitur sola, & nuda connexio prædicato-
rum necessaria, sine vlla existentia, aut conue-
nientia ad subiectum (quia non est) sed cum sola
ratione debiti, & habitudinis debiti vnius ad alte-
rum: ergo ibi nondum inuenitur perfectio, nec
bonum, sed potius non bonum, seu carentia eius

quod debetur; non potest autem simul inueniri
bonum, & non bonum, sicut nec bonum, & ma-
lum: ergo pro illo statu res non sunt bonæ nec
circa illa est voluntas nisi tantum in debito & in
potentia.

Et hinc constat, rectè nos dixisse tomò preced.
disp. 6. art. 2. & 3. naturas rerum semoto ordine
ad existentiam non habere bonitatem, nisi radicaliter
& potentialiter. Reuera enim ille status in
quo considerantur quidditates rerum secundum
se, & in statu puræ possibilitatis, non consideratur
nisi ut connexio prædicatorum, & ratio debiti, id
est, necessitas, quæ aliqua prædicata connectun-
tur, & conueniunt: status autem huiusmodi con-
nexionis & debiti est status radicalitatis, non quod
ibi consideretur dari in re aliquod subiectum,
cui debeatur aliquod prædicatum, cum nihil sit
extra Deum in illo statu, sed quia ratio connexio-
nis, & debiti est ratio radicalitatis, & potentialiter
se habendi, radici enim debetur quod ex illa ger-
minat aut ei necitur.

Dices: Possibilitas, quæ in illo statu inuoluitur,
est possibilitas ad esse: ergo inuenitur ibi ordo ad
esse: cur ergo non sufficit ut ametur sub illo statu
puræ possibilitatis?

Resp. possibilitatem illam ad esse, dupliciter
sumi. Primo, actiue, ut tenet se ex parte potentia
agentis, & potentis producere res in esse. Secun-
do passiuè, ut tenet se ex parte obiecti produci-
bilis, vel negatiue, ut est non repugnantia ad exi-
stendum; & hæc non inuenitur quasi subiectiue
extra Deum, id est, in aliquo subiecto posita, &
habita ab aliquo qua extra Deum nihil est omni-
no de creaturis possibilibus. Vnde quiddam de illis
est, non est nisi ipsa potentia actiua Dei, quæ potest
illas producere; de ipsis autem creaturis non est
nisi obiectiue ipsa non repugnantia, ut producan-
tur, & ipsa denominatio extrinseca possibilitatis
ex potentia deriuata: sic ergo totus ille ordo ad
esse, ut tenet se ex parte potentia Dei, seu possibi-
litas actiua, amatur in ipsa potentia Dei: Illa au-
tem possibilitas passiuæ, ut præcisè sumitur ex par-
te obiecti, sub illo statu possibilitatis, non amatur
quia non est in statu amabilitatis, ut in solutione
argumentorum amplius dicitur.

Et hinc tandem confirmatur & explicatur hæc
ratio à nobis facta, quia non solum intentio effi-
cax Dei respicit esse rerum, quod assequi, vel dare
intendit, sed etiam simplex Dei complacentia res-
picere debet non puram & nudam quidditatem sub
illo statu meræ possibilitatis, sed ipsam quiddita-
tem sub aliquo esse, vel ordine ad esse, quod pos-
sit intendi. Ratio est, quia Deus non potest mo-
ueri ad complacendum circa obiectum omnino
fictum, & apparenter tantum bonum: hoc enim
supponeret in illo imperfectionem, quia scilicet
aut fingeret aliquid intellectus, aut voluntas bono
ficto & apparenti decepta delectaretur, sed Deus
solum fertur in res ut sunt, & sicut eis debetur:
Ergo in tali statu debet de obiecto aliquo compla-
cere, in quo etiam res illa possit efficaci intentio-
ne attingi; in illo autem statu in quo non potest
efficaciter intendi, nec poterit simplici compla-
centia amari, quia Deus solum verum & reale bo-
num amare potest, non fictum, & apparens. Quod
autem intendi non potest, & sub illo statu intendi
nō potest, nec amari potest ut verum bonum, quia
verè esse non potest sub illo statu: ergo sub illo in-
tendi non potest, & illud dicitur apparens bonum,
quod esse nō potest: ergo sub eo statu sub quo esse
non potest, nec etiam ut verum bonum amari po-
t

test, sed ut apparens. Constat autem quod quidditas nuda secundum se, vel sub statu purae possibilitatis non potest existere, nisi exuendo illum statum, & relinquendo illum statum qui est futurationis, vel esse: Ergo si ametur quidditas sub illo statu purae possibilitatis, retinendo illum statum, & non exuendo, & relinquendo illum, sed ut terminum ad quem habendo, amatur sub statu sub quo esse, & existere non potest. Illud autem dicitur amari ut apparens bonum, quod amatur quatenus existere non potest, verum autem bonum est illud, quod existere potest, & sub eo statu & dispositione amatur sub qua esse potest. Ergo ut Deus amet creaturas posibles, non ut bonum apparens, sed verum, oportet quod eas amet remouendo statum illum, quo stante, non possunt esse, atque adeo extra statum nuda possibilitatis eas respicere debet, & ut talem statum relinquens.

Dices: sub illo statu sunt posibles: ergo sub illo statu complacere possunt: nec enim amantur ut impossibles, quia est status possibilitatis, licet sub illo, in sensu composito, stare non possint, sed transeundo ad alium.

11 Sed contra, quia licet sub illo statu sint posibles, non tamen ille status si manet, est possibilis, sed est negatio existentiae; nec enim possunt existere manente illo statu, sed relinquendo illum & induendo alium: ergo si amantur non exuendo illum statum, sed manendo, non amantur sub statu, quo possunt esse, manendo in eo statu: ergo neque possunt complacere manente eo statu, & posito ex parte termini qui amatur, nisi appaterent, aut sicte ametur, quod in Deum cadere non potest, qui solum amat res ut sunt in se: sicut res producibiles sunt ex nihilo, ita quod *by ex nihilo* teneat se ex parte termini *à quo*, qui relinquuntur, si enim ex parte termini ad quem se teneret; *by nihil*, sic res sub nihilo non sunt producibiles, nec verè appetibiles. Et cum dicitur quod illae res non sunt in statu impossibilitatis; concedo, quia impossibilitas est repugnantia ad transeundum de statu purae possibilitatis ad futurationem: sed tamen ille status purae possibilitatis in tantum reddit rem possibilem, in quantum reddit capacem ad relinquendum statum illum, & transeundum ad futurationem: si autem ille status maneat, & sub termino ad quem se teneat, impossibilitatur ad esse, & ad amari.

Nec necessariò, nec liberè res posibles amantur.

12 Secunda ratio denegandi Deo etiam simplicem complacentiam de rebus possibili bus sumitur ex eo quod nec liberè, nec necessariò potest diuina voluntas ferri in illas. Liberè quidem non fertur, quia illa bonitas, sub qua amatur (si amatur) est bonitas necessaria, & nec per ipsum Deum variabilis, actus etiam ex parte Dei non est variabilis, & sine variabilitate & contingentia, vel ex parte actus, vel ex parte obiecti non datur libertas. Et conf. quia si necessariò non placet: ergo potest displicere etiam in ratione possibilis, vel ergo displicet sub ratione boni, sub quo modo placet, vel sub ratione mali, seu non boni. Hoc secundum stare non potest, quia creaturae ut posibles non explicant nisi quidditatiua praedicata, & sibi necessariò connexa, nullum autem malum est necessariò connexum quidditati: malum enim est

privatio, & defectus alicuius debiti, si autem iste defectus est necessariò connexus, & quidditatiuè, opposita forma non est sibi debita: ergo neque defectus eius est privatio, & malum illi quidditati. Non ergo in ratione quidditatis est sibi connexum malum necessariò sub quo displicet, alias semper displiceret, quia semper, id est necessariò, adest sibi illud malum. Primum autem stare non potest, quia bonum sub ratione boni displicere non potest: est enim peruersa voluntas uti bonum displicet.

13 Quod verò necessariò non feratur voluntas diuina in illas quidditates, probatur, quia illud bonum quidditatum possibilem est finitum, & limitatum, nec maius aut excellentius, quam ipsae res existentes, quae reducuntur ad esse extra causas: ergo non possunt illae quidditates sub illo statu necessitate voluntatem diuinam ut amentur, cum nec ipsa existentia & positio extra causas, quae tantum bonum est, non necessitet voluntatem Dei: nec enim voluntas necessitari potest à bono finito & limitato, quia non adaequat totam eius potestatem.

14 Confirmo, quia nostra voluntas non amat necessariò etiam per modum complacentiae creaturas posibles, & quidditates sub illo statu: ergo neque voluntas diuina, nam incongruum valde est quod à tali bono voluntas creata non necessitetur, & voluntas diuina, quae infinite maior & sublimior est, necessitetur. Nos autem non necessitari ab illis obiectis, experientia constat: nullus enim necessitatur amare alios mundos, & ea quae in ipsis possibilia sunt.

15 Confirmo, secundò, quia nullum obiectum est volitum à Deo, nisi vel tale bonum moueat voluntatem Dei ad sui amorem, vel voluntas Dei communicet ei bonum illud, quod diligit. Neutro autem modo fertur voluntas Dei in illas res posibles. Non primo modo, quia voluntas Dei non potest moueri ab aliquo bono creato; est enim imperfectio magna respicere obiectum aliquod extra se ut motiuum sui; sic enim voluntas se habet in potentia erga tale obiectum, & ut perfectibile & mobile ab ipso: obiectum autem se habet ut mouens, & perficiens, quod nequaquam potest conuenire obiecto creato in ordine ad voluntatem diuinam, cum ipsa potius voluntas debeat esse causa obiecti sui, & ei tribuere perfectionem, & bonitatem non ab ipsa recipere. Et redit argumentum supra factum, quia si res existens non mouet voluntatem diuinam, ita quod sit obiectum eius motiuum, quantum minus quidditas in statu possibilitatis. Non etiam secundo modo, quia voluntas diuina non communicat illi obiecto bonitatem illam, quam in eo diligit, sicut nec possibilitatem, independentem enim ab omni actu voluntatis diuinæ illa praedicata quidditatiua conueniunt illi obiecto, & consequenter bonitas, si quam habet; connexio enim praedicatorum non conuenit ex aliqua communicatione voluntatis diuinæ, sed ante omnem voluntatem ex sola formatione ideæ, vel ex ratione omnipotentiae; inde enim habet possibilitatem, & consequenter bonitatem sub statu possibilitatis.

16 Ut autem melius hoc intelligatur, est aduertendum quod inter authores oppositos qui sentiunt Deum amare creaturas posibles, est diuisio, an illas amet necessariò, an liberè. Et est duplex praecipua sententia.

Prima tenet creaturas istas posibles amari à Deo necessariò. Ita Vasq. *hic disp.* 79. c. 2. Arrubal *disp.* 53. c. 3. Etia *disp.* 18. c. 1. n. 2. Alarcon *tract.* 3. de

17 voluntate Dei *disp.* 3. cap. 4. qui etiam citat Ruiz *disp.* 6. de voluntate Dei, *sect.* 2. n. 1. & P. Suarez saepe docet, quod si hic amor circa possibilia datur in Deo, ille erit necessariò, ut videri potest in *met. disp.* 30. *sect.* 16. à n. 37. *lib.* 3. de attributis posituis c. 6. n. 10. licet absolute neget talem amorem dari in Deo. Et fundamentum eorum est, quia non potest aliquid liberè amari, nisi vel in ipso actu amandi, vel in obiecto amato inueniri possit aliqua contingentia, & variatio; quod enim liberè amatur, potest non amari: ergo aliquid sibi est quod possit aliter se habere; non est autem aliud quam actus volitionis, aut obiectum: ergo in ista libertate, vel obiectum quod amatur, vel actus quo amatur debet suscipere aliquam variationem, seu contingentiam: si enim necessariò est actus, & necessariò obiectum, unde potest resurre libertas in volitione: Constat autem obiectum illud non esse contingens nec variabile, quia praedicata quidditatiua, & necessariae connexionis sunt inuariabilia: sunt enim necessaria: Ex parte verò actus constat dari eandem immutabilitatem, quia diuinus est, & immutabili modo procedit etiam circa obiecta libera, quanto magis circa necessaria. Item possibilia habent necessariam connexionem, cum omnipotentia Dei: ergo si hanc necessariò amat, etiam ipsa possibilia ut necessariò connexa illi.

17 Altera sententia tenet Deum amare creaturas posibles, non necessariò, sed liberè. Ita attribui solet Scoto in 3. *dist.* 23. q. 1. Eam clarè docet Valentia *hic disp.* 1. q. 19. *punct.* 2. c. 3. & alij quos citat Ruiz *supra sect.* 1. Et sequuntur etiam in manuscriptis suis non pauci. Fundamentum est quia creaturae posibles habent bonitatem limitatam & finitam, cum sint entia creata: ergo non sufficienter necessitate voluntatem, non solum diuinam, sed nec etiam nostram. Consequenter, quia voluntas non mouetur necessariò à bonitate obiecti, nisi bonitas sit talis quod adaequet & impleat totam capacitatem voluntatis: si enim inadaequatè se habet ad illam, potest voluntas ad aliud diuertere, & illud repudiare, aut tanquam sibi non necessarium omittere: ergo non necessitat.

Dices: non necessitat ratione sui, & ratione intrinsecæ bonitatis, sed ex connexionem necessaria cum alio, quod Deus necessariò diligit, scilicet, cum omnipotentia Dei, quae sine possibilitate illorum entium saluari non potest. Sed contra; quia haec regula de necessariò connexis non habet locum in simplici complacentia, quia bene potest voluntas complacere de vno, & non de his, quae sibi necessariò sunt connexa, praesertim si illa solum pertinent ad aliquam denominationem extrinsecam, vel priuationem, aut negationem; simplex enim complacentia est praecisua, quia non tendit ad rem consequendam, ut est de facto, & cum omnibus suis adiunctis & circumstantiis: id enim pertinet ad voluntatem efficacem, sed potest tendere ad bonitatem aliquam ex obiecto, & secundum se, & complacere de illa, relicta aliis sibi adiunctis, sicut potest mihi complacere bonitas hominis, quatenus rationalis, aut pulcher, & displicere quod sit mortalis & corruptibilis, licet homini necessariò sit annexa mortalitas, & placere mihi poenitentia, & iustitia, non tamen culpa, quam ista vindicat, & illa expiat, & cum qua habent necessariam connexionem. Et entitas actus peccaminosi non displicet Deo, quia dat ei esse, & displicet culpa. Immo addo, quod si possibilitas creaturarum diligitur ex connexionem, quam habet cum omnipotentia diuina, non diligitur solum simplici complacentia, sed efficaci voluntate, quia Deus omnipotentiam suam efficaciter diligit, & vult eam esse, & conseruari: ergo si ideo diligit possibilitatem creaturarum, quia sine ipsa non potest stare omnipotentia diuina, non solum simplici affe-

18 *Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Th. Tom. 2.*

ctu, sed efficaciter vult talem possibilitatem dari, ita quod oppositum, scilicet, res illas esse impossibles efficaciter non vult, siquidem hoc requiritur, ut ipsa omnipotentia deus: si ergo propter hoc vult Deus creaturas posibles, efficaciter vult possibilitatem earum, eo modo quod talis possibilitas potest esse, scilicet, vult dari talem possibilitatem, seu vult efficaciter non dari impossibilitatem earum, quia si daretur, non esset omnipotentia.

Et hinc liceat formare argumentum ad hominem contra Vasq. & eos, qui sentiunt quod etiam si redderetur creatura aliqua impossibilis, non ideo destrueretur diuina potentia, quia est ens in se omnino solutum, & omnino indepèdens à creaturis, & ex alia parte dicunt Deum amore necessariò amare creaturas posibles. Sic formo argumentum. Ex hypothesi quod aliqua creatura redderetur impossibilis, quae modo possibilis est, vel adhuc amaretur à Deo amore necessariò, sicut quando erat possibilis, vel non. Si amaretur: ergo tam necessariò amaret Deus posibles res, quae impossibles, quo nihil absurdius, sic enim in duabus contradictoriis complaceret. Si non amaretur: ergo ex sola impossibilitate creaturarum, tolleretur amor necessariò Dei: ergo aliquid quod in Deo est necessarium, scilicet, blata possibilitate creaturae, desineret: idem ergo de ipsa Dei potentia dici potest, quae non est magis necessaria in Deo, quam ille amor creaturarum: pertinet enim ad necessarium, & quidditatiuum praedicatum Dei amor ille.

Dices: non desineret ille amor quoad entitatem in se, sed quoad attingentiam obiecti, sicut dicimus de actu libero, si non vellet creaturas, quas modo vult. Vel secundò reddita creatura impossibili, non amaret Deus illam impossibilitatem, sed amaret possibilitatem, quam ante amabat, si daretur. Sed contra primum est, quia ubi attingentia obiecti est necessaria, & non fundatur super aliqua variatione obiecti quam causare possit ille actus, non potest tolli attingentia, nisi actus ipse, & entitas mutetur. Et ratio est quia in actu libero, ideo attingentia obiecti est contingens, potestque variari, ipsa entitate actus inuariata permanente, quia obiectum contingens, & variabile est, nec ab eo dependet, aut perficitur actus, sed habet illud pro effectu consecuto: non in se passiuè perficitur. At verò in casu posito, possibilitas, vel impossibilitas obiecti non causatur à voluntate, nec sunt aliquid contingens. Sed datur possibilitas ex intrinseca connexionem praedicatorum, vel denominatione sumpta ex diuina potentia, quae res posibles requirit. Unde cum variatio huius possibilitatis, vel impossibilitatis non pertineat ad voluntatis attingentiam, non potest dici quod eadem entitas actus inuariata attingat diuersimodè, & variabiliter ipsos effectus, & ipsas res, variatione ex parte rerum se tenente, non ex parte actus voluntatis, quia ad ipsam voluntatem non spectat id variare. Si ergo, hoc non obtante, voluntas necessariò attingit illas res, id habet ratione actus necessariò attingentis illa obiecta, ex eo quod se, & suam omnipotentiam necessariò attingit, & eadem necessitate, licet secundariò, fertur in creaturas posibles; haec autem attingentia si variatur, ipse actus in se variari debet, sicut scientia diuina, quia necessariò eandem creaturas posibles attingit, si aliquam non attingeret, lumen diuinæ scientiae intrinsecè mutaretur. Idem ergo erit in voluntate, si necessariò attingit creaturas posibles. Si autem per attingentiam contingentem & causationem contingentem, non per ipsam entitatem actus necessariò eas tangit, liberè, & non necessariò fertur in illas. Contra secundum verò est, quia reddita

M creatura

creatura impossibili, si Deus adhuc amaret possibilitatem eius, amaret aliquid chimericum, possibilitas enim rei impossibilis, chimerica est, & complacere sibi de tali possibilitate, est complacere de aliquo ficto & impossibili. Si autem sub conditione placeret sibi, scilicet si res illa esset possibilis, est ponere actum imperfectum, immo otiosum in Deo, alias etiam modo placeret Deo chimera sub conditione, si esset possibilis, & hominem esse Angelum, & caelum esse terram, & quaecumque impossibilia placerent necessarii voluntati Dei sub conditione, si essent possibilis, quod omnino absurdum est.

19 Ex his sententiis cum suis fundamentis, firmatur in nostra, quod Deus non amat creaturas possibiles, quia nec necessarii, nec liberè illas amat. Nam fundamenta istarum sententiarum non probant positivè Deum amare illas creaturas liberè, vel necessarii, sed quælibet sententia probat negationem alterius: probat enim sententia affirmans amorem necessarium quod Deus non potest illas amare liberè, quia non potest illi convenire conditio essentialiter requisita ad liberum amorem, scilicet contingentia, seu variatio aliqua, siue in actu ipso volitionis, siue in obiecto. Non tamen probat positivè dari actum necessarium circa talia obiecta, quia restat probare, quod amet illas creaturas pro illo statu, cum potius nolit illas esse. Immo addo, quod amor necessarius si sit cum plena aduertentia, & non indeliberatus, non potest esse solum simplicis complacentiae, sed efficax, ita quod, si Deus necessarii amat creaturas possibiles, non solum complacentia inefficaci vult illas, sed efficaciter vult esse, seu dari possibilitatem earum: possibilitas ergo efficaciter est voluta, si necessarii illas creaturas amantur. Ratio est, quia non potest necessarii ferri voluntas in obiectum, nisi quatenus necessarium sibi illud indicat, aut totam voluntatem adimplet: si enim sibi necessarium non esse indicat, non obligatur prosequi, & velle illud, sed vel potest suspendere omnem actum circa illud, vel actum volitionis habere, & nullam volitionem. Si autem indicat illud sibi necessarium, efficaciter vult illud, & non solum simplicis & inefficaci voluntate sibi complacet, quia id quod sibi necessarium est, ideo est necessarium, quia sine illo Deus non habet esse, sicut ergo efficaciter diligitur esse proprium, ita id quod ad tale esse necessarium dicitur, eodem efficaci amore diligitur in eo statu, in quo necessarium est ad esse talis rei. Vt si possibilitas rerum necessaria est, ut divina potentia existat, & detur in rerum natura, etiam diligit Deus efficaciter talem possibilitatem, volendo quod talis possibilitas detur; non dico, quod velit reducere in existentiam rem ipsam possibilem, nec possibilitas est aliquid existens existentia reali, sed vult talem possibilitatem dari, ita quod efficaciter vult non esse impossibiles res illas, & sic eadem efficacia qua vult suam potentiam esse, vult possibilitatem illam dari. Inconsequenter ergo ponitur necessaria volitio, & negatur esse efficax circa ipsam possibilitatem. Et tamen simplex ista complacentia quæ ponitur ab Authoribus oppositis non circa existentiam rei ponitur, quæ potius non placet Deo, sed circa possibilitatem ipsam, seu quidditatem possibilem.

20 At verò sententia negans Deo amorem necessarium, non probat positivè dari amorem liberum, sed probat solum negationem necessarii, scilicet quod desit sibi una conditio ad amorem necessarium, quatenus non est illud bonum infinitum & adæquans voluntatem, sed finitum, & limitatum, & sic non est capax necessitandi voluntatem, sicut de facto nostram non necessitant quidditates rerum, licet evidenter eas cognoscamus; evidenter enim cognoscimus esse possi-

bilem alium modum, nec eum necessarii amamus, etiam simplici complacentia. Cur ergo necessitatur Deus ad complacendum in illo? An quia caret malis? Sed tamen est finitum bonum, nec Deo necessarium, & sic non necessitatur amare illud, etsi non sit malum. An quia necessarii requiritur, & sequitur ad omnipotentiam Dei? Sed si necessarii requiritur tanquam quoddam bonum movens voluntatem divinam ad amandum se, quia necessarium est sibi, non solum simplici & inefficaci complacentia, sed efficaci amore amabit possibilitatem illam, quatenus sibi necessaria est; quia etsi possibilitatem illam non velit reducere ad esse, & hoc modo non velit efficaciter rem illam, tamen possibilitatem illam dari, ita quod res illa non sit impossibilis, efficaciter Deus velle tenetur, quia sic est necessaria sibi ut existat: ergo eadem efficacia qua vult se esse, vult possibilitatem illam dari. Si autem possibilitas ista non est bonum aliquod consecutum ex Deo, sed sola denominatio extrinseca ex potentia divina orta; ergo in se non est obiectum amoris, & complacentiae, sed solum amatur ipsa omnipotentia Dei, ad quam sequitur illa denominatio possibilitatis. De quo statim amplius dicemus in solutione argumentorum. Quare ista fundamenta harum sententiarum solum sunt efficacia ad probandum negatiivam partem, scilicet quod Deus non potest necessarii res illas diligere, nec liberè, quia desunt aliqua conditiones ad id requisitæ. Ex eo autem nos inferimus nullo modo eas amare.

Deum non suspendere omnem actum suum circa possibilia.

Supposito quod circa ipsas quidditates secundum se, & remoto omni ordine ad esse, non potest in Deo dari amor, & consequenter circa illa non dicitur quod suspendat Deus actum voluntatis, quia suspensio actus est circa obiectum habile & aptum ut non suspendatur, ita quod sit volibile, sed pro sua libertate non vult aliquid voluntas circa illud; & sic suspensio dicit aliquid privativum, scilicet negationem volendi circa id quod potest esse obiectum volendi circa id enim quod non est capax ut sit volitum, non rectè dicitur voluntas suspendere, sicut circa verum, & falsum non dicitur voluntas suspendere actum suum, sed omnino negatiivè se habere. Hoc inquam supposito, solum restat difficultas, an circa ipsum esse, seu rem, ut ordinatam ad esse, sub quo solum statu est capax volitionis, aut nolitionis, possit Deus suspendere omnem actum, ita quod nec actu positivè velit, nec nolit, sed omnino omitat.

Res hæc multum pendet ex his quæ 1. 2. ad q. 6. 22. disputanda sunt, an possit dari pura, & physica omnis actus circa aliquod obiectum. Sed breviter, quod attinet ad præsens, dicimus quod loquendo de voluntate habente aduertentiam ex parte intellectus sufficientem pro altero actu volitionis, vel nolitionis liberæ (nam si desit aduertentia sufficiens ad libertatem, non erit perfectio, sed imperfectio suspendere actum) reducitur tota difficultas, an pertineat ad rationem, & perfectionem libertatis, non solum actu positivè velle, aut actu positivè nolle, sed etiam privatiivè, seu suspensivè se continere. Et ex eodem principio, scilicet ex perfectione libertatis fundatur & dimanat duplex sententia. Nam quidam putant pertinere ad perfectionem libertatis, eiusque dominium, posse suspendere omnem actum. Alij putant pertinere ad perfectionem libertatis, positivè, & vitali actu versari circa obiectum, & non purè negatiivè, seu suspensivè se habere, sed talem suspensionem solum nasci ex imperfectione indeterminationis, quando scilicet aliquis in perplexitate & indeterminatione reperitur, aut ex defectu cogitationis,

gitationis, scilicet quia non recordatur, seu non cogitat de aliqua re, & sic nec elicit actum voluntatis. Priorem sententiã sequi videtur Albertinus tom. 1. propos. 4. q. 1. theol. 4. dub. 2. num. 9. & Curiel lib. 1. contraverfarum contr. 7. art. 3. alique Iuniores. Posterior sententia communior est apud Thomistas. Tenent eam Ferrar. B.ñez, Gonzalez, Alvarez, Collegium Carmelit. tract. 4. disp. 5. dub. 3. sequuntur P. Granados hic tract. 3. disp. 5. Ruiz disp. 8. de volunt. sect. 3. qui citat Fonseca, & Suarez, & alios. Arridet quoque his qui existimant liberam volitionem Dei aliquo extrinseco determinari, & constitui, ut P. Valq. hic disp. 79. cap. 3. Arrubal disp. 56. c. 2. Erize disp. 19. c. 5. Et hi consequenter loquuntur, quia cum apud eos libera volitio Dei, sit ipsa entitas voluntatis, seu essentia divina cum connotatione obiecti ad extra, hoc ipso quod negatio rei ad extra datur, v. g. negatio gratiæ cum potetia efficiendi gratiam, datur volitio cum nihil aliud requiratur ad positivam volitionem alicuius negationis, quam eam connotari à voluntate, & dari ad extra cum posset non dari, hoc enim modo & non aliter dicitur Deus velle positivè, & liberè aliquid; potest autem positivè actu velle negationem.

23 Relicto autem hoc fundamento, quia sententia illa de constitutione actus liberi supra reiecta est, totum fundamentum istarum sententiarum reducitur ad id quod supra positum est, quia una putat ad perfectionem libertatis pertinere elicitio aliquo actu se gerere erga obiectum, alia quod ad perfectum dominium sui actus pertinet etiam ab omni actu posse abstinere. Potest autem dupliciter voluntas liberè, & voluntariè se habere circa hanc suspensionem. Primum volendo illam, aut imperando illam (si propriè imperari potest) ut si voluntas dicat, circa tale obiectum, v. g. dandi centum Petro nec volo, nec nolo, sed volo me suspendere. Et tunc non caret omni actu, sed habet actum supra ipsam suspensionem, ita quod suspensio non solum est voluntaria, ut procedens à voluntate, sed est voluta tanquam obiectum illius actus. Secundò potest voluntas absque omni actu, etiam volente suspensionem solum cum aduertentia & cognitione de ipso obiecto suspendere se ab omni actu volendi & nolendi, & totaliter omitere obiectum illud, non ex obliuione, aut inconsideratione, sed ex certa scientia. Hoc supposito dico, quidquid sit an voluntas nostra possit ab omni actu physicè se suspendere scièter, & aduertèter, de quo dicemus cit. loc. ex h. 2. tamè talis suspensio omnimoda, & facta secundo modo imperfectiorem secum importat, nec pertinet ad meliorationem dominij, & libertatis, ideoque non est ponenda in Deo.

24 Ratio est, quia talis suspensio opponitur duabus perfectionibus in voluntate habendi se erga obiecta sibi proposita, & alias non redditur perfectius dominium ex tali suspensione. Opponitur quidem duabus perfectionibus, quia nec positivè, nec ultimè se determinat voluntas, aut resolvit circa tale obiectum per suspensionem illam omnimodã antequam per actum se determinet. Similiter per suspensionem non exercet actum vitalem circa tale obiectum, sed habet se voluntas perinde ac si non esset, perfectius est autem operari in actu 2. & vitaliter exercere actum voluntatis immanentem, quam non exercere circa aliquod obiectum. Quod enim per illam suspensionem minus se resolvat & determinet voluntas, patet, quia suspensio pura nihil addit supra voluntatè quod ex se ante non haberet, solum enim est negatio omnis actus cum facultate proxima habendi actum si velit, pura autem negatio addita potetia indifferenti, non tollit, nec

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Thom. 2.

resolvit indifferentiã quam ex se habet talis potetia: ergo suspensio non est finalis sententia ultima resolvit, licet sit determinata suspensio, & determinata privatio omnis actus. Sed aliquid restat faciendum seu resoluendum ex parte voluntatis, siquidem nullum decretum exat, neque actus voluntatis; qui autem nihil decernit, nihil determinat, nec addit supra indifferentiã potetia de se: ergo restat illi accipere determinationem & resolutionem.

Dices: decernit, seu determinat, & resolvit privatiivè, & omisiivè, non positivè.

Sed contra; quia privatiivè resolvere ex parte actus, per privationem scilicet omnis actus, est idem quod habere privationem omnis decreti; ergo non mutat, nec addit supra indifferentiã quam potetia habet de se, & sic privatiivè illi resolutioni, seu determinationi restat resolutio determinata & positivè accipienda. Hæc est ergo imperfectio in genere resoluendi, & decernendi, quod privatiivè tantum se habeat in resoluendo, & decernendo, id est; privatur omni positivè resolutione, & decreto, & sic nondum ultimè, & perfectè decernit.

Et conf. quia illud est perfectius in voluntate, quod est ei connaturalius, & conformius. Cum autem per suspensionem omnis actus, voluntas non prosequatur obiectum, sed relinquit, & eundem effectum non prosequendi, seu relinquendi illud possit facere per actum positivum, quo se explicet positivè inclinatio voluntatis, connaturalius, & perfectius est voluntati illam reiectionem facere per aliquem actum, v. g. per nolitionem, quam per suspensionem omnimodam, quia cum voluntas sit potentia inclinativa vitaliter, seu per modum inclinationis se movens, & tendens, connaturalius illi est explicando hanc inclinationem in actu, suos effectus habere, quam abstinendo ab inclinatione, vel privando se illa; suspensio enim illa & privatio omnis actus, inclinatio non est, neque per modum vitalitatis procedens, sed inclinationis suspensio: ergo minus connaturaliter, minusque perfectè voluntas reicit obiectum per suspensionem, quam per actum nolitionis quo explicat positivè suam inclinationem fugiendi ab illo obiecto, quia minus vitaliter, scilicet non se movendo.

Et hinc deducitur secundum, scilicet quia per talem suspensionem voluntas comparatur ad obiectum, non positivè, sed negatiivè, aut privatiivè, perfectius autem, & actualius est tendere in obiectum positivè, & per actum immanentem, qui est perfectio ipsius potetia, & non solum effectus ad extra, quam per negationem, & suspensionem actus: non enim parit, & eiusdem perfectionis, vel rationis est actualis inclinatio, seu operatio, & suspensio actus. Et videtur hoc amplius, quia licet in potetia executivis, & operativis ad extra, in quibus ministratur voluntati, ad perfectum dominij pertineat posse eas suspendere, & non tribuere, aut operari aliquid extra se, tamen in ipsa voluntate, quæ per electionem, & deliberationem dirigit & operatur actu immanenti intra se, non est perfectius cessare ab omni actu, quam habere actum, quia actus ipse pertinet ad vitalem functionem, qua vivit illa potetia, & ad functionem deliberantem, & dirigentem alia, & melius est vitali actu, & deliberatione exercere vitalem libertatem, quam ab ea se abstinere.

Vnde in hoc non melioratur aut perfectitur libertas, si suspendat omnem actum, quia quidquid libertas exercet, melius & perfectius exercet, si vigilando, & vitaliter operando, & eligendo id faciat, quam si omitendo, & excludendo à se omnem actum, dummodo ad eliciendum illum, non cogatur. Si ergo voluntas reicit aliquod obiectum, & non

M 2 vult

vult illud, si per puram omissionem faciat, facit quasi inanime quoddam, aut dormiens; si autem actu nolitionis elicit id, faciat, reicit illud à se quasi vigilando, & vitaliter operando, & sua indifferentia utendo, quia nullo modo cogitur in elicientia illius actus: manet enim obiectum æquè indifferens, & potentia voluntatis, & iudicium intellectus siue suspēdat, siue eliciat, & aliàs eliciendo facit id vitali actu, & invigilia, & per positivā elicientiam, quæ est melior negatione illius: ergo hic modus nolendi perfectior est per actum, quam sine illo.

26 Dices: minus cogitur voluntas si non solum est libera ad volendum, vel nolendum obiectum, sed etiam si non coarctetur ad eliciendum aliquem actum, sed possit elicere, vel nullo modo elicere. Nec habere actum pertinet ad perfectionem operantis; nam instatur hoc in operatione transeuntis. Perfectius est operari ad extra, quam sine operatione esse: ergo Deus perfectius se habebit si circa omnes creaturas operetur ad extra per potentiam suam, quam suspendendo operationem. Consequentia est nulla, potest enim Deus suspendere omnem actum annihilando omnia: ergo idem erit in voluntate libera. Nec dici potest, Deum non carere actione potentia executiva, etiam si de facto non producat effectum, & ita nullum actum, aut perfectionem deesse Deo, licet res ad extra non fiant. Nam contra est, quia etiam habet totum actum volendi, aut nolendi creaturas, etiam si de facto non velit istas vel illas, quia entitatem actus necessarii Deus habet, & attingentiam voluntatum contingenter: ergo non carebit aliqua perfectione ipse Deus, etiam si omnem attingentiam erga creaturas suspēdat; & sic pura omisso in Deo nullam imperfectionem dicit: entitatem autem actus suspendere non potest, quia est ipsa substantia Dei.

27 Sed resp. quod non est maior libertas, nec perfectius dominium, si sit libertas omniū, & suspēnsiva omnis actus; sed illa est perfectior libertas, quæ cum positivā inclinatione, & deliberatione, seu electione potest non coarctari circa quod liber obiectum, vel actum intra suam spheram. Si autem cum positivā inclinatione, & electione id facit, non ab omni actu se suspēdit, sed aliquem actum habet, nempe illum quo eligit, & inclinatur ad non habendum hunc actum, vel non prosequendum illud obiectum, vel illud. Hoc autem potest facere voluntas, aut directè eligendo, & volendo fugere à tali obiecto, seu potius nolendo illud, aut volendo aliud, ex quo sequitur istius nolitio. Ceterum per suspensionem & privationem omnis actus non habetur libertas, & voluntas explicitè, & positivè, & vitaliter in actu, sed solum privativè, & sic minus habet de inclinatione & electione, & consequenter minus de libertate, seu, de perfectione libertatis, quæ per inclinationem & electionem perficitur & minus de vitali motu; itaque posse abstinere ab omni actu dicitur maius dominium, & minor coarctatio est; posse autem collectivè ab omni actu suspendi, minus perfectum dominium est, quia minus positivum vitale, & actuale, minusque inclinationis & electionis habens, & sic minus ex intimo voluntatis procedit, quia non procedit, sed suspendit.

28 Et ad id quod videtur, quod habere actum non semper perfectionis est, ut patet in potentia executiva Dei ad extra, quæ potest totaliter suspendere actum sine imperfectione, & ut si annihilaret omnia. Resp. esse longè disparatè ratione, quia potentia executiva per actionem ad extra perficit effectum potius quam perficitur in se. Unde per hoc quod suspendat actionem suam, solum suspendit

communicationem sui ad alia, quod non pertinet ad perfectionem sui, sed aliorum: posse enim se communicare perfectio est, sed communicare de facto potius perfectio aliorum est, quam sui, non enim perficit se nisi forte ipsa potentia operas, & communicans non sit perfectè in actu per seipsum, sicut est divina, sed sit in potentia ut reducat in actum agendo, tunc enim perfectus est operari in actu quam suspendi ab omni actione transeunte. At verò in voluntate & in intellectu suspendi ab omni actu non est perfectio, sed imperfectio, quia actus ipse immanens pertinet ad perfectionem potentia operantis, tanquam vita eius actualis, & inclinatio interior in obiectum volitum, & exercitium dominij per deliberationem, & determinationem sui. Et ideo perfectus hoc exercetur per actum, quam per suspensionem actus, quia vitali modo sit, & per electionem propriam se inclinatur, & decernit voluntas, & conformatur se iudicio intellectus.

29 Ad id verò, quod instatur, quod voluntas divina, sicut & potentia semper est in actu volitionis & nolitionis, & solum deest illi attingentia obiecti, quæ non tollit ab illo aliquam perfectionem, atque adeo suspensio ab omni actu nullam imperfectionem in Deo involuit.

Resp. quod licet illa explicatio in creaturas non addat perfectionem supra ipsam entitatem actus, pertinet tamen ad denominationem, qua Deus dicitur actu volens vel nolens, & decernens quid circa illas creaturas habendum sit, & fundatur in ipso actu, pertinetque ad ipsum exercitium dominij circa creaturas; connaturalius autem, & perfectius exercetur dominium in creaturas per decretum positivum illas eligendo aut reiciendo, quam per solam suspensionem omnis attingentia illarum, sicut etiam relucet perfectius providentia divina in reprobatione positivā, quam in sola negativā, quæ non est aliud, quam pura omisso admittendi aliquos ad gloriam. Et si ibi sisteret, providentia circa reprobos minus efficax & perfecta foret in genere providentiæ supernaturalis, supposita elevatione omnium creaturarum rationalium ad ordinem supernaturalem, quia sola negatio dandi regnum est communis reprobis, qui modo sunt, & his in puris naturalibus relinquerentur, si Deus veller. Unde cum quaeritur, quam imperfectionem habeat pura suspensio, & omisso actus in Deo? Resp. quod non habet imperfectionem privativam & tollentem aliquid entitatis, & actus divini, quia sic esset privatio rei divinae; quæ omnino intelligi non potest, sed suspensio illa solum intelligitur penes ipsam attingentiam, vel non attingentiam creaturarum quæ, ut supra diximus, non addit perfectionem ad actum voluntatis divinae, sed est explicatio illius circa creaturas, & fundatur respectu rationis ad ipsas. Licet ergo suspensio ista actus in Deo non intelligatur ut tollens entitatem actus divini, sed explicatio eius & respectum ad creaturas, tamè quoad denominationem exercendi libertatem, minus perfecta denominatio est per negationem comparari ad creaturas, quam per positivum exercitium: sicut etiam in ideis divinis comparatio ad creaturas solum est respectus rationis, & tamè si sic non compararetur ad creaturas, sed negativè se haberet, idea erga illas imperfectè se haberet: ista enim denominatio & respectus rationis, licet in se formaliter non sit perfectio, tamè non fundatur nisi in perfectione, & eminentia actus divini, qui non potest per deperditionem, & relationem realè se habere ad creaturas, & hæc non supponeret, nec haberet si solum fundaret negationem seu suspensionem actus. Et sic præsuppositivè & fundamentaliter est imperfectio illa suspensio.

pensio. Sunt enim aliqui respectus rationis, qui etsi in se perfectiones non sint, fundantur tamen in perfectione, sicut respectus, qui ex parte mensuræ ad mensuratum se habent, ex parte perfecti ad perfectibile, sicut respectus idearum ad creaturas, & sicut respectus scientia visionis ad creaturas existentes, quas si non respiceret positivè per visionem, sed negativè per abstractionem ab ipsis, imperfectio esset in Deo, non formaliter ratione ipsius respectus, sed ratione fundamenti illum requirentis.

30 Quod si peras: Poteritne ergo habere Deus actum voluntatis, veluti reflexum, quo velit suspendere actum suum circa determinatum obiectum, v. g. circa gloriam Petri. Et dico circa determinatum obiectum, nam circa omnia si suspenderet actum, etiam careret illo quo veller suspendere. Sed quaerimus an possit circa determinatum obiectum id facere, ita quod suspensio sit volita, ut obiectum alterius volitionis?

Resp. aliquos id libenter concedere, quia in tali volitione nulla reperitur imperfectio: ergo non est neganda Deo. Alij difficultatem inveniunt in istis reflexis volitionibus concedendis, quia una volitio habeat aliam pro obiecto, vel nolitionem aut suspensionem, quia videtur sequi processum in infinitum, quia etiam illa volitio, qua vult se velle aut se suspendere, erit volita, idque per aliam volitionem, & ista rursus per aliam, & sic in infinitum. Ceterum ista volitio suspensionis etiam circa determinatum obiectum licet non afferat imperfectionem illam, quæ est per carentiam omnis actus, reddiditque voluntatem veluti inanimem, & non vigilantem, quia iam aliquem actum habet, tamen adhuc aliam imperfectionem non tollit, quam supra notavimus, scilicet quia non facit voluntatem ultimam resolutam circa illud determinatum obiectum, cum tamen circa illud habeat Deum plenissimum & perfectissimum iudicium; volendo ergo suspensionem circa illud, decernit, seu vult Deus nihil resolvere circa tale obiectum, quia nec volitionem habere vult, nec nolitionem, vult ergo non resolvere aliquid circa tale obiectum, nec ultimam se determinare. Et in hoc semper illa suspensio actus affert aliquam imperfectionem, quia relinquit voluntatem indeterminatam, & indecisam circa tale obiectum, quod certè minus perfectionis sonat. Et quod sic relinquit voluntatem indeterminatam, & non ultimam resolutam, constat, quia illa suspensio hoc operatur, quod Deus nec denominatur velle nec nolle tale obiectum: ergo manet adhuc indifferens ad velle, vel nolle, si autem determinatè veller, aut determinatè noller, ulterius non esset indifferens, & suspensus, sed ultimam sententiam haberet & ultimam resolutionem: ergo quando vult suspensionem, vult non habere ultimam resolutionem. Sed quando non habetur ultima sententia & resolutio in unam vel alteram partem, minus perfectè se habet voluntas, quia non ultimam se explicat in obiectum propositum. Ergo talis volitio suspensionis, seu talis suspensio ita est indecens Deo, & illi minimè tribuenda propter imperfectionem annexam, dum deest ultima resolutio, & sententia, quæ semper expectatur, & eius carentia semper anxiat, quod est signum imperfectionis annexæ. Et cum fundamentum oppositum solum innitatur in eo quod ista suspensio non est imperfectio, assignando imperfectionem solum manet.

Solvuntur argumenta.

31 Primum arguitur ad probandum creaturas possibili sub illo statu manentes, diligere à Deo. Tales creaturae sub illo statu habent bonitatem: ergo sunt ob-

Ioan. à S. Thoma in 1. Part. D. Th. Tom. 2.

iectum complacentia divina. Consequentia patet, quia illa bonitas est nota Deo: impossibile est autem quod bonitas à Deo cognita ei displiceat, quia displicere de bono, pervernum est. Anteced. autem constat: tum quia tales creaturae sub illo statu sunt entia possibilis: ergo bona, quia bonum est passio entis, & non minus transcendens, quam ipsum ens: ergo cui convenit entitas, convenit bonitas: ergo est obiectum amoris, & complacentia: tum etiam quia in tali statu convenit creaturis possibilibus integra, & totalis constitutio suæ quidditatis: ergo perfecta constitutio: ergo bona. Antec. constat, quia nihil deest illi quidditati ut sit constituta, v. g. homini in statu possibili, quia est animal rationale, & habet proprias passiones, omnes enim de illo prædicantur & verificantur in illo statu: si ergo nihil deest ad constitutionem, integra est constitutio, cui nullum deest prædicatum constitutum: si autem est integra; etiam & perfecta, quia perfectum est cui nihil deest in eo genere. Quod autem est perfectum, est bonum; quia bonitas perfectionem sequitur.

Confirm. quia in eo statu convenit enti possibili veritas, siquidem de eo verificantur prædicata intrinseca & necessaria: ergo etiam convenit bonitas, scilicet eo modo quo veritas, obiectivè, & in statu possibilitatis, quod sufficit ad movendam voluntatem: nec enim ut voluntas moveatur necesse est quod obiectum sit existens, & in actu, sed ad nondum existens moveri potest, ut infirmus ad sanitatem, quam non habet, immò & ad eam quam non potest iam habere, nec habiturus est, sed solum per miraculum haberi potest, & sic solum est in statu possibili. Addo quod etiam ipse Deus vult multa, quæ solum sunt in statu possibili, & nunquam habebunt esse, sicut vult omnes homines salvos fieri, & tamen multi non salvabuntur, sed eorum salus manet solum in statu purè possibili, & sic de alijs multis quæ sub conditione sunt volita à Deo, nullo autem modo sunt futura, sed tantum in statu purè possibili.

Resp. quod, ut latè diximus, præced. tomo disp. 6. art. 2. & 3. creaturae consideratae solum secundum prædicata constituta, & intrinseca, seu in statu puræ possibilitatis, non sunt bonæ formaliter & simpliciter, sed in potentia, seu radicaliter, & secundum quid, & sic solum in potentia amari possunt, & placere. Et hoc ideo quia bonum est idem quod perfectum, non quomodocumque consideratum, sed ut alliciens & finalizans appetitum, non ut purè, & præcisè informans seu constituens rem, seu in statu & consideratione constituendi, sed ut diffusivum sui, & movens, seu alliciens appetitum. Unde dicimus quod res in statu puræ possibilitatis habent bonitatem veluti radicaliter, & inchoativè, & in potentia, non autem formaliter, & secundum exercitium movendi, quia bonum non potest intelligi, quod habeat exercitium movendi secundum appetibilitatem suam, etiam in simplici complacentia, nisi intercedat aliqua communicatio, & convenientia inter ipsam appetibilem & appetitum, seu voluntatem: apprehenditur enim ut conveniens, & placens ipsi voluntati, aut ut accipiens aliquam convenientiam ab ipsa voluntate, unde ei placeat, sicut creaturae accipiunt bonitatem, & convenientiam à voluntate divina, non illi eam tribuunt. Respectu verò voluntatis creaturae tribuunt ei bonitatem, & convenientiam, non ab ea accipiunt. Sic ergo sine bonitas tribuatur à voluntate, siue tribuatur voluntati, semper apprehendi debet sub aliqua communicatione, & aliqua convenientia, quæ sine aliquo esse vel ordine ad esse non exercetur, nec apprehenditur. Cuius ratio est, quia nihil apprehenditur ut appetatur

sub pura speculatione, sed sub aliqua cognitione practica, id est, effectiua, seu mouente affectum, saltem, imaginariò & fictè. Praxis autem respicit opus & exercitium, quod sine aliquo esse, seu ordine ad esse, non est considerabile. Status autem puræ possibilitatis, sub quo res illæ possibiles considerantur, non dicitur status possibilitatis propter ordinem ad esse practicè, & in exercitio, eo modo quo aliquid apprehensum vt possibile mouet appetitum: tunc enim apprehenditur vt possibile practicè, scilicet vt mihi possibile, vel saltem quod fingo esse possibile, vel quod fingo me habere in esse, sicut delectamur in fabulis, & complaceo in eo quod essem Angelus, vel haberem corpus cæleste; hæc enim omnia feruntur in ipsum esse quod fingimus, & nobis quasi practicè possibile, aut existens apprehendimus: sed status puræ possibilitatis accipitur in præsentia pro sola capacitate, seu non repugnantia ipsius esse, ex parte ipsarum rerum secundum se, & quatenus est intrinsecum & essentialiter prædicatum ipsius rei, quæ est possibilis, sine vilo tamen ordine aut exercitio, vel tendentia ad esse, quin potius omne esse illis negando; sic enim se habet Deus erga res purè possibiles, quod nullo modo ordinat illas ad esse, & ad futuritionem, sed claudit sub negatione essendi. Nec fingit illas aut considerat sub aliquo esse: Deus enim nihil amat, nec sibi aliquid complaceat sub fictione, & secundum esse fictum. Quare neque fictè, neque verè illas considerat sub aliquo esse, vel ordine ad esse. Vnde illam possibilitatem, seu capacitatem essendi purè speculatiuè considerat, & nullo modo practicè, id est, non vt possibile sub conuenientia & respectu ad voluntatem, sed vt possibile, seu non repugans secundum se sub respectu ad potentiam efficientem, sine vlla autem communicatione, & conuenientia in aliquo esse ficto vel vero cum ipsa voluntate, quod est carere appetibilitate in exercitio.

34 Vnde soluitur argumentum propositum & eius probationes. Negamus antec. Ad primam probationem dicitur quod sub illo statu creaturæ possibiles sunt entia in potentia, & obiectiuè tantum: ergo sunt bona, distinguo, radicaliter, & in potentia præcisè; concedo, formaliter, & in exercitio, nego; seu aliis verbis: sunt bona quasi speculatiuè, & quoad constitutionem essentialem, transeat; sunt bona quasi practicè, id est, sub statu mouendi & se communicandi, nego; quia omni esse, & exercitio mouendi carent, sed præcisè considerantur vt capaces, seu non repugnantes vt fiant sub ordine ad potentiam efficientem. Et sic nullo modo sub illo statu mouent voluntatem, aut placent, vt cit. loco latius diximus, & iterum statim magis attingemus solut. ad 2.

Ad secundam probationem dicitur, quod in creaturis possibilibus est integra, & perfecta constitutio essentialiter, distinguo, perfecta obiectiuè, & in potentia transeat, formaliter, & in exercitio, & secundum aliquod esse, vel ordinem ad esse, sicut requiritur ad mouendum voluntatem, nego. Item est perfecta quasi speculatiuè in ratione constituendi essentiam, seu quidditatem, quæ est radicaliter, & in potentia bona, transeat; quasi practicè in ratione finalizandi & alliciendi appetitum, sicut requiritur ad formalem rationem boni, nego: illa enim quidditas sub conceptu quidditatis secundum se, tantum concipitur vt constituta ex prædicatis suis intrinsecis, & essentialibus, & sic est radix solùm bonitatis, quia est radix operationis, & esse, & aliorum accidentium quibus perficitur, & sine quibus non est perfecta, nec eius perfectio communicatur, aut diffunditur. Bonitas autem vt moueat, aut placeat voluntari, debet esse in statu se communicandi & diffundendi, quod non fit nisi mediante aliquo esse vel operatione aut ordine ad esse;

& ideo sub illo statu non habent formaliter bonitatem, id est bonitatem sub formalitate alliciendi, & mouendi, vt finalizandi, quia hæc exerceri non possunt nisi mediante aliquo esse vel operatione, quæ in illo statu non reperiuntur. Itaque vbi est ratio perfecti, ibi est ratio boni, eo modo quo fuerit perfectum, & non aliter. In statu autem puræ possibilitatis est perfectio, & integritas, seu nihil deest quantum ad constitutionem essentialiter & prædicata essentialia, & quoad substantiam, seu entitatem vnde oritur bonitas, non tamen quoad exercitium, & statum mouendi bonitatis, quæ est per alliciendam & affectionem sui ad appetitum, quod sine aliqua communicatione, & aliquo esse, vel ordine ad esse intelligi non potest, vt diximus, & amplius statim explicabitur solut. seq. argumenti. Bonum ergo non solum dicit rationem perfecti quoad constitutionem perfectam essentiam in sua quidditate & substantia, & prædicatis intrinsecis, sed etiam quoad communicationem, & diffusionem sui, quæ potest perficere alia, alliciendo & attrahendo & mouendo appetitum, vt latè ostendimus loco supra cit. præced. tomo disp. 6. art. 1. 2. & 3. Et sic quoad statum, modumque communicationis & conuenientiam deest bonitas rebus in illo statu puræ possibilitatis.

Ad Conf. Resp. quod veritas conuenire potest rebus possibilibus, & quoad substantiam entitatis, & quoad statum cognoscibilitatis, non tamen conuenit bonitas quoad statum appetibilitatis, licet conueniat quoad substantiam vel entitatem integritatis. Ratio differentiam est, quia licet veritas & bonitas, vt sunt passiones entis, conueniant in hoc quod sunt idem entitatiuè cum ente, & sic vbiuque est ens, est verum & bonum eo modo quo est ens, tamen quoad statum, modumque mouendi intellectum, & appetitum, differunt, quia veritas attingitur ab intellectu per hoc quod trahitur ad illum mediante repræsentatione, seu specie, in cuius virtute continetur res intentionaliter, & intelligibiliter, etiam si in se non existat realiter: sufficit enim quod existat in specie, non in se: immò intellectus cum sit præcisus, & indagatiuus quidditatis, & naturæ rerum non pendet ab esse, & existentia rerum, sed ab illa præcisè. At verò voluntas, licet requirat obiectum sibi esse propositum per intellectum vt feratur in illud, tamen id in quod fertur est obiectum, practicè sub aliquo esse, & conuenientia affectiua ad voluntatem: voluntas autem non inuenit conuenientiam in rebus, vt abstractis ab esse, sed vt concernentibus aliquod esse, quia de se est potentia per modum inclinationis, & ponderis ad affectionem, & possessionem rei, vel dando illi esse, sicut dat diuina voluntas, vel supponendo illud, & tendendo ad affectionem eius, sicut creatura. Et licet simplex voluntas non respiciat, nec tendat ad affectionem rei efficaciter, tamen illud placet simplici voluntati sine efficacia, quod per efficaciam consequibile est. Est autem consequibilis res in statu essendi, non in statu puræ possibilitatis. Et sic in hoc statu non habet bonitas rei statum appetibilitatis & exercitium, licet habeat entitatem bonitatis, & radicalem substantiam. Sed de hoc amplius dicemus solut. ad 2. Intellectus autem se habet per modum manifestationis, & lucis, quæ potius diuidit, & separat, ac præcisè omnes formalitates, & rationes, vt omnia illustret, & sic non requirit esse in obiecto, sed sufficit abstractio, & præcisio.

Cum autem instatur, quod ad non existens, & in statu possibilitatis mouetur voluntas, distinguo: Ad non existens, nec in re, nec in ordine ad esse, nego; ad non existens in re solùm, transeat. Nec enim nos dicimus quod præcisè requiritur res in esse, vel iam existens vt ametur, sed quod sufficit esse, vel ordo ad esse, & tendentia ad illud, taliter quod nisi aliquod esse

esse apprehendatur, vel verum, vel fictum, nihil appetitur, neque complaceat, quia nõ attrahitur, nec allicitur voluntas, nisi ab aliqua conuenientia habendi, vel possidendi, vel fruendi, quod sine esse, vel ordine ad esse practicè non fit. Et res impossibilis saltem sub ficto, vel apparenti esse appetitur. Ad id quod dicitur de his quæ Deus vult, quæ tamè nunquam erunt. Resp. quod Deus vult illa, saltem vt futura conditionata, & cum aliquo ordine ad esse: nam saltem ordinat causas ad tales effectus quantum est ex se, licet absolute: & quoad efficaciam, & applicationem non velit illos esse. Sic enim vult omnes homines saluos fieri, vtique volendo esse, seu existentiam, illius saluti non quidditatem tantum: vult enim fieri saluos, & fieri non est quidditatis, sed esse, vult autem existentiam salutis, non in se immediatè neque vt euenturam de facto, sed in causis suis sufficientibus: dat enim auxilia sufficientia ad salutem, & in illis auxiliis ordinat salutem ad existentiam, quia ordinat causas ad ponendam salutem in esse, licet impendantur: ergo non fertur in res illas voluntas Dei sub statu puræ possibilitatis, sed sub aliquo ordine ad esse, prout in causis suis continetur illa salus, & ad esse illius ordinatur causæ; quæ causæ habent esse existentiam Respectu verò rerum purè possibilium, causæ non ordinantur aut disponuntur ad dandum illis esse, sed ad oppositum, nec pro illo statu attinguntur sub ratione futuri, saltem conditionati, sicut salus omnium hominum, aut alia futura conditionata.

37 Secundo arguit, vt amplius doctrina solutionis præcedentis explicetur. Nam si ob aliquam rationem res possibiles sub illo statu puræ possibilitatis non amantur à Deo, maxime quia prout sic non habent bonitatem in statu finalizandi, & mouendi voluntatem, aut communicandi aliquid ab ea; quod enim respectu voluntatis creatæ est alliciencia, & motio, respectu diuinæ est acceptio & communicatio: sed hæc ratio est nulla; ergo Minor prob. tum quia simplex complacentia non respicit affectionem, & esse rei, aut possessionem ipsius; hoc enim pertinet ad intentionem, seu ad voluntatem efficacem; sufficit ergo ad simplicem complacentiam bonitas, quæ secundum essentialem connexionem, & per modum propriæ passionis conuenit enti, nec est necesse quod voluntas velit illam possidere, & sic malè fundamus negationem istius amoris in eo quod voluntas fertur in affectionem, & possessionem, vel esse rei, cum simplex voluntas in id non feratur: ergo non petit esse in obiecto, vt sic bonum: tum etiam quia voluntas potest habere etiam complacentiam de re ficta aut impossibili, vt cum delectatur de fabulis, & fictionibus, aut aliquis desiderat esse immortalis, aut esse Angelus; si ergo potest desiderare voluntas, aut complaceat de re impossibili, quanto magis de quidditate rei possibilis? Nec valet dicere quod hæc appetuntur sub ipsa ratione existentia, sub qua apprehenduntur, vel finguntur. Nam etiam possibilia apprehenduntur secundum aliquod esse; omnes enim supponunt non posse possibilia amari nisi cognoscantur, & si cognoscantur, sub aliquo esse apprehenduntur; præsertim quia possibilia ordinem dicunt ad esse: possibilitas enim illa ad existentiam est: ergo sub ordine ad esse appetunt.

38 Constat, quia vniuersalia sub statu vniuersalitatis non repugnat amari, & ille status non minus extraneus est ab exercitio appetibilitatis quam status meræ possibilitatis: ergo illud fundamentum non obstat quominus diligere possint

creaturæ possibiles. Minor constat, quia status vniuersalitatis est status abstractionis à conditionibus indiuiduantibus, sine quibus non potest dari existentia, neque operatio, & consequenter neque exercitium appetibilitatis, quod, vt diximus, dependet ab existentia. Vnde si mathematica propter suam abstractionem à motu, & esse repelluntur ab usu & ratione boni, vt diximus præced. tomo disp. 6. & creaturæ possibiles sub illo statu non exercent bonitatem, vt modò dicimus: ergo etiam vniuersalia repelluntur à ratione boni, & non possunt amari. Maior autem constat, quia voluntas nostra sequitur apprehensionem intellectus, intellectus autem cognoscit & proponit res in vniuersali, & in abstractione, & sæpe sine nouitia aliqua indiuiduorum rem aliquam diligimus vagè, & in communi: ergo res in vniuersali amari possunt, & sic bonitatem habent.

Resp. negando minorem. Ad primam probationem dicitur quod simplex complacentia non respicit affectionem rei efficacem, & vt ordinanda, & committenda est per media, respicit tamen affectionem, seu esse rei efficaciter. Et ratio est quam sæpe diximus, quia bonum non mouet voluntatem, etiam ad simplicem complacentiam sui, nisi per modum alicuius diffusionis, seu communicationis sui, quia bonum non habet exercitium appetibilitatis, nisi per modum finis, aut eorum quæ sunt ad finem: licet autem omnis causa exerceat causalitatem suam mediante aliqua communicatione, tamen specialiter finis, & efficiens causant secundum communicationem in esse, efficiens quidem producendo, & exequendo, finis autem mouendo ipsum efficiens, quia est id cuius gratia agens operatur; & sic illæ duæ causæ specialiter ex sua propria ratione mouent, & causant secundum ordinem ad esse, & ad operationem, non verò ad ipsas pertinet constitutio quidditatis, & naturæ, sicut ad formam, & ad materiam. Quare bonum non potest habere statum, & exercitium appetibilitatis, nisi sub aliquo esse, vel ordine ad esse ad quod mouet ipsum efficiens, seu inclinationem eius, vt agat, & velit, quia propria ratio formalis extra quam non potest exire bonum, seu appetibile, est mouere per modum finis, seu in ordine ad finem. Vnde si complaceat hoc bonum voluntati seu inclinationi, debet placere secundum aliquod esse, quia solùm sub illo induit rationem formalem finis, & exercitium bonitatis & appetibilitatis, licet non semper efficaciter ad affectionem, seu executionem talis esse, voluntas moueatur per actum intentionis: sufficit quod si habet simplicem complacentiam, habet principium & inchoationem exercitij causæ finalis, si quidem sub illa ratione attingi debet à simplici complacentia, sub qua potest intendi, & consequi, illud enim intenditur consequi per media, quod prius placet per amorem, & complacentia enim de obiecto aliquo de se potest esse principium intendendi affectionem eius, licet ex libertate voluntatis quandoque possit sistere in complacentia, & non transire ad intentionem, aut ex defectu mediæ, vel ex alia causa; Quare in ipsa prima & simplici complacentia sub ea ratione formali debet obiectum seu finis complaceat, sub quo potest postea intendi, si voluntas velit: complacentia ergo fertur in bonum sub aliquo ordine ad esse, quia pertinet ad rationem formalem finis sub exercitio finis.

40 Quare ad argumentum dicimus quod simplex complacentia etiam fertur in obiectum sub ratione existentia, & esse, non vt assequendum per

media, & efficaci conatu, sed vt placens & conueniens voluntati, ita vt illud ipsum quod tanquam assequibile per media obicitur intentioni, vt placens proponatur sine medijs simplici effectui: est autem assequibilis res sub esse, & non abstrahens ab esse: placere ergo debet ipsa res secundum aliquod esse, vel ordinem ad esse, vel verum, & possibile, vel fictum, & imaginatum. Et ideo recte intitulimus *romo preced. disp. 6. art. 3. solut. ad 1.* quod quia finalizatio est circa affectionem rei, non potest mouere voluntatem nisi per ordinem ad aliquod esse, vbi locuti sumus de affectione abstrahendo ab efficaci vel inefficaci, quod statim ibi explicamus §. *Ad aliam probat.* distinguendo de affectione vt pertinet ad intentionem, vel ad simplicem complacentiam, & assignando quomodo in vtroque casu voluntas respiciat aliquod esse, saltem per modum conuenientiae & coniunctionis ad ipsam voluntatem cui placet. Quod totum non enitit in creaturis possibilibus, vbi solum consideratur quidditas sine aliquo exercitio existentiae, etiam per modum conuenientiae, sed solum capacitas, seu non repugnantia ad esse per modum praedicati inuinfeci pertinentis ad realitatem, & entitatem obiectiuam, non per modum finalizantis, & allicientiam, seu affectionem importantis ad appetitum, aut aliquam communicationem vel motionem circa voluntatem, ob statum ita abstractum ab esse.

41 Ad secundam probationem dicitur quod res ficta, aut fabulosa, vel impossibilis, quando placet voluntati, concipitur sub aliquo esse, saltem ficto sub quo apprehenditur illud obiectum vt conforme, & conueniens voluntati, & sic placet vt *supra* diximus. Cum autem instatur, quod etiam possibilia sub aliquo esse apprehenduntur, & proponuntur voluntati, immod ipsa possibilitas eorum est possibilitas ad esse, & sic sub ordine ad esse appeti possunt. Resp. quod apprehenduntur sub aliquo esse, distinguo, quantum ad substantiam & absolutam rationem ipsius esse, seu per modum quidditatis, & constitutionis in entitate, transeat, quantum ad respectum, & modum mouendi, & allicienti, nego. Et hoc est quod diximus *supra* apprehendi ibi bonitatem quasi speculatiue, & quantum ad entitatem & constitutionem suam, non practice, & quantum ad allicientiam, & affectionem. Licet enim bonitas constituitur & confluat ex perfectione rei, tamen non exercet appetibilitatem, & motionem voluntatis, secundum quod consideratur in statu omnino absoluto & ad se, & vt praecise constituitur in sua quidditate, & capacitate ad esse, sed vt redditur respectiua, communicatiua, & diffusiva sui. Non diffunditur autem bonitas, nec communicatur, nisi in ducat respectum aliquem conuenientiae, & communicationis ad id, quod se diffundit, id est, ad appetitum, seu voluntatem. Et ita bonitas sine omni respectu, & in statu pura constitutionis, & nullius communicationis, non est in statu, nec exercitio bonitatis, & appetibilitatis, licet intelligatur tunc esse constituta bonitas entitatiue, seu radicaliter, sed non cum exercitio communicationis, & appetibilitatis, & consequenter sub hoc statu non amatur. In statu autem purae possibilitatis excluditur omne exercitium respectus, & solum consideratur constitutio rei in suis praedicatis sine alio respectu habendi, vel possidendi, vel communicandi, sine quibus respectibus, non datur amor, vel exercitium diffusionis bonitatis. Et ideo ex defectu horum respectuum non sunt res illae in statu, & exercitio appetibilitatis, quia licet perfectionem, & bonita-

tem entitatiuam, & radicalem importent, ita tamen in potentia, quod non solum carent actuali existentia (quod solum non sufficeret vt non amarentur) sed etiam omni ordine ad esse per modum respectus habendi vel communicandi, stante illo statu sine quibus non fit amor. Propter rationem ergo ita absolutam in illo statu sunt indiligibiles, quia sine villo respectu.

42 Dices: Respicunt omnipotentiam Dei a qua fieri possunt, & possident, seu habent sua praedicata essentialia, & capacitatem ad esse. Cur ergo sub hoc respectu & esse non poterunt placere.

Resp. quod hic respectus non est in ipsis creaturis, quia nihil sunt, sed est denominatio intrinseca orta ex ipsa potentia diuina, vnde in se non diliguntur, sed in ipsa potentia, quae est aliquid existens & possidens ipsam vim faciendi quiddid non repugnat Similiter praedicata essentialia non habentur quasi subiectiue possidendo sub aliquo esse, sed quasi obiectiue, quia connexio illorum praedicatorum non repugnat vt fiat a Deo, & sic est obiectum potentiae eius, & sic creaturae non habent illa praedicata per possessionem sed per connexionem, & per non repugnantiam obiectiuam: sunt enim obiectum omnipotentiae. Et ita solum possidentur intra causas, non in se; vnde amantur in se, vt dicemus seq. argumento. Capacitas etiam ad esse non est aliquod possessiue, & subiectiue habitum in ipsis, sed solum obiectiue, id est, non repugnantia ad essendum, quae solum consideratur tanquam vnum ex praedicatis connexis, & essentialibus, quia per hoc entitas illa realis est, quia capax essendi. Hoc tamen totum ita consideratur absolute & abstracte, & per modum constituendi quidditatem in illo statu, qui est status quidditatis in se cum negatione aliorum extra quidditatem, quod sub nullo respectu consideratur. Voluntas autem in diligendo semper est respectiua, & mouetur a respectu, quia vel tibi diligit, vel alteri.

43 Ad Conf. Resp. quod vniversalia in statu vniversalitatis dupliciter considerari possunt. Vno modo cum respectu ad individua, in quibus contrahi, & communicari possunt, & medijs illis exercere suas operationes, & habere esse, licet hoc exercitium non habeat in statu vniversalitatis, sed tamen habet ordinem ad illud quatenus habet ordinem ad individua, in quibus exercere omnia illa possunt. Alio modo potest sumi status vniversalitatis non respectiue, sed pure negatiue, prout consideratur natura secundum se praecise cum negatione omnis indiuiduationis, & eorum quae ratione indiuiduationis conueniunt. Si hoc secundo modo sumatur status vniversalitatis, non relinquit rem appetibilem, sed in pura & absoluta abstractione, sicut mathematica, vel creaturae possibiles; immod in his non est necesse abstrahere ab indiuiduatione, sed solum ab omni respectu, & tendentia ad esse, quod est exercitium indiuiduationis. Et ita illa cognitio sic abstrahens negatiue, & considerans vnumquodque secundum se, est mere speculatiua, non practica, quae respicit res in singulari & cum circumstantiis & exercitio, &c. & ita non deseruit appetibilitatem bonitatis. Si vero primo modo sumatur vniversale, sic non repugnat quod ametur, quia licet abstrahat ab indiuiduis, & ab existentia, non tamen ab ordine, seu respectu ad illam, & ad illa, & sic potest diligi res in vniversali, & vage, sine aliqua determinatione indiuidui, cum ordine tamen ad indiuiduationem; sic enim licet non consideretur natura vt contracta & determinata ad individua, con-

sideratur

sideraretur tamen vt complectens illa, & habens illa subiecta sibi, & consequenter per ea potens exercere, vel communicare suam bonitatem, & sic est in statu appetibilitatis, quia est in statu respectus, & communicationis ad individua, & per individua.

44 Tertio arguit. Deus diligit actu suam omnipotentiam: ergo vult nihil esse impossibile illi: ergo vult omnia sibi esse possibilia, etiam quae nullo modo facta sunt, neque fieri: ergo placet sibi illa possibilitas omnium rerum possibilem, & sic res possibiles vt subsunt isti possibilitati, placere debent propter connexionem cum omnipotentia Dei, quae omnino stare non potest, si ista possibilitas obiecti sui non stat: debet ergo in ipsa sufficiens bonitas inueniri vt placeat, & ametur; non tamen vt intendatur consequi, quia ista possibilitas non est consequibilis per media, sed necessarium resultat postea omnipotentia, & ex ipsis terminis habetur illa non repugnantia, seu capacitas essendi in rebus possibilibus.

Conf. quia Deus vult non esse istas creaturas de facto, & videt ipsas posse esse, & apprehendit ordinem quem habent ad esse: ergo non esse earum est volitum: si ergo non esse est capax volitionis, quanto magis ipsum posse esse, seu capacitas existendi? Et idem argumentum potest fieri de multis negationibus, quae sine dubio possunt esse volitae a Deo, & aliquando cedunt in magnum beneficium, sicut negatio alicuius felicitis euentus, ex quo nasceretur superbia & praesumptio: ergo si negatio potest esse obiectum volitionis vt vestita aliquo ordine ad aliquem finem, cur non possibilitas creaturarum, quae de se ordinatur ad esse? Adde quod etiam possibilitas ista potest vestiri aliquo ordine extrinseco ad bonum, non minus quam negationes: ergo sub illo poterit amari. Antec. prob. tum quia Deus ante omne decretum efficax potest gaudere de possibilitate alicuius rei a se factibilis, & impossibilitate oppositi, v. g. quod sibi sit possibile infundere gratiam, & non infundere vitium, & idem est de quacumque possibilitate cuiuscumque creaturae, quam velit facere: tum quia si possibilitas aliquarum rerum reuelaret Angelo, sicut multae reuelantur Beatis, ex his valde possunt laudare Deum de tam mirabili rerum possibilitate: ergo & de illa gaudere, tum quia non potest Deus proponere voluntati suae existentiam rerum vt volendam, nisi sub esse possibili conceptam: ergo amatur illud esse possibile vt reducendum ad actum, sicut & intelligitur simplici scientia Dei sub esse possibili; & sic non potest reddi vllum discrimen inter simplicem intelligentiam, & simplicem actum voluntatis circa creaturas. Postremo adduci solet locus S. Thom. 1. 3. de verit. art. 4. in 4. vbi dicitur quod *habitu ad volitum est aeterna & necessaria secundum quod volitum est in exemplari, non autem vt est in seipso.*

45 Ad argumentum Resp. quod Deus diligendo suam potentiam vult nihil sibi esse impossibile, distinguo, nihil sibi esse impossibile ratione possibilitatis actiuae, & amando illam, concedo; ratione possibilitatis passivae, & diligendo illam, nego. Ad aliam consequentiam: ergo vult omnia sibi esse possibilia, & placet illa possibilitas, eodem modo, distinguo, possibilitate se tenente ex parte potentiae actiuae, concedo, ex parte potentiae passivae, nego. Et cum instatur, quia ista possibilitas habet connexionem cum ipsa omnipotentia Dei, taliter quod omnipotentia desineret, si illa possibilitas non esset, id autem quod habet

connexionem cum omnipotentia Dei, non est possibilitas actiua, sed passiva, quia possibilitas actiua non est obiectum diuinae omnipotentiae, sed potentia ipsa, id autem quod habet connexionem cum omnipotentia est id quod est obiectum eius, & ex parte obiecti se tenet.

Resp. quod possibilitas passiva, & ex parte obiecti se tenens habet connexionem essentialem cum omnipotentia, distinguo per modum cuiusdam non repugnantiae, vel denominationis extrinsecae, concedo; per modum alicuius perfectionis, seu positivae entitatis cum respectu communicationis, & diffusionis sui, nego: ergo placet & amatur illa possibilitas, distinguo, ratione sui, & ex propria bonitate, nego, ratione potentiae actiuae seu omnipotentiae, quae est possibilitas actiua, transeat. Non enim omne quod habet connexionem cum alio amatur, amato illo priori, praesertim in simplici complacencia, quae praecisiva est, vt *supra* diximus, & potest in vno obiecto inuenire aliquid quod ei placeat, & aliud ei connexum non attingere, licet si efficaci amore velit rem ponere in esse, etiam illud quod ei non placet debeat non recusare, licet non semper amare; nam multae negationes aut priuationes possunt habere connexionem cum aliquo, positivum quod quidem amatur, non tamen priuatio aut negatio illa amatur seu placet, sicut aliquis diligit fidem non tamen amat obscuritatem illi necessariam annexam, ita quod complacere in illa, & qui amat adulterium, non placet sibi priuatio rationis, seu iustitiae, quae illi necessarium est annexa; istae enim priuationes nihil bonitatis habent in se vnde diliguntur, seu placeant ratione sui, aliam si quiddid est connexum alteri secundum aliquem defectum vel priuationem aut negationem deberet placere & amari, hoc ipso quod placeret id cui est annexum, sequeretur mille absurda: nam quia ad ignem v. g. sequitur necessarium fumum, qui amaret ignem, deberet complacere de fumo, & qui vult hominem in statu huius vitae, debet ei placere mortalitas, famines & sitis, & caetera quae homines in hoc statu sequuntur, & qui vellet sibi nasci prolem, deberet complacere de peccato originali, quod eam per se sequitur, & qui vellet poenitentiam aut patientiam, deberet velle malum vel culpam, sine quibus non est. Quae omnia cum absurda sint, manifestum est illam consequentiam claudicare: Amatur necessarium omnipotentia: ergo & creaturae possibiles sub illo statu possibilitatis, quia creaturae sub illo statu sunt sub pura negatione habendi esse, & cum non repugnantia ad esse, quod totum pertinet ad negationem, & capacitatem essendi, non vt respectiuam, & communicationem sui, vel communicationem a voluntate Dei accipientem, sed vt est in absoluta praecisione constitutionis & quidditatis. Et mirum est quod sub laetiori statu, nempe sub existentia, illae eadem res liberè amentur a Deo, & sub infeliciore, id est, sub pura ratione possibilitatis teneatur Deus illas amare vt connexas cum omnipotentia. Quod si vt possibiles liberè amare potest ergo non amare, & sic displicere ei potest illa possibilitatis: ergo & connexio cum omnipotentia displicebit.

46 Ad Conf. Resp. quod non esse illarum creaturarum non est volitum positivum, & per modum complacentiae, sed negatiue, & per modum nolitionis, quia excludit Deus eorum esse, & hoc non pertinet ad simplicem affectum & complacentiam, de qua solum loquimur, sed ad efficacem voluntatem, qui efficacem nolitionem Deus habet

habet de illo esse talium creaturarum. Et cum inde ducitur argumentum ad probandum quod etiam ipsam possibilitatem creaturatum diligit, quia est possibilitas ad esse & ad existentiam, & sic sub tendentia & ordine ad esse considerantur illæ creaturæ: iam responsum est *suprà*, quod non est tendentia per modum communicationis, sed per modum non repugnantia & capacitatis obiectivæ, & hoc non sufficit ad amorem, quia requiritur aliqua communicatio, seu diffusio sui, qua appetibilitas ista sub aliquo respectu ametur, & placeat; omni autem respectu, & communicatione remota, non est amor, nec complacentia, nisi in potentia & capacitate, sicut ex parte creaturarum sola capacitas, & non repugnantia bonitatis est, non bonitas formaliter. Ad id quod dicitur de negationibus volitis; Resp. nihil pro habere, quia illæ negationes si sunt volitæ, etiam efficaciter volitæ sunt, quia pro beneficio aliquando de facto dantur. Et sic dicimus quod negationes istæ non sunt volitæ positivè sed negativè, quia nolendo aliquid esse, dicitur esse volitum non esse, sicut Deus nolendo alicui prosperum eventum, dicitur velle negationem eventus, tamè non est illa negatio quæ complacet & amatur, sed esse oppositum est nolitum, & hoc modo etiã Deus habet nolitionem de esse creaturarum possibilitatum, non tamen vult aut complacet de possibilitate, seu de quidditate earum nuda, aut de non repugnantia, aut de possibilitate obiectiva, sed earum esse non vult.

47 Ad id quod dicitur de ista possibilitate sub aliquo respectu extrinseco considerata, quod potest diligi, Resp. quod manente statu possibilitatis & non posita ordinatione, vel reductione aliqua ad esse, non possunt res possibiles in se diligi, bene tamen ex parte potentia Dei in qua continentur, ut explicatum est.

Vnde ad primam probationem, quod videlicet Deus gaudet de possibilitate creaturarum quas potest facere, & de impossibilitate eorum quæ non possunt fieri. Resp. gaudere Deum de illa possibilitate ut tenet se ex parte potentia activa Dei, non ex parte creaturatum, quæ in se nihil sunt, nec habent aliquam bonitatem in statu & exercitio diligendi, sed solum in potentia diligibilem, ut dictum est.

Ad secundam similiter dicitur quod manifestatio alicuius creaturæ possibilis facta Angelo vel Beato inducere potest in laudem, & amorem ipsius divinæ potentia, & possibilitatis creaturæ, ut possibilitas activa est, & ex parte Dei se tenet, non ex parte possibilitatis passiva, ut stat sub illo statu præcisè: si enim, ut diximus, creaturas ipsas Deus non amat, licet perfectissimè videat, quo modo ex eo quod reveleantur Angelo vel Beato inducent aliquam maiorem perfectionem, ut amantur in se, & ratione propria bonitatis.

Ad tertiam probat, dicitur quod Deus proponens per intellectum existentiam rerum suæ voluntati, ut illam velit, non proponit existentia sub statu possibilitatis, retinendo illum, ita quod voluntas possit ferri in illum statum, ipso manente, sed proponit sub statu possibilitatis ut exuendo & relinquendo, & sic iam habentur creaturæ ad esse, vnde non mirum, quod amantur, non solum simplici affectu, sed etiam efficaci, sed tunc possibilitatis status non tenet se ex parte termini ad quem qui amatur, sed ex parte termini à quo qui relinquitur. Ad locum D. Thomæ quem affert Gonzalez hic disp. 52. sect. 2. ego fateor me illum non invenire, licet diligenter quaesierim. Si tamen illa

verba alicubi dicit, sensus est manifestus de voluntate Dei, ut ferretur ad creaturas intra ipsum Deum, & ut sunt in idea seu exemplari, non ut ferretur ab ipsas extra in suo statu mere possibilitatis.

Argumenta quæ possunt fieri pro suspensione omnimodæ divinæ voluntatis *suprà* soluta sunt tractando hanc difficultatem. Cæterum pro faciliiori expeditione aliquorum, quæ solent multiplicari in hac parte, adverte hæc tria.

Primum, quod aliud est Deum pro aliquo instanti, seu consideratione nostra aliquid non facere, seu negativè se habere erga aliquem effectum, aliud suspensivè se habere, seu absque aliquo actu positivo. Nam quando negamus voluntatem divinam esse suspensam circa aliquod obiectum, nec volendo, nec nolendo, loquimur de suspensione habita de facto, & in re, & secundum aliquod instans reale, quia hoc pertinet ad quandam imperfectionem voluntatis, ut ponderatum est *suprà*. Quod autem sub aliqua consideratione, & signo rationis intelligatur voluntas divina nondum liberè diligere, nec volendo, nec nolendo, aut negativè se habere erga aliquem effectum pro illo signo, dummodo concomitanter, & in re actum aliquem liberum habeat, & determinatè resolvat, nullum est inconueniens. Sic dicimus quod pro illo instanti, aut signo rationis, quo generatur Verbum, nondum intelligitur Deus determinatè liberè velle, aut habere scientiam visionis, licet in re utrumque sit, & pro illo signo quo procedit Spiritus sanctus non intelligitur Deus velle liberè, sed tantum necessariò, quia processio illa per se & in quarto modò solum procedit ab amore necessariò, amor autem liber creaturarum non conducit ad productionem Spiritus sancti, quia liber est; processio autem Spiritus S. non est libera, sumpta libertatè pro indifferentia contingenti, licet concomitanter, & in re non sit negandus iste amor liber in processione Spiritus S. nec visio creaturarum futurarum in processione Verbi. Similiter pro illo signo rationis quo Deus eligit quosdam ad gloriam, & alios relinquit, dicitur negativè se habere erga istos quos relinquit, quæ est reprobatio negativa, non quia in re non detur concomitanter etiam actus positivus excludendi illos, & reprobatio ipsa positiva, sed quia pro illo instanti & signo rationis nondum intelligitur Deus, nisi tantum occupari circa electos, nondum verò decernere circa reprobos, in re tamen decernit. Vel si tunc pro illo instanti efficaciter etiam repellit reprobos à regno (de quo *inf. disp. 10. de reprobatione*) actu positivo nolitionis illos excludit à regno, non suspensivè se habet.

49 Secundum est quod voluntatem divinam non manere suspensam, sed actu positivo debere aut velle, aut nolle creaturas, supposito quod cum summa resolutione, & actualitate procedit, non est aut propter necessitatem ex parte ipsius obiecti, quasi ipsum esse, vel non esse rei, etiam distinctivè sumptum, propter suam bonitatem, aut perfectionem necessitet ad alterum actum positivum divinam voluntatem, aut quia ad hoc ut creaturæ non sint, nec existentiam habeant, requiratur actus nolitionis positivus, cum cõstet, quod Deo suspendente actum, & quocumque modo non habente volitionem positivam dandi esse creaturis, ipse sine vilo esse manerent. Tota ergo ratio habendi actum positivum, & non manendi in pura suspensione non ex obiecto creato, aut ex non esse illius desumenda est, sed ex ipsa ratione

ratione subiecti, seu voluntatis, quæ cum perfectissimo & actualissimo modo procedat erga obiecta sua, & perfectiori modo tangat obiectum, & denominet voluntatem actus positivè terminatus, quam purè suspensus, oportet quod positivè attingat siue esse, siue non esse creaturarum.

50 Tertium est, quod aliqua attributa divina, quæ vel determinatas virtutes circa voluntatem ponunt, ut misericordia, liberalitas, magnificentia, vel executionem, & productionem ad extra, ut omnipotentia, & similia, non est necesse quod habeant actum positivè tangentem creaturas, sicut voluntas: posset enim non exercere misericordiam, aut libertatem, aut productionem omnipotentia, si nullus vellet producere creaturas. Ratio differentia est, quia illa priora attributa sunt determinata, & restricta solum ad beneficiendum creaturis, vel ordinem in illis constituendum, ut iustitia, & providentia. Vnde subordinantur actui determinato voluntatis, qui est amor, & volitio dandi esse creaturis, quo cessante, ipsa attributa non habent actum, non ex suspensione sua, sed ex cessatione materiae circa quam versantur, quia non ministrant nolitioni qua Deus vult creaturas non esse, sed volitioni. Similiter omnipotentia non versatur circa ipsum velle, vel nolle, sed circa executionem ad extra efficiendo ipsos effectus, & sic solum est executiva divinæ volitionis, qua vult creaturas, non verò ipsius nolitionis, cessante verò volitione creaturarum, cessat materia, seu actus cui ministrat executio. Cæterum voluntas ipsa univèrsaliter complectitur non solum esse creaturarum, sed etiam non esse; vnde si non habet actum, non est ex defectu materiae, quia ipsum non esse creaturæ materia & obiectum est nolitionis, & ideo si actum non habet, solum potest esse ex suspensione actus, non ex defectu materiae, suspensio autem semper sonat imperfectionem & minus determinationis & actualitatis, ut *suprà* explicatum est.

ARTICVLVS VII.

Quæ obiecta velit Deus necessariò, quæ liberè?

1 Dico primò seipsum & quicquid formaliter divinum est, & intra Deum, Deus diligit necessariò. Est sententia communis: nam & de voluntate creata id communiter Theologi censent quod necessariò fatetur in Deum clarè visum, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium. Videatur D. Thom. in *præsenti quæst. 19. art. 3.* vbi dicit quod voluntas divina necessarium habundinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium obiectum eius. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Vbi manifestè docet nostram conclusionem, quod Deus amat necessariò suam bonitatem, quicquid autem formaliter intra Deum est, est ens divinum: ergo habet bonitatem divinam: ergo necessariò amat. De eodem videri potest D. Thom. q. 23. de *verit. a. 4.* vbi inquit quod respectu principalis volitii, quod est sua bonitas, voluntas divinam necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, quæ libertati non repugnat secundum Aug. 5. de *ciuitate c. 10.* Idem docet de voluntate nostra, quod de necessitate velit beatitudinem, & de necessitate velit Deum clarè visum, in

quo est tota & univèrsalissima ratio boni, hac 1. p. q. 82. art. 1. & 2. & 1. 2. q. 10. art. 2. & denique 1. contra gent. c. 80. idem docet de voluntate divina & 1. p. q. 41. art. 2. ad 3.

Ratio huius conclusionis consistit in assignan. 2 da radice & fundamento, vnde ut bonitas habet ferri necessariò in aliquod obiectum, quando operatur cum plena cognitione, & aduertentia: nam si aduertentia plena careat, ferretur necessariò in obiectum sibi propositum, quia proponitur sine indifferentia, & sic non potest ab illo voluntas modo indifferenti moveri, sed operabitur modo determinato, & contracto ad vnum, ob imperfectum modum apprehendendi obiectum, qui est modus necessitatis oppositus indifferentia dominij, & libertatis. At verò quando est plena aduertentia & cognitio non potest voluntas necessitari, nisi obiectum propositum ita univèrsaliter, & ad plenum illi adæquatur, quod si relinqueret ipsum obiectum, transiret & relinqueret rationem suam formalem & specificatam ipsa voluntas. Quare necessitas voluntatis circa aliquod obiectum sumitur ex necessitate quam habet recedendi, aut relinquendi suam formalem & specificam rationem. Est autem formalis ratio sub qua voluntas tendit ad suum obiectum ipsa ratio boni, sicut formalis & propria ratio intellectus est ratio veri, & formalis ratio visus est ratio lucidi seu visibilis. Hæc autem ratio boni sub qua voluntas tendit in suum obiectum & inclinatur, non est aliqua ratio boni particularis & determinatis, sed tota collectio, & univèrsalitas boni appeti potest ab ipsa, quia sicut intellectus omnem rationem entis & quacumque veritatem potest intelligere, sic & voluntas amare: sequitur enim voluntas intellectum. Vbi ergo solum offertur voluntati bonum particulare, cum non adæquet totam rationem formalem voluntatis, non alligatur illi de necessitate, quia extra illud potest in alio invenire formalem rationem suam, scilicet rationem boni, & sic relinquere illud particulare bonum, & duci ad istud, vel etiam relinquere istud, & inclinari ad aliud, quia in quacumque invenit rationem suam formalem independentem ab alio. Si verò offeratur ei aliquod bonum continens omnem collectionem boni univèrsalissimi, quia infinitum bonum est, si posset illud relinquere voluntas, posset excedere totam sphaeram & collectionem suæ rationis formalis, quod est impossibile, quia posset relinquere totam univèrsalitatem boni, Deus autem in seipso clarè visus, est univèrsalissimum bonum, quia infinitum; vnde dicitur Exodi 33. *Ego ostendam tibi omne bonum*, ad significandum beatitudinem, quæ in Deo clarè viso consistit: ergo voluntas necessitatur ad bonitatem divinam clarè visam tanta necessitate, quanta ad non excedendum sphaeram suæ formalis, & specificæ rationis, & multo magis Deus qui non solum habet bonitatem suam visam, sed etiam comprehensam. Et est exemplum ad hoc explicandum in materia prima, quæ respicit pro adæquato termino suæ informationis totam collectionem formarum substantialium, & ita per nullam particularem satiatur, nec ita alligatur illi, quod non possit eam dimittere vel amittere. Si autem daretur vna forma, quæ totam illam collectionem formarum suæ perfectione contineret, illa totam potentialitatem materiae satiaret, & exhaustiret, nec posset ab ea diuelli.

Dices: Hæc ratio multum probat: nam sicut probat in voluntate esse necessitatem quoad Deum clarè visum, ita probat esse libertatem quoad obiecta,

ita, seu bona particularia creata: ergo eadem ratione probaretur esse libertatem in aliis extra voluntatem, quæ habent pro obiecto aliquid vniuersale, & non determinatur ad hoc vel illud, sicut appetitus sensitivus fertur ad omnne bonum sensibile, & sic licet necessariò inclinetur in bonum sensibile, vt sic, vel in totam collectionem boni sensibilis, tamen in hoc, vel illud bonum sensibile determinatum non feretur ex necessitate, quia in nullo inuenit adæquatam rationem sui obiecti. Similiter visus licet specificetur à colorato vt sic, non tamen à colore determinato, puta viridi, vel rubro, & sic erit liber respectu particularium colorum; & materia prima licet necessitetur à tota collectione formarum, non tamen ab ista, vel illa forma determinata, & sic liberè se habebit ad illas. Sicut ergo argumentum hoc nihil probat in istis, nec etiam probabit in voluntate dari libertatem, & consequenter, neque necessitatem respectu Dei clarè visum.

4 Resp. argumentum optimè probare necessitatem, & inclinationem naturalem voluntatis in Deum clarè visum ratione adæquationis cum tali obiecto ex parte rationis formalis, à qua non potest voluntas recedere, aut declinare: esset enim declinare à sua specificatione & essentia. Similiter probat ratio quòd ex parte obiecti nulla datur ratio necessitans voluntatem, quando bonum est particulare, & non totam rationem boni in se continet. Quòd verò probetur absolutè esse libertatem, seu indifferentiam cum dominio super attingentiam talium obiectorum, supponit vltra hoc aliud principium, nempe quòd illa obiecta non adæquantur totam rationem formalem & specificam potentie proponantur cum iudicio indifferenti, & conferente proportionem vnus cum altero, non ex instinctu quodam determinato & ad vniam tantum partem inclinante, sed vttramque partem, & proportionem rerum conferente, & sic determinationem accipientem ex arbitrio suo, non ex instinctu alterius. Et dico oriri ex cognitione collatiua, non collatiua formaliter solum, sed collatiua formaliter, vel eminenter, vt in Angelis, & Deo. Et ita D. Thom. probat in hac q. 19. art. 11. esse in Deo liberum arbitrium quia non agit ex instinctu, sed ex iudicio indifferenti, & q. 83. art. 1. probat quòd homo est liberi arbitrij, quia non operatur ex instinctu, sed ex collatione iudicij. Quare non sufficit ad rationem arbitrij habere se obiectum inadæquatè, & non ex alligatione ad determinatum & particulare obiectum suæ rationis formalis sed vltèrius requiritur quòd ex cognitione illius indifferentiæ, & inadæquationis se moueat, quia liberum arbitrium solum est in se mouentibus ex cognitione finis, non in his quæ ex solo instinctu mouentur ab alio. Et idè appetitus sensitivus licet habeat pro obiecto vniuersalitatem sensibilem, non tamen mouetur liberè etiam circa particularia sensibilia, quia non ex collatione iudicij, & indifferentia, & comparatione obiectorum mouetur; multò minùs visus circa particulares colores, ad quos in adæquatè se habet, aut materia prima circa particulares formas liberè se habet, licet inadæquatè, quia ista non se mouet ad formas per cognitionem, ille non se mouet ad colores per appetitum, nec per collationem iudicij, sed à coloribus mouetur determinatè.

Præter hanc rationem hucusque explicatam, quæ communis est voluntati diuinæ, & nostræ, ad probandum quòd Deus clarè visus diligitur necessariò, quia scilicet in eo manifestatur tota plenitudo & vniuersalitas boni, & nulla ratio mali; est

alia peculiaris ratio in Deo ad amandum se necessariò, quia ipse amor actualis est ipsamet diuina essentia: ergo tam necessariò se amat, quàm necessariò existit ipse actus, & ipse Deus. Patet consequentia, quia ipse actus amoris non egreditur à potentia aliqua Dei, reducendo illam ad actum: sic enim distingueretur ab illa, sed est ipsa entitas, seu essentia diuina: ergo sicut naturaliter & necessariò Deus est suum esse, ita naturaliter & necessariò amor Dei est ipsum esse Dei, & ipsa diuinitas; ergo necessariò amat ipsum Deum, quia necessariò est illi coniunctus, imò & summè identificatus cum illo, non solum entitatiuè, & subiectiuè, sed tanquam cum obiecto amabili, id est; vt summa bonitate à se amata, quia etiam vt obiectum est perfectio amoris, & sic necessariò illi coniungitur.

6 Confirm. quia obiectum se habet vt perfectio appetitus, & vt perficiens ipsum: ergo amor qui necessariò habet summam perfectionem, necessariò habet suum proprium appetibile, seu bonitatem quam appetit: Amor autem Dei habet summam perfectionem, cum sit ipsa substantia Dei: ergo necessariò habet coniunctam suam bonitatem, & obiectum quod diligit, & hoc est ipsa bonitas diuina. Plures rationes vide apud D. Thom. 1. com. gen. c. 80. cit.

Quomodo autem necessaria ista volitio circa obiectum summè bonum, etiam si necessaria sit, perfectior sit, & magis intima, & voluntaria, vt pote totam voluntatis vim, & vniuersalitatem adæquans: dicemus Deo dante 1. 2. circa q. 6. Videatur D. Th. 1. p. q. 82. art. 1.

7 Sed inquires; an rationes istæ probent dilectionem hanc esse in Deo necessariam, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium? Et est ratio dubitandi, quia obiectum vt obiectum solum est specificatiuum actus: ergo necessitas in actu proueniens ab obiecto solum est necessitas specificatiua, seu quoad specificationem.

Resp. nihilominus probare has rationes vttramque necessitatem. Et quidem vltima ratio deducta ex perfectione diuini actus, quæ identificatur cum ipso esse, & substantia Dei, manifestè id ostendit, quia si quoad exercitium haberet libertatem, posset non amare se, & consequenter non habere sibi coniunctam perfectionem sui proprii obiecti, & sui appetibilis, cum quo habet summam identitatem quòd esset carere perfectione. Ratio autem deducta ex vniuersalissima ratione bonitatis, quæ est in tali obiecto, id est, in bonitate diuina, probat necessitatem quoad exercitium, non ex præcisa ratione obiecti, sed ex ipsa natura, & ratione voluntatis supposita tali ostensione, & propositione obiecti. Vt enim diximus in libris de anima q. 12. art. 4. ex Caietano vt M. Bañez 1. p. q. 82. art. 2. necessitas quoad exercitium, ita quod voluntas non possit aliam operationem exercere, nec eam suspendere, non oritur ex obiecto vt obiectum est, quia sic obiectum solum specificationem tribuit, sed nascitur ex subiecto; & statu eius circa tale obiectum: ipsa enim natura voluntatis hoc petit ex vi sua, quòd circa tale obiectum clarè visum, & in se, quia est vniuersalissimum bonum, & omnem capacitatem & vniuersalitatem eius adæquat, toto pondere, & tota vniuersalitate sua feratur. Vnde non est indifferentia in voluntate ad cessandum ab actu, quia cum illud bonum sit ita adæquatum toti capacitati voluntatis, quod totum eius conatum & pondus ad se trahat, cum ex nulla parte aliquid mali,

mali, vel carentia boni appareat, non potest nec ipsū obiectum, nec cessatio ab eo proponi, vt displicens, & disconueniens, quia idem est proponi sibi vt conuenientem cessationem ab illo amore, atque proponi sibi vt conueniens non velle esse beatū, quia in illo obiecto, & exercitio circa ipsum est tota & adæquata beatitudo. Non velle autè esse beatum est contra rationem formalem, & specificatiuam voluntatis. Ex ipsa ergo natura & pondere voluntatis, & propria ratione formali illius oritur, quod viso clarè Deo sit necessitata in exercitio ad amandum illum.

8 Dico secundò: Non est inconueniens ponere in diuina voluntate aliquam necessitatem erga obiecta creata extra statum possibilitatis posita, nempe necessitatem quoad specificationem, vel exsuppositione alicuius prioris voliti, ita tamen quòd ista necessitas oriatur ex ipso Deo in voluntate non ex obiecto voluto. Sumitur hæc conclusio ex D. Thom. 1. contra gent. c. 83. vbi ostendit Deum velle alia à se necessitate aliqua conditionis, vel suppositionis, & necessitatem etiam ex suppositione admittit in hac q. 19. a. 3. & 25. de verit. a. 4. Similiter necessitatem quoad specificationem admittit in hac 1. p. q. 21. a. 1. ad 2. vbi dicit quòd cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quoad ratio suæ sapientie habeat, &c. Ergo quoad specificationem necessitatur voluntas diuina erga bonum suæ sapientie ratione regulatum, ita vt circa illud non possit habere displicentiam, licet in exercitio non necessitetur hoc vel illud bonum determinatè eligere. Item in 1. contra gent. c. 95. expressè docet, Deum non posse velle aliquid malum, quia semper operatur operatione virtutis: constat autem quòd virtus ex sua specificatione necessariò fertur in bonum, quia est id quo aliquis bene operatur: voluntas ergo diuina quæ per essentiam suam est virtus, non minùs necessitatur quoad specificationem erga bonum, ita vt non sit libera, nec possit velle malum, sicut necessitatur ipsa virtus.

9 Ratio autem vtiusque partis ea est, quia neutra necessitas, scilicet ex suppositione & quoad specificationem offert libertati, & non dicit imperfectionem, sed potius perfectionem: ergo Deo neganda non est. Anteced. prob. quia vtique nascitur ex ipsa libertate aut perfectione volentis: nam necessitas ex suppositione nascitur ex eo quod liberè aliquid est volitum, & inde sequitur necessariò esse volendū id quòd illi rei per se est annexum, sicut ex suppositione quòd Deus vult esse hominem, debet necessariò velle creare animam, quia sine anima non potest intelligi homo, & ex eo quod Deus voluit dare gloriam Petro, necessariò non potest reddi noli illa gloria, quia actus Dei est immutabilis & æternus. Et sic illa prima necessitas suppositionis oritur ex ipsa libera volitione alicuius obiecti, qua supposita, necessarium redditur necessitate, consequenti, id est necessitate quæ fundatur, & sequitur ad ipsam liberam volitionem quòd ametur id quod tali obiecto vel actui necessariò est annexum: ergo talis suppositionis necessitas non destruit libertatem, quia ex ea oritur, & ad eam consequitur. Imò pertinet ad perfectionem eius, quia esset diminuta libertas, & sibi contradicens, si volendo enim obiectum, non veller id quod ei necessariò est annexum; sic enim vel recederet à priori volitione, & esset incòstans, vel veller duo opposita, & sic esset sibi contradicens. Similiter necessitas quoad specificationem oritur ex perfectione libertatis, & ex ipsis visceribus rationis eius formalis, quia ad perfectionem est volutatis, & ad rationem eius formalem pertinet ita respicere bonū, quòd ab eo non possit deficere, nec velle

1022. S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

aliquid, nisi sub ratione boni, quia ad perfectionem libertatis, & voluntatis pertinet vt recta sit, & rectè amet, quidquid amat: si enim non rectè amat, peruersa est & defectuosa: Ergo non posse non esse rectam perfectionem est, quia posse non esse rectam est posse deficere à perfectione, & rectitudine, & quāto ab ista deficit voluntas, deficit à perfectione, & sic imperfecta est. Necessitas ergo volendi bonum, & rectum, & non deficienti ab ipso, simpliciter est perfectio, & non contrariatur libertati, quia potius eā firmat, & consolidat in sua ratione formalis, quæ est ordo ad bonum sub ratione boni, & hæc est necessitas quoad specificationem, id est quoad speciem actus circa tale obiectum, quod est bonū, ita quòd voluntas si circa bonum & rectum veretur, nō nisi persequendo, & amando versari possit. Vnde optimè dixit S. Th. 1. p. q. 62. a. 8. ad 3. quod liberum arbitrium diuersa eligere possit. seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quòd eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Vnde maior arbitrij libertas est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus. Sic ergo Deum esse necessitatum ad non peccandum, & ad volendum quod iustum & rectum est, si voluntas habeat actum circa illud, & ad abominandum quod malum est, perfectio est voluntatis & libertatis eius.

Et ex hoc manet probata secunda pars conclusionis, quòd ista necessitas non ex ipso obiecto nascitur, sed ex ipso Deo quia nullum obiectum creatum potest necessitate ipsam voluntatem diuinam cum sit ea inferius, & infinite imperfectius. Vnde non supponitur bonitas creata ad diuinam voluntatem, quæ eam moueat sed ab ea deriuatur bonitas quam amat: imò hæc est etiam ratio quare necessitatur quoad specificationem Deus circa amorem boni, quia omnne bonum vel est ipse Deus, vel deriuatum à Deo, nec aliud est in Deo erga creaturas amare, quàm dare: ergo id quod amat tale est, quòd non possit odio haberi, quia à Deo est: ergo necessitatur quoad specificationem à seipso. Et similiter necessitas ex suppositione à se incipit, quia ex eo quod liberè aliquid vult, necessitatur ad volendum id quod tali obiecto connexum est: ergo illa necessitas oritur ex priori volitione. Non ergo primordialiter ab obiecto nascitur aliqua necessitas in voluntate diuina, sed ab ipsamet deriuatur. Simpliciter ergo quacumque extra Deum sunt, liberè vult quoad exercitium, & efficacem voluntatem, qua dat eis esse.

11 Dico tertio. Nulla necessitate obligatur diuina voluntas in ordine voluntatis efficacis, & productiue rerum in esse ad amandum ea quæ meliora sunt in esse physico, sed neque ad ea quæ meliora sunt in esse morali, aut ad maiorem ipsius gloriam videntur conducere absolutè & secundum se, sed semper eligit meliora respectiuè, id est secundum proportionem & respectum ad finem præsuppositum, & ad suæ sapientie ordinem, & dispositionem. Loquimur in hac conclus. de voluntate, & amore efficaci qui versatur circa creaturas existentes. Nam circa merè possibles iam supra diximus Deum non habere amorem, nisi quatenus continentur in omnipotentia sua. Quòd si aliquam de eis habet complacentiam, vnamquamque æstimat, & vult iuxta gradum suum, & non aliter. Loquendo ergo de voluntate efficaci, qua res producuntur in esse, prima pars conclusionis extra omnem controuersiam est; constat enim quòd vltra omnem creaturam quam Deus de facto produxit in hoc vniuerso, vel produceret, posse facere alias species, & indiuidua perfectiora,

N &

& ea quae fecit, in accidentibus meliorare sine termino, quia potentia eius infinita est, & infinitis modis participabilis, & sic qualibet data, potest alia melior fieri: ergo non necessitatur voluntas diuina ad eligendum, & volendum perfectiora in esse physico, & ad dandum eis esse, sed infinita reliquit in statu merae possibilitatis, quibus si daret esse, perfectiora essent his quae modo produxit: sicut etiam ex Angelis & hominibus quoad esse supernaturale gloria multos reliquit nobiliores in esse naturali, & contemptibilia mundi elegit, ut confundat fortia & ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret, ut non glorietur omnino in conspectu eius, 1. ad Cor. 1.

- 12 Circa secundam partem conclusionis aliqui haerent, putantes Deum morali quadam necessitate eligere id quod magis decet suam gloriam, attentis omnibus sibi cunctantibus, non quia semper eligat id quod melius est secundum se, sed quod comparatiue est melius, id est decentius ad suam gloriam omnibus atentis, sicut oculus secundum se est melior aure, & pede, non tamen debuerunt omnia membra esse oculi, quia id non erat melius comparatiue ad totum corpus & conuenienter neque comparatiue ad eorum diuinam, & providentiam, quae magis prouidet toti, quam parti. Et pro hac sententia stat P. Granados hic disp. 3. sect. 2. Ruiz disp. 9. & 10. de voluntate. Cui refragatur Suarez 1. tomo 3. p. disp. 4. sect. 3. in fine, Valquez 1. pendisp. 107. cap. 2. cum multis aliis quos pro se citat P. Alarcou tract. de voluntate disp. 3. c. 7.

- 13 Ceterum his ista modica videtur, & ex doctrina D. Thom. eam compono. Sub duplici statu possimus considerare diuinam voluntatem. Primum, supponendo aliquem determinatum finem, & statum rerum, quo volito, & amato iuxta suam sapientiam, reliqua omnia in pondere & mensura, & ordinem decentissimo constituit ad maiorem gloriam suam, non absolute, sed pro illo statu, & ad hoc tenetur debito morali iustitiae suae distributivae, seu prouidentiae suae, quae rectissima est. Alio modo potest considerari voluntas diuina absolute antequam determinatum aliquem statum rerum & finem eligat, & tamen intellectus diuinus proponit illi infinitos rerum ordines, & omnes diuitias omnipotentiae suae, ut ex infinitis rerum combinationibus eligat quod voluerit, ex quibus omnibus potest resultare gloria sua, licet extrinseca, & qua nullo modo dependet, quia sine illis omnibus perfectissimam gloriam habet in se, & comparatione substantialis & intrinsecae gloriae suae, valde modicus est omnium creaturarum cumulus, & quod perfectiores vel minus perfectae eligantur a Deo, parui momenti gloria Deo accrescit, scilicet sola gloria extrinseca. In hoc ergo statu, vel in hoc signo considerata voluntate, dicimus nullo debito, aut necessitate morali teneri voluntatem diuinam eligere id quod est maioris gloriae extrinsecae, sed potest quod minus est eligere iuxta beneplacitum suum & libertatis voluntatis suae consilium.

- 14 Elicio hanc resolutionem ex S. Thom. qui in 1. ad Arribald. dist. 44. quae unica a. 3. sic inquit. *Modus Deus facit res potest intelligi dupliciter. Vno modo ex parte illa qua exiit ab operante, & sic non potest Deus meliori modo facere res quam facit, quia modus ille sequitur bonitatem & sapientiam facientis, quae est infinita. Alio modo ex parte facti, & sic absolute loquendo Deus potest facere res meliori modo quam facit, quia potest eis meliorem modum essendi tribuere, sed ex suppositione diuini ordinis, quo unicuique finem certum praefixit, non potest fieri meliori modo. Et loquitur etiam de melioratione in ordine ad gloriam Dei, quia eodem tenore loquitur in alio 1. sententiarum dist.*

similiter 44. q. 1. a. 2. & dicit quod ex parte ordinis ad finem qui est Deus (ista est gloria Dei) secundum quod cresceret bonitas partium vniuersi, & ordo earum ad inuicem, posset meliorari ordo in finem ex eo quod propinquius ad finem se haberent quanto similitudinem diuinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis. Ipsa ergo gloria extrinseca Dei potest melior esse, & tamen non est electa sic de facto a Deo. Et subdit solut. ad 1. quod Aug. loquitur de ordine vniuersi, supposita natura talium partium, quia sic melior ordo esse non potuit. Manifeste ergo tradit nostram conclusionem. Videatur etiam hac 1. p. q. 2. 1. a. 4. Et q. 15. a. 6. ad 3. ubi docet quod vniuersi (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem attributum istis rebus a Deo, in quo bonum vniuersi consistit. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere illis rebus factis, & sic esset illud vniuersum melius. Quibus verbis nostram tradit sententiam, quod scilicet suppositis istis rebus, ex quibus hoc vniuersum constat, non potest esse melius quantum ad decentiam ordinis eis attributi, bene tamen res alias potest facere, aut factis addere, & tunc esset aliud vniuersum, & alius ordo rerum, & illud vniuersum esset melius. Quare non tenetur Deus eligere quod melius est simpliciter, licet ex suppositione alicuius finis, vel status teneatur delectissimum ordinem prouidere iuxta mensuram & finem ad quem ordinat.

Et ratio vtriusque dicitur ex eo desumitur, quia quando Deus determinat aliquam finem, seu statum rerum, illumque eligit, tota decentia, seu bonitas illius status, & illarum rerum quas eligit non iam est absoluta, sed respectiua, & proportionata, videlicet non quantum in se potest esse perfecta & melior, sed quantum pro commensuratione illius finis congruit. Non est autem aliquis finis praeterquam vniuersalis & generalis, qui non possit a Deo intendi & consequi multiplicibus viis, & mediis, sicut praedest nationem hominum posset consequi per statum innocentiae si durasset, & sine illo ut modo fit, & per redemptionem rigorosam, qualis per mysterium Incarnationis fit, aut sine illa gratis remittendo peccata per gratiam suam, & idem est de multis aliis rebus, quae diuersis mediis possent consequi. Vnde pertinet ad infinitam Dei sapientiam determinare statum aliquem, & mensuram, seu regulam ponere iuxta quam res determinat, & in singulari fiant & ordinentur. Et dicimus quod supposita determinatione ista, tenetur decentissimum ordinem eligere debito suae prouidentiae & sapientiae, eo quod ordo ille reuerentius accipit totam decentiam ex respectu ad illum finem sic regulatum per diuinam sapientiam, non potest autem decentior ordo inueniri, quam qui est regulatus a Deo, & a Sapientia Dei, iuxta proportionem ad finem a se determinatum: licet enim possent res meliores fieri absolute, & meliora media adhiberi, quae in se entitatiue meliora essent; tamen supposita mensura, & regula Dei qua determinauit hunc finem, incipiunt media induere decentiam quandam respectiuam & conuenientiam, quatenus deseruiunt & adaequantur, non solum fini illi absolute & secundum se, sed ut determinato, & mensurato per diuinam sapientiam, & bonitatem: sed ordo qui reperitur in mediis in ordine ad consequendum finem ut regulatum & mensuratum a Deo, ex hoc ipso habet maiorem & superiorē decentiam, quam quodcumque aliud medium solum consideratum ad istum finem in sua entitate, aut ad quodcumque alium finem in sua entitate, meliorem, sed nondum a Deo mensuratum & regulatum & determinatum, & Deus tenetur debito suae prouidentiae, & suae iustitiae atque honestatis ordinare omnia

omnia media ad regulas suae sapientiae, & bonitatis, & ad finem illum non absolute in se, sed ut determinatum & regulatum a diuina sapientia & bonitate: ergo tenetur decentissimum & perfectissimum ordinem seruare, suppositis istis rebus (ut dicit S. Thom.) quia tenetur seruare ordinem regulatum a sua diuina sapientia & bonitate.

- 16 Ex eodem autem principio manifestatur, quod in illo priori, in quo nondum intelligitur Deus determinare & eligere hunc finem vel statum finis praeter alio, nulla morali necessitate, aut debito obligatur ad eligendum id quod melius & perfectius est secundum se, etiam hoc intuitu, ut inde resultet maior gloria Dei. Quia tunc hoc debitum non nascitur ex aliquo priori actu voluntatis diuinae praesupposito, sed solum proponitur diuinae voluntati ipsa creatura, & variae combinationes possibiles, in quibus sunt varij gradus perfectionis, & consequuntur ex illis variae resultare potest gloria Dei magis vel minus, si Deus voluerit illas eligere. Ceterum haec maior, vel minor gloria ut nascitur ex ipsis creaturis, seu fundatur in illis, nullum debitum, aut necessitatem moralem inducit Deo, ut eligat id quod praestantius & melius est, etiam in ordine ad gloriam suam, prout tenet se ex parte creaturarum, & fundatur in illis, sed potest eligere id quod minus est: Tum quia gloria Dei considerata ex hac parte, id est, ut tenet se parte creaturae, & in illa fundatur, quacumque data, & proposita, semper restat alia perfectior & perfectior in infinitum ergo nunquam potest Deus eligere id quod praestantissimum est, sed semper eligit aliquid minus, quia semper restat aliquid maius ex parte creaturae producibilis ad maiorem gloriam Dei: ergo nullo debito morali potest teneri ad eligendum melius. Tum etiam quia dato quod eligeret id quod melius, & praestantissimum est ad gloriam suam, vel eligit illud libere, vel necessario. Si necessario, non est electio, sed coactio, & sic Deus non liberè daret esse illis creaturis, sed necessario, quod est impium. Si liberè: ergo potuit relinquere melius obiectum, & accipere id quod minus est, nullo debito morali astrictus, quia si aliquo astringeretur, teneretur exequi illud, & sic non esset liber in oppositum. Tunc denique, quia gloria quae prouenit Deo ex perfectiori creatura, licet ex minis perfecta, licet inter ipsas creaturas sit magna distantia, & vna longè melior alia, tamen comparatione ad Deum qui adest infinita gloria ex semetipso, nihil mouentia offert, quod a perfectiori creatura reddatur gloria illa extrinseca, vel non reddatur. Imò totus creaturarum cumulus comparatione ad Deum quasi nihil & inane reputatur, & quasi gutta rosis antelucani: ergo non est aliquid considerabile ista maior vel minor gloria extrinseca, & ex creaturis orta, ut inferat aliquod debitum, vel necessitatem moralem in Deo ad diligendum id quod potest esse obiectum maioris gloriae, quia cum sit gloria valde extrinseca, nullo modo dependet Deus ab illa, nec in physica sua entitate, nec in sua morali decentia.

- 17 Sed obicitur primum: Nam in Deo fatemur summam libertatem respectu creaturarum, & ob id negamus illi debitum, seu necessitatem aliquam moralem ad eligendum quod melius est: ergo eadem ratione debemus negare necessitatem aliquam quoad specificationem respectu creaturarum, sed solum respectu suae bonitatis, respectu cuius etiam habet Deus necessitatem in exercitio, & ita debet in Deo coincidere necessitas quoad specificationem & quoad exercitium, vel vtrique negari. Consequenter prob. quia summa libertas debet excludere omnem modum necessitatis: ergo etiam debet excludere necessitatem

loqui. a. S. Thomae in 1. part. D. Thomae.

cessitatem quoad specificationem, haec enim aliquo modo excludit libertatem, & sic opponitur summæ libertati.

Et conf. quia creaturae nullo modo pertinent ad specificum obiectum Dei, nec diuinum esse, aut beatitudo ab eis villo modo pendet, sed sunt obiectum merè secundarium & materiale diuinae voluntatis, potiusque ab ea pendentes, quam Deus ab illis: ergo nullo modo necessitant Deum quoad specificationem actus. Pater consequenter, quia voluntas solum necessitatur quoad specificationem ab obiecto specificationis suo, vel ab eo quod requiritur ad ipsam beatitudinem vel esse rei, ut S. Thom. docet 1. 2. q. 10. 2. in c. & ad 3. ergo cum creaturae nullo modo pertineat ad obiectum specificum voluntatis Dei, nec ad habendum finem, & beatitudinem diuinam, non necessitant quoad specificationem. Nec dici potest quod Deus necessitatur ad non volendum malum, quia malum non est capax volitionis, & complacitiae Dei. Nam contra est, quia ante voluntatem Dei prohibentem, seu legem Dei, non datur peccatum, hoc enim est malum quod est contra legem & voluntatem Dei: ergo voluntas eius non necessitatur ab illo obiecto quoad specificationem, sed a se. Et è contra, illud est bonum quod est conforme voluntati suae: ergo ex sua voluntate & uon ex obiectis sumit necessitatem quoad specificationem, quia sua voluntas est regula totius relictudinis & bonitatis. Et ob hoc solum, ut diximus, Deus facit quod melius est semper, quia facit quod est debitum regulis, & ordini suae voluntatis: ergo ex ipsa sumenda est mensura necessitatis quoad specificationem, non ex obiectis.

Resp. necessitatem quoad specificationem in Deo non oriri ex ipsis obiectis creatis ut supra diximus, sed primordialiter, & per se ex ipsa diuina bonitate, quae est specificatiuum obiectum voluntatis diuinae, & principium vnde derivatur bonitas creaturae, participatiue tamen inueniunt in ipsis obiectis, quatenus a voluntate & bonitate diuina participat aliquid quod non est capax displicentiae, ut bonum honestum & subordinatio ad Deum; & similiter aliqua ita deficiunt a Deo, & permittuntur ab ipso, quod solum sunt capacia displicentiae diuinae, ut peccatum, & sic necessitatur voluntas diuina ad abominandum illud ex specie sua. Fatemur ergo in Deo summam libertatem, & quod non astringitur aliquo debito ad eligendum id quod melius est ex se, & ex propria perfectione creata. Negamus autem consequentiam, quod huic libertati aliquo modo opponatur necessitas quoad specificationem, ut supra satis ostendimus: quin potius libertas contrarietatis, scilicet ad bonum & malum est imperfecta & defectuosa ex ea parte, qua est ad malum, quia hoc non nisi deficiendo amari potest, & sic talis libertas contrarietatis ad bonum & malum, est idem quod libertas ad efficiendum & deficiendum, quod imperfectionem importat, & Deo concedi non debet.

Ad Conf. Resp. quod necessitas quoad specificationem orta ex ipso obiecto respectu voluntatis, non inuenitur nisi in obiecto specificante, & in iis quae pertinent ad beatitudinem, vel sine quibus beatitudo stare non potest, ut esse, viuere, & similia, ut loquitur D. Thom. loco cit. ex 1. 2. At vero necessitas quoad specificationem orta ex ipsa merè voluntate, & comunicata ac derivata ad ipsa obiecta secundaria, quia ex se bonitatem non habent, nisi participata a diuina bonitate, talis necessitas participata non debet conuenire ex vi obiecti, sed participari debet a voluntate in obiectum materiale & secundarium. Nec talis necessitas participata dicitur

necessitas quoad specificationem, quia necessaria sit quoad, speciem actus, aut ab ea actus dependeat, sed quia incapax est ne alia species actus vertatur circa tale obiectum, nisi complacētia seu volitio, non displicentia seu nolitio, quia bonum honestum est, & subordinatum Deo, & hoc totum à Deo participat. Ad id verò quod dicitur de malo. Resp. quòd malum illud quod est intrinsecè annexum alicui actui, vt odio Dei, licet vt sit peccatum formaliter requirat legem, tamen quia ex se & ex intrinsecis fundat malitiam, & fundamentaliter est peccatum, idè quoad specificationem necessitat voluntatem vt prohibeat illud, non quia actus dependeat à tali obiecto, sed quia non est capax alterius actus si circa illud detur, nisi prohibitionis, & abominationis; & sic non est in potestate voluntatis amare illud, sed licet possit in exercitio non explicare aut promulgare legem circa illud, tamen si actum exercet circa illud, non potest non esse prohibitio & abominatio, propter incapacitatem obiecti, vt ametur amore non defectuoso. Et sic ex incapacitate necessitat quoad specificationem, non ex motione qua moueat illam de necessitate. Quòd verò dicitur id esse bonum quod est conformē diuinæ voluntati, & sic ex se non necessitat quoad specificationem, probat quod necessitas quoad specificationem non oritur primariò, & per se ex virtute obiecti creati mouentis, sed ex bonitate & voluntate diuinā sibi bonum communicantis, & hoc iam concessimus.

20. Secundò obijciunt: Nam D. Thom. sæpe docet Deum facere id quod melius est ex parte ordinis faciendi, nec posse melius vniuersū in ratione vniuersi fieri, nec meliorem mundum, vt docet *inf. q. 25. art. 6. & q. 47. art. 3. ad 2.* & alibi sæpe immò hoc ipsū ipsa Scriptura dicit, vt Ecclesiast. 3. *Didici quid omnia opera que fecit Deus perseverent in perpetuum, non possumus eis quidquam addere, nec auferre, que fecit Deus vt timeatur.* Ergo in ordine ad eum rem seu reuerentiam Dei, & ad eius gloriam nihil melius potest fieri, quia sic posset aliquid eis addi vel auferri. Similiter Ecclesiast. 39. dicitur. *Opera Domini vniuersa bona valde.* Et Genes. 1. *Vidit Deus cuncta que fecerat, & erat valde bona.* Et similia multa in Scriptura occurrunt, & passim apud SS. PP. qui dicunt deum semper voluisse & fecisse meliora, quos latè citat Ruiz *vbi supra* & Granados *cit. scilicet. 1. præsertim Aug. lib. de quantitate animæ c. 33.* vbi dicit: *Sic sunt omnia vt omnino melius esse non possint.* Et Damascenus *lib. 2. fidei c. 29. sic fieri omnia,* inquit, *Dei providentiā, vt meliori modo existere prospiciant.* Et eodem sensu multi alij Patres loquuntur. Imò Arist. dixit 8. *Physic. tex. 56. Id quod præstat, in natura esse, modo possit, arbitratur;* ergo author nature semper melius seu præstantius operatur.

Conf. quia non est dubium quòd inter creaturas, vna est magis amabilis, quàm alia, non solum physicè, quia vna est perfectioris entitatis, quàm alia, sed etiam moraliter, quia ex vna desumitur maior gloria Dei, quàm ex alia: sed constat, quod ille qui perfectè vult & amat aliquem, vult illi id quod melius est, sicut iusti qui amant Deum in hac vita volunt ei id quod est ad maiorem eius gloriam: ergo cum Deus velit se perfectissimè, vult sibi id quod perfectissimum & melius est, & cum non possit non se diligere perfectissimè, ex hac parte tenetur velle semper id quod melius est ad gloriam suam, & id quod per intellectum suum iudicat melius esse, quia perfectior est amor, qui perfectiori iudicio conformatur.

Resp. auctoritates S. Thom. contra nos adduci

non posse, cum stet pro nobis, vt vidimus *locis supra allegatis*, solum enim affirmat ex suppositione & denominatione finis electi à Deo non posse aliquid melius fieri non absolutè, sed secundum ordinem, & respectum ad istum finem, & statum rerum. Et ad id quod adducitur *ex quest. 47. Resp.* quòd D. Thom. *ibi* longè aliud diuersum tractat, scilicet quòd plures mundi essent meliores quàm vnus secundum multitudinem materialem, & quòd tale melius non est de intentione Dei agentis. Non verò affirmat quòd absolutè & ante omnem suppositionem voluntatis diuinæ teneatur Deus id quod melius est eligere. Similiter in auctoritatibus illis Scripturæ sermo est de operibus factis à Deo, & quæ subsunt ordini à se determinato, & attributo huic vniuerso, qua determinatione, & suppositione facta, non potuit aliquid melius Deus facere quantum ad ordinem huic statui, & determinationi diuinæ conuenientè, quod est non posse fieri melius respectuè, & ex suppositione determinati huius status, non tamen absolutè. Et sic pro isto statu, & sub hoc ordine & respectu non possumus quidquam addere vel detrachere, quia sic totus ordo corrumpetur, vt docet S. Thom. *infra q. 25. art. 6. ad 3.* Ad auctoritates PP. eodem modo respondeo quòd loquuntur de voluntate diuinā non absolutè eligente, sed ex suppositione, & determinatione huius vniuersi, & regulis suæ sapientiæ in illo efformando, & sine determinato ad ipsum constituendum, sic enim pulcherrimè fiunt, & meliori modo, quo esse possunt propter ordinem decentissimum, qui eis attribuitur à Deo, vt dicit S. Thom. *q. 25. cit. art. 6. ad 3.* decentissimum (inquam) non absolutè, sed comparatiuè ad hunc statum, & finem quem determinauit. Nec cõtra hanc explicationem afferit Granados aliquid momenti, eaque est solutio & doctrina S. Thom. & sic non est quòd immoremur.

Ad Conf. Resp. Deum perfectissimè, & summo modo se amare, qui autem perfectè amat aliquem, vult illi id quod melius est iuxta beneplacitum illius, non quod absolutè in se melius est, aut nobis melius videtur. Ex bonis autè quæ conducunt ad gloriam Dei, quædam conducunt ad gloriam Dei internam & essentialē, & hæc est sua bonitas & omnia sua attributa, & hæc vult Deus sibi necessariò, non vt melius, sed vt optimum. Alia sunt bona extrinseca, & secundaria, à quibus illa prima nullo modo pendent, & gloria quæ ex eis provenit Deo extrinseca est, & tanto ei melior, quanto magis in eis iuxta liberum voluntatis suæ consiliū operatur. Vnde cum Deus sibi velit perfectè & ardentissimè bonum, & in manu & voluntate sua sit eligere quod voluerit ex istis bonis extrinsecis, semper vult sibi melius dū volūtatī suæ cõformius eligit ex omnibus illis bonis. Vnde nō solum Deus vult sibi melius ex bonis diuinis, sed ex bonis creatis vult sibi melius formaliter, id est magis secundum suā voluntatē, licet ex parte rei materialiter electæ non sit semper id quod est melius absolutè, sed quia hoc ipsum est id quod voluit, & in quo implet voluntatē suam, hoc ipsum formaliter est melius, & magis ad gloriam suam. Nec potest is qui aliquem perfectissimè amat, magis ad gloriam suam amare, quàm permitiendo omnia arbitrio suo, & vt impleat in omnibus voluntatem suam. Nec iusti aliter volunt maiorē gloriam Dei, quàm volèdo vt fiat volūtas eius, sicut in celo & in terra, siue res in se sint meliores, siue nō. Nec tenetur volūtas cõformare se ei quod iudicat intellectu esse melius absolutè, sed melius respectuè & proportionatè ad regulas sapientiæ suæ, & volūtatī consilij sui. Possent

22. Possent etiam fieri argumenta contra primam conclusionē ad probandum quòd Deus necessariò amat creaturas, quia actus ille volūtatī necessariò in Deo est, & caret aliquo actu, si non amet, & similiter infinitus amor eius est erga creaturas, & infinita misericordia, & liberalitas: ergo habet propensionem infinitam in creaturas: ergo non liberā, & denique amando seipsum vt finem, amat creaturas vt media ordinata ad finem, & sic in creaturis amandis semper inuenit aliquod bonum infinitū, & necessariò amatum, scilicet seipsum vt finem.

Sed hæc omnia iam *supra* soluta sunt agendo de constitutione actus liberi in Deo, vbi ostendimus Deum necessariò habere entitatem actus liberi, sed non reterminationem ad creaturas, nec aliquid deesse Deo si non vellet istas creaturas, sed solum aliquid deesse creaturis, quæ participant bonitatē à Deo, non supponunt illam. Similiter amor infinitus est ex parte Dei, sed ex parte obiecti creati non est obiectum adæquatū illi infinito amorī, sed inadæquatū, & sic non infinito amatur ab amore infinito, & consequenter nec necessariò. Vult autem Deus seipsum vt finem in creaturis vt medijs, sed vt finem ipsi inadæquatè se participatē, nec ab eis villo modo dependentem. Vnde talis finis, licet in se ametur necessariò, vt in se est, tamen vt communicabilis medijs, non nisi liberè, quia inadæquatè se habet ad illa, & independentè ab illis est eorum finis.

Nota.

De ipso actu diuinæ voluntatis qui est amor, an sit etiam gaudium, vel ab illo distinguatur in Deo, & an sit amor amicitie vel concupiscentie, hæc & alia similia commodiùs *circa q. 20.* vbi sanctus Doctor agit de amore, tractabuntur.

DISPUTATIO V.

De efficacia & inefficacia, signisque diuinæ voluntatis.

ARTICVLVS I.

Præcludia totius disputationis.



RIA oportet in hac difficillima, & valde controuersa disputatione præmittere quasi præsupposita, & præcludia totius disputationis.

Primum quid sit efficax voluntas, & quid ad illam requiratur (non loquor de auxilio, sed de voluntate in communi, & de voluntate diuina.)

Secundum, quid sit ordo intentionis, & executionis in decretis diuinis.

Tertium quomodo assignanda sint diuersa instantia, seu prioritates, aut signa voluntatis diuinæ.

Efficacia voluntatis, quid requiratur.

Soler efficax voluntas diuersis nominibus appellari, scilicet voluntas simpliciter, vt distinguitur à voluntate secundum quid, quæ ex parte vult, sed non ex toto, nec cum effectu; appellatur etiam voluntas à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

luntas absoluta, vt distinguitur à cõditionata, quæ etiam dicitur velleitas, quia per voluntatem inefficacem velle aliquid rem fieri, & sub conditione, si nō esset talis occasio, vel talis circumstantia, ea tamè posita, de facto vult aliter fieri, sicut qui proicit merces in mare occasione tempestatis, velle autem non pronocere, si non esset tempestas, & peccator velle conuerti ad Deum, & agere penitentiam, si non esset obligatio restituendi alienum, aut dimittendi alienam, sed ea supposita, non vult dimittere, nec penitere. Deniq; vocatur volūtas efficax, voluntas cõsequens, & inefficax, antecedens, quia ad illam consequitur effectus ex se, ista verò antecedit effectum, & solum ipsam rei bonitatem vult secundum se, quæ etiam ratione vocatur ista inefficax simplex complacētia, alia verò vocatur efficax, quia & rem ipsam, & ea quæ ad eius positionem & consequitionem requiruntur, vult, quasi duplicata voluntas, prior verò & inefficax gaudet, seu complacet de re, de eius verò consequitione nihil tractat. Nec obstat quòd etiam in simplici complacētia potest esse peccatum, etiam sine vlla voluntate de executione ad extra, sicut qui consentit in delectationem, & non in opus: ergo videtur posse dari efficacem voluntatem siue ordine ad consequitionem & opus. Resp. enim, quòd etiam in simplici cõplacētia, & inefficaci voluntate, respectu operis potest dari libidinosa delectatio, quæ sit peccatum, quia ad peccatum non requiritur efficax voluntas, sed sufficit complacētia, immò & ommissio, non repellendo insurgentes motus appetitus. Et quantum ad hoc quod est delectari in re se, efficax est, quia delectationem ponit in se de facto, licet respectu operis ad extra inefficax sit.

Quare efficacia voluntatis per omnia illa nomina significari solet, & sic eam significauit D. Thom. in hac *q. 19. art. 6. ad 1. & in 1. distinct. 49. & 47. vtriusque quest. 1. art. 1. & quest. 23. de verit. art. 2.* Et in omnibus istis locis perpetuò docet S. Thom. voluntatem consequentem, quæ est voluntas simpliciter, & absoluta, & efficax, esse illam quæ respicit rem secundum omnes suas particulares conditiones, quia sic fit, & ponitur in re, & voluntas efficax respicit rem vt ponenda est in re, & secundum quod in se existit. Voluntas autem antecedens est illa quæ respicit rem, non secundum omnes suas particulares circumstantias, & vt ponenda in re, sed secundum aliquam præcisionem, aut ex aliqua parte tantum, & secundum illam placere potest, licet ex alia parte obster quòd ponatur in re propter alias conditiones repugnantes, sicut si homo consideretur secundum naturam humanam præcisè, bonum est viuere, & saluari, sed si consideretur non solum vt homo, sed vt homicida, & peccator, & quod non vult conuerti, non est bonum viuere nec saluari. Sed tamen de hac distinctione voluntatis antecedentis, & consequentis, & quo modo eam Damascenus distinguit, & in quo sensu sit intelligendus, plenius dicemus *infra*.

Quare in sententia D. Thom. voluntas efficax est illa quæ respicit aliquid vt ponendum in re, & sub eis conditionibus, & formalitatibus, quæ requiruntur vt ponatur in re; inefficax autem vult aliquid, non vt ponendum in re, nec secundum omnes conditiones aut circumstantias, quæ requiruntur, aut quibus ordinatur ad hoc vt ponatur in re. licet secundum se, vel secundum aliquam conditionem placeat sibi. Quod etiam alio modo explicat D. Thom. *quest. 6. de verit. artic. 1. & quest. 12. art. 10.* quia in ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem causarum, & exitū vel euentum ordinis: non enim omnia

quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Et sic in cognitione futurorum, & in reuelatione prophetica, quæ à diuina præscientia descendit, est duo considerate, scilicet ipsum ordinem causarum ad effectus suos, & exitum seu executionem huius ordinis in hoc quod effectus acti procedunt ex causis suis. Voluntas ergo respiciens tantum ordinem ad finem, seu ordinem causarum, sed non ipsum euentum & exitum effectus à causis non est efficax, nec consecutiva finis. Quæ autem respicit ipsum euentum, & exitum rei à causis, efficax est, nec solum respicit sufficientiam ex parte virtutis, sed egressu effectus à tali virtute.

4 Dices: Voluntas diuina nihil vult nisi per ordinem ad esse, vt *præced. disp. art. 6.* explicauimus, & illud quod vult, debet esse participatum ab ipsa voluntate diuina, & non præsuppositum ab ea: ergo semper voluntas Dei est efficax, nec potest intelligi voluntas aliqua antecedens, quæ non impletur, sed omnis est consequens, quia omnis impletur, quod tamen negat D. Thom. Consequenter, quia voluntas antecedens dicitur illa, quæ vult rem secundum aliquam conditionem & non secundum omnes, vel ordinat aliquid in causis, sed non exitum ipsum rerum à causis suis: Sed hoc ipsum est ex Deo quod causæ sint sic ordinatæ, & quod res sic se habeat secundum se, aut secundum illam conditionem tantum, secundum quam consideratur à voluntate antecedente, & nihil amplius vult per illam voluntatem, ergo illa impletur, & respectu eius quod vult efficax est: ergo nulla datur in Deo voluntas inefficax, quia omnis voluntas implet id quod vult.

Resp. quod voluntas non dicitur efficax vel inefficax, antecedens vel subsequens, nisi comparatione ad aliquod particulare obiectum quod aliquando perducitur ad effectum, aliquando non; Et hoc totum ex voluntate Dei dependet, & ab ea ordinatur. Quare inefficax vel efficax voluntas Dei non est distinguenda per ordinem ad vniuersalem finem, quem Deus intendit, neque penes impletionem, vel non impletionem diuinæ voluntatis ex parte sua, quasi voluntas inefficax sit: quæ frustratur, efficax verò, quæ impletur; sed efficacia vel inefficacia in diuina voluntate sumitur per comparationem ad particulares effectus ex parte creaturarum, ita quod, quando aliquis effectus determinatus intelligitur vt exiens à suis causis, dicitur voluntas Dei efficax circa illum, quia vult, & intendit rem illam esse & de facto poni; quando verò aliquis effectus non exit à suis causis, neque de facto ponitur extra illas, dicitur inefficax voluntas, seu antecedens, quia non respicit existentiam rei, vt de facto ponendam extra causas, sed solum sub aliqua conditione, aut sub aliqua formalitate ei placet? attentis autem omnibus circumstantiis non vult, sed hoc ipsum non velle est ex intentione, & voluntate Dei, quæ efficax est circa non esse & non velle. Et ita secundum vnum ordinem & respectum dicitur efficax, seu antecedens voluntas, quæ secundum alium inefficax est. Non potest autem voluntas diuina absolute & secundum omnes ordines & vniuersalissimum finem & causalitatem suam considerata inefficax esse aut frustrari, vel non impleri, vt docet S. Thom. *in hac q. 19. art. 6. & in 1. dist. 49. q. 1. art. 1.* in hoc enim sensu dicitur *Isai. 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* & *Iudith 9. Hoc factum est quod ipse voluisti, omnes enim via tua paratae sunt, & tua iudicia in tua prouidentia constituisti.* Vniuersalis ergo voluntas Dei, quæ dicitur omnis voluntas,

semper fit, & omnes viæ eius paratae sunt, quia nihil imparatum & frustrabile est illi. Distinguitur autem in efficacem & inefficacem comparatione singularium effectuum extra Deum, quod vult exeat à suis causis, vel non exeat, non comparatione gubernationis & directionis, seu intentionis diuinæ absolute, quasi hæc aliquando impletur, aliquando non, aliquando frustratur, aliquando non, quia semper impletur intentio diuina, nam etiam quando res non exit extra causas suas, etiam Deus illud vult & intendit & disponit.

5 Quare licet eadem voluntas materialiter & idèticè possit esse efficax & inefficax respectu diuersorum, tamen semper obseruanda est ratio formalis secundum quam distinguitur efficax ab inefficaci, videlicet, quod sub illo respectu, & in ordine ad illud obiectum vel rationem, quam respicit vt de facto ponendam & secundum exitum à causis sit efficax, sub eo respectu quo relinquitur intra causas sit inefficax; esse tamen causas ordinatas & dispositas ad operandum, licet de facto non operentur, quia est aliquid de facto habitum, quod ad illud efficax denominatur voluntas, licet quoad effectum qui non exit, efficax non sit.

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

6 Et ideo sciendum est quod amor duplex genus causalitatis in nobis exercet, scilicet afficit & efficit. Et afficere quidem conuenit ei in genere causa formalis, quia amor ipse affectus quidam seu affectio est voluntatis, tanquam forma. Efficere autem conuenit ei in genere causæ efficientis, quatenus ex affectu amoris mouetur quis ad consequendum seu habendum in re rem amaram. Et ita amor formaliter per se facit vniõnem cum amato in affectu, efficienter autem quærit vniõnem cum amato in re, vt docet S. Thom. *1. 2. q. 28. art. 1.* Hinc ergo sumitur distinctio inter amorem inefficacem & efficacem. Si amor sistat in affectu, & non quærat aliquid in effectu, inefficax est, quia non efficit, nec ad efficiendum ordinatur; efficacia autem ab effectu dicitur, seu ex ordine ad effectum, quod pertinet ad genus causæ efficientis, sed amor ille sterilis est, & solum intra se sistens, pertinetque ad voluntatem simplicem, & volitionem, quæ antecedit actum intentionis, & potest in illo esse magna complacentia, & vehemens delectatio, nec tamen efficax est, quia ad actum voluntatis, qui est simplex volitio immediate sequitur fruitio, seu complacentia de re volita, non fruitio consummata, quæ est in possessione reali rei amata, sed fruitio inchoata, quæ incipit ab affectu primo de re, vt docet S. Thom. *q. 1. 2. q. 11. art. 4.* Efficax autem amor facit conuersionem ad rem in se, vt de facto, & realiter obrinendam, & idèd efficax dicitur, quia incipit habere ordinem causæ efficientis ad rem in se consequendam, vel producendam, & sic efficax dicitur, quasi efficiens, & ordinem induens efficientiæ, respicitque rem vt de facto, & secundum exitum à suis causis. Et sic incipit ordo efficacis amoris ab actu intentionis, qui non est simplex volitio, vel complacentia de re amata, sed volitio tendens, seu in illam tendens, idèd quæ dicitur intentio, quasi non solum affectu amans, & vniens sibi, sed tendens efficienter ad querendum, & idèd incipit iam attingere mensuram, saltem vniens, quia intentio non est

est simplex actus volendi, sed actus volendi finem sub aliquo ordine ad media; & propterea non est iam simplex actus, sed quasi duplicatus, quia duo attingit, finem, & ordinem ad media, non simplici bonitate contentus est; & sic etiam amor efficax semper est quasi duplicatus, non simplex, idèd, quæ robustus & fortis, quia respicit rem, non in sola sua bonitate, sed in ordine ad consecutionem, & ad media. Propter quod multi sunt qui amant aliquid, v.g. Deum, & valde delectantur de ipso, & videntur sibi vehementer amare, & totum hoc est simplex amor, bonus quidem, sed nondum perfectus, quia non duplicatus, neque robustus; imò quia sola delectatione nititur, cessante illa (vt sæpe cessat per tentationes) corrumpitur. Efficax autem amor non multum occupatur circa delectationem simplicem de Deo, sed circa ordinationem eorum per quæ assequendus est, & ita maxime versatur circa custodiam cordis, circa tollenda impedimenta vitiorum, tentationum, & passionum circa implenda omnia, quæ voluntas Dei iubet; hic est amor ex toto corde, & qui non solum dicitur *Dominus, Dominus, sed facit voluntatem Patris:* licet verum sit quod pro imperfectis & incipientibus multum etiam conducatur ad usum cor vt delectetur sæpe de Deo, etiam simplici delectatione, quia inde efficax intentionis actus deriuatur, & saginatur.

7 Ex his colligitur primò efficaciam voluntatis non eodem modo in omnibus reperiri, quia ordo, & tendentia ad ponendum rem in esse, & ad dirigendam executionem & exitum rei à causis non eodem modo substat omnium voluntati. Nam in nobis, & in voluntate quacumque creata efficax amor esse potest, etiam si frustrabilis sit à suo euentu, in Deo autem si euentus non sequitur, euidentissimum signum est quod ille amor efficax non est, & sic in Deo omne efficax decretum est infallibile. Ratio differentie est, quia licet vtrouque, scilicet tam in Deo, quam in nobis efficax volitio respiciat exitum rei à suis causis, & rem ipsam, vt de facto ponendam, tamen quia in potestate voluntatis creata non sunt omnes causæ à quibus euentus ille dependet, nec omnia impedimenta potest excludere, stat bene quod perseveret amor de euentu rei consequendo, nec mutetur intentio & voluntas ponendi res de facto, & tamen frustratur ille euentus ex defectu potestatis, quia non est in manu talis voluntatis causas adhibere vel impedimenta tollere, vnde euentus ille fortiaur effectum. At verò diuina voluntas in suo velle habet omnem potestatem, & omnes causas, siue promouentes, siue impediētes talem euentum, nec potest talis euentus impediri, aut promoueri nisi ex voluntate Dei. Quare si effectus frustratur, & non habet euentum, ex Dei voluntate non habet illum: ergo non stat frustrari euentum, & Deum habere voluntatem vt de facto fiat, quod est habere voluntatem efficacem, sed, necessaridè debet esse voluntas inefficax, scilicet, vt effectus non fiat, quia si non sit, ex voluntate eius non fit.

8 Colligitur secundò quod quia in voluntate efficaci, id quod formaliter respicit, est res sub existentia, seu res vt de facto ponenda in exercitio, & hoc non potest esse, nisi attentis circumstantiis, ex quarum consideratione, & ponderatione vel voluntas retrahitur, vel firmatur in proposito suo, principaliter debet relucere duplex principium à quo dependet existentia rei, scilicet finis qui est motiuum, cuius gratia mouetur voluntas, aut utilitas ad quam deseruit, vnde etiam sumitur cau-

sa, et si non principaliter motiuum, id est cuius gratia, tamen impulsiva, id est quæ iuuat, & quali acuit voluntatem, et si non principaliter mouerit alterum autem principium est efficiens: ab eo enim datur existentia & ponitur res extra causas, vnde si voluntas efficax est, & existentiam rei vult de facto, oportet quod illam velit in exercitio & executione ponendam, & consequenter vt dependentem à causa, & efficientia per quam inducenda est. Vtrumque horum constat, quia voluntas vt velit efficaciter rem, vt ponendam in esse, aliquo motiuo debet moueri, & aliquo fine, quia aliàs otiose, & irrationabiliter procederet, & ita cessante illo motiuo cessat talis voluntas, aut erit ponendum aliud decretum & alia determinatio, si ex alio motiuo voluntas ferret. Si autem requiritur motiuum ex parte finis, vt subsistat illa voluntas efficax, etiam requiretur dependentia ab agente, quia finis motiuo est respectu efficientis, vt moueatur ad operandum, & exequendum. Ergo non potest subsistere efficacia vt ex fine, nisi terminetur & se extendat ad ipsum agens, quod mouetur à fine. Et idèd voluntas ista efficax practica est, & practica cognitione regulatur, quia ad opus ipsum & exercitium efficientis ordinatur.

9 Quomodo autem ista efficacia voluntatis debeat attingere talem finem, quod pertinet ad intentionem, & talem efficientiam agentis, quod pertinet ad media, quibus fit executio, an virtualiter tantum, an etiam formaliter, & verum etiam in individuo: dependet ex his quæ statim dicemus de ordine intentionis, & executionis, quia ex vtroque componitur ista efficacia, incipiendo à fine vt ex mouente, & consummando per media vt ex sequentia, & agentia per electionem, per imperium, per vltimum, per vltimam executionem.

Colligitur tertidè, aliud esse voluntatem efficientem, aliud efficacem, licet efficax voluntas etiam efficientem includat, sed aliquid amplius dicitur: Nam efficiens præcisè dicitur ab effectu, qui de facto sequitur, & ita sufficit ad hoc quod sit efficiens quod concomitanti concursu, vel etiam ex associatione alterius concausæ, ipsa voluntate concomitantè concurrentè, effectus sequatur: Vt autem sit efficax voluntas, requiritur quod ex directione & fine præconcepso & volito, ita moueat ad efficiendum, quod determinatè moueat ad talem effectum, non verò ita indeterminatè, & indifferenter se habeat, quod æquè bene possit sequi, vel nõ sequi effectus ex tali volitione finis. Et huius ratio est, quia concursus efficientiæ in voluntate efficaci semper se habet vt executio, ordo autem, & respectus ad finem vt directio, quia ex fine mouetur efficiens ad agendum, & ab eo regulatur, aliàs casu & fortuito operabitur. Si ergo finis volitius non inclinatur determinatè ad agendum, sed tali modo est volitus quod æquè moueat ad querendam media, vel non querendam, ad efficiendum de facto vel non efficiendum, ergo stante voluntate ista, stat bene non sequi effectum, ergo stat bene hanc voluntatem esse inefficacem, & sic non respicit per se, & ex vi talis voluntatis existentiam, seu esse rei, nec ex sua formali, & intrinseca ratione ordinatur ad rem, vt de facto ponendam: Ergo voluntas talis in ratione, & in vi voluntatis non est efficax, quia formalis eius ratio: & id quod est per se volitum non est esse rei, seu res vt de facto. Si ergo efficiens operatur de facto, & non ex efficacia voluntatis per se id volentis, fortuito operabitur, & à casu, non per se ex vi voluntatis, & sic erit quidem efficiens de facto, sed non erit efficax voluntas per se loquendo siquidem compa-

tur secum inefficaciam in ratione voluntatis, & ex meritis suis. Ut ergo voluntas aliqua sit efficax in ratione voluntatis, non sufficit efficientia, quæ est voluntatis executio, sed requiritur volitio determinata finis, id est respiciens determinatè ipsam esse, & executionem rei de facto, seu exitum eius à suis causis, non autem æquè compatiens ordinari ad effectum in re ponendum, vel non ordinari.

IO Quare qui solum accipiunt efficaciam voluntatis ex efficientia ipsa, & operatione de facto subsecuta, non autem ex fine voluntatis deriuari efficaciam in efficientiam tanquam in executionem suæ directionis, destruant duo principalia principia in hac parte.

Primum est, quod voluntas in ratione voluntatis, id est, volendi obiectum, non sit efficax, sed solum denominatione extrinseca efficax dicatur, & sic non est sumenda efficaciam eius per ordinem ad obiectum, quia hic ordo est intrinsecus voluntati, ut voluntas est, nec est necesse quod determinatè voluntas respiciat finem, seu obiectum, ut de facto ponendum, sed sufficit quod respiciat in obiecto bonitatem ipsam simplici affectu, siue ponendam de facto, siue non, solum autem in re de facto efficiatur & ponatur res illa aliis volita, & inde denominetur extrinsece efficax, non verò ex influxu voluntatis in talem efficientiam.

Secundum est quod operatio illa de facto efficiens, à qua sit denominatio in voluntatem, & reddat illam efficaciam denominatione extrinseca, per accidens, & fortuitè sequitur ex tali voluntate, quia saluator tota ista voluntas siue hoc quod effectus sequatur, nec per se, & ex obiecto respicit illam operationem: ergo si sequitur ista operatio, non sequitur per se ex tali voluntate, sed per accidens; nec habet aliam voluntatem ad quam per se sequatur, quia de illa caret eadem difficultas an determinatè & efficaciter illam velit ex directione finis, an tantum per accidens. Sequitur ergo quod respectu finis intenti sequitur per accidens. Vnde qui hoc inconueniens denouant, & hæc duo principia negant, ne in Deo ponant fortuitam & casualem operationem cogitur recurrere ad scientiam mediam, qua Deus sciens operationem illam in tali conditione, vel statu futuram, voluit illam de facto poni, & ad illam concurrere cum voluntate creata perseverante scientiæ, non perseverante voluntatis, & intentionis. Quare remota scientia media, efficaciam ista extrinsece denominationis euacuat prouidentiam Dei, & mundum tradit casui, & fortuitæ fluctuationi. Felix scientia, quæ omnium creaturarum gubernationis clauum tenet, & sola fortunæ temeritatem propulsat!

II Colligitur denique efficaciam voluntatis non perfici vno actu, sed pluribus. Nam in voluntate & datur simplex voluntas finis ad quam sequitur simplex etiam fruitio, seu contentia, & datur voluntas intentiua, seu affectiua finis, quæ respicit finem ut assequendum, & sic incipit dicere ordinem ad media, non quia illa præsupponat, aut ab illis moueatur ut efficax sit, sed potius respicit media, ut ex se consecuta, & ex sua efficaciam & resolutione deriuata. Et ab ista intentione finis sequuntur plures actus circa media vsque ad ultimam executionem & efficientiam de quibus agit D. Th. 1.2. q. 1.2. vsque ad 17. sicut sequitur electio circa media, consensus, consilium, visus, imperium, executio, &c. Quomodo autem in istis inueniatur efficaciam, quia & includitur hic

actus pertinentes ad ordinem intentionis, & executionis, iam explicamus.

Ordo intentionis, & executionis in voluntate diuina.

Et hoc apud Theologos frequens est, & pluribus difficultatibus, controuersisque deseruit, præsertim in materia de Incarnatione, & prædestinatione, aliisque similibus difficultatibus, in quibus agit de his, quæ Deus vult ex parte finis intendendo, & ex parte mediourum exequendo, & quomodo decreta ista componantur in Deo.

In assignando isto duplici ordine intentionis, & executionis, aliqua sunt, in quibus omnes Theologi conueniunt, alia in quibus valde differunt, præsertim Recentiores. Nam omnes Theologi conueniunt in hoc, quod isti duo ordines ponendi sint: constat enim prius nos intendere aliquem finem, quàm exequi: nullus enim mouetur ad exequendum & ponendum aliquid in re, nisi quia vult illam executionem, nec vult exequi nisi propter aliquem finem, & alicuius rei gratia, aliis non nisi fortuitè ageret, & à casu. Conueniunt etiam, ordinem intentionis, quatenus respicit finem non solum simplici affectu, & in se suæque bonitate absolutè sumpta, sed relatè ad media pertinere ad voluntatem efficaciam. In hoc enim etiam P. Vasq. conuenit, ut patet 1.2. disp. 40. c. 2. num. 9. vbi expresse affirmat quod spes & desiderium possunt manere in ratione simplici affectus, & inefficacis, quia feruntur in finem suum, sed non ut consequendum; intentio autem semper est efficax affectus opere consequendū finem. Hoc tamen quod hic dixit, semper, alibi limitasse videtur ad solum intentionem finis relatè ad media physica, non moralia, scilicet. 1. p. disp. 8. c. 5. in fine. Quamuis verum sit, Authorem hunc videri tribuere ordini intentionis magnam habitudinem & diuersos actus, ita ut à voluntate simplici affectus incipiat, & per actus volendi finem, & consultant media discutat vsque ad executionem in re ponendam, ut constat ex his quæ tradit hac 1. p. disp. 89. c. 7. à num. 53. & 3. p. disp. 23. c. 8. à num. 99. & idè potest refugium inuenire, quo aliquando ordinem intentionis inefficaciam appellerat ratione primæ voluntatis simplici, aliquando efficaciam ratione secundæ voluntatis intendentis & consentientis de mediis ante opus executionis.

Dissent autem Authores, & non modicè certant, præsertim Vasq. & Suarez, in duobus.

Primum, ex parte ipsius intentionis, an intentionis ordo quatenus finem ipsum respicit ante media exequentia efficax sit, & efficaciam habeat, eo quod efficaciam tota denominationem accipit ab effectu, & ab eo quod de facto euentum habet: Intentio autem finis antecedenter ad media effectum habere non potest, nec nisi per media illum habet: ergo neque efficaciam; & sic difficile videtur efficaciam in intentione inuenire separatim, vel antecedenter ad executionem, cum ex suo essentiali conceptu efficaciam executiua sit, & effectum habeat.

Secundum est ex parte ipsius executionis, an executionis ordo sit decretum aliquod in mente habitum distinctum à decreto, quo Deus vult aliquid per modum intentionis, ita quod duplex voluntas seu decretum versetur circa idem obiectum intra mentem, alterum intendens finem efficaciter, nihil de executione tractans, alterum de executione eiusdem rei disponens; an verò intentionis ordo comprehendat quicquid decreti est in

in voluntate circa rem exequendam, vel de facto ponendam, ordo verò executionis non iam pertineat ad decreta voluntatis, sed ad executionem in re faciendam, & ita solum sit ordo inuentus in re, non in mente dispositus?

14 Circa hæc componenda P. Vasq. duo sentit. Primum est, intentionis ordinem posse esse efficaciam in vi voluntatis intendentis finem ante præuisa media, si sint media physica, & physice solum perdūcentia ad finem, si verò sint media moralia v. g. merita respectu præmij, non posse efficaciam voluntatem finis dari ante ipsa media, sed sufficere inefficaciam, seu simplicis affectus erga finem.

Secundum est ordinem intentionis comprehendere omnes actus voluntatis, & intellectus, qui pertinent ad intentionem & consultationem de re agenda, ordinem autem executionis, non in mente, sed in ipsa re inueniri. Et sic intelligitur inuerso modo procedere ordinem intentionis & executionis, quia ille incipit à fine & à propinquo mediis, hic verò à remotioribus, quoniam iam ille seuat ordinem causæ finalis descendens à fine ad media, hic verò ordinem causæ efficientis procedens ad finem, idè à remotioribus causis incipit, quia in efficientibus remotior causa proximior mouet, & sic à remotiori incipitur. In consultatione autem, & decreto voluntatis duplicem ordinem ponere, alterum intentionis, alterum executionis nullo modo admittit. Primum dictam habet in hac 1. p. disp. 82. c. 5. Secundum in disp. 89. c. 7. num. 53. & 54. & 3. p. disp. 23. c. 8. & non longè est ab ista sententia Arubal, hic disp. 59. qui efficaciam intentionem finis procedere dicit solum in causa, scilicet in medio aliquo quod amat in illa intentione efficaci finis.

15 Aliqui verò ad explicandam magis hanc sententiam distinguunt de causis, à quibus immediatè pèdet aliquis effectus, siue sit causa intrinseca, siue extrinseca, & de causis remotis. Et dicunt quod intentio efficax necessariò debet respicere finem connotando causas illas, & actionem, à qua in singulari dependet ut à causis immediatis, & ita si intentio sit efficax, non potest præscindere ab executione causæ immediatæ, nec quoad hoc potest distinguere ordo intentionis efficaciæ, & executionis. Quoad causas verò remotas, seu mediatas potest bene præcedere intentio, etiam efficax ipsius finis, & per aliam voluntatem decernere de istis causis tanquam de mediis remotis. Ita P. Alarcon tract. 3. de vol. disp. 5. c. 4. qui etiam ex hoc reddit rationem cur possit intentio efficax finis præcedere voluntatem de mediis physicis, non de mediis moralibus in sententia Vasq. quia videlicet media moralia ut merita non se habent ut media remota, sed ut proximum motuum dandi finem in ratione præmij. Et declaratur hoc: tum quia merita non tam se habent ut media, quàm ut conditio & qualitas personæ qua se dignè reddit præmio, vnde debent intrare in ipsa voluntate, qua efficaciter & determinatè eligitur finis in hac persona, seu ista persona eligitur illi fini, sicut quia esse Redemptorem est conditio, & qualitas personæ Christi venientis in mundum, non potuit intendi efficaciter abstrahendo à conditione veniendi ut Redemptor, vel non veniendi; tum quia merita & alia media moralia in tantum fluunt in finem, in quantum mouet ipsum agerem, seu intendentem ut velit talem finem exequi. Quare si inueniunt voluntatem iam efficaciter intendentem, cessat eorum vis & causalitas, & sic nihil operan-

tur extra intentionem volentis efficaciter. Secus est de mediis physicis, quæ non influunt mouendo voluntatem intendentis, sed mota & applicata ab intendente, ut per virtutem suam producant effectum, qui est consecutio finis, & sic supponere possunt voluntatem & intentionem efficaciam, non præcedere.

Communis tamen sententia contradicit sententiam Vasquez in vtroque dicto ipsius. Nam dari efficaciam in actu intentionis finis ante actum electionis mediourum, & multò magis ante vsu, & executionem eorum in re, immò efficaciam volendi media deriuari ex efficaci intentione finis, docent communiter, qui tractant in 1.2. de actibus voluntatis circa q. 1.2. & 13. vbi agitur de intentione, & electione, & qui tenent Deum ordine intentionis eligere efficaciter ad gloriam prædestinatos ante præuisa merita, quos inf. referat tractando hanc difficultatem disp. 8. art. 1. Et interim videri possunt Gonzalez disp. 73. Carmelit. super q. 2.3. art. 4. disp. 9. Suarez lib. 1. de prædest. c. 8. & cap. 14. & videri potest tomo 1.3. p. disp. 5. sect. 1. & disp. 10. sect. 4. Villegas contr. 13. & alij quos ibi citabimus. Quod autè ordo executionis non inueniatur solum in re positus, sed etiam in decreto voluntatis distinctio à decreto, & actu intentionis, & electionis, tenent communiter omnes qui cum D. Thom. existimant vsu esse actum elicatum à voluntate, & non solum à potentia applicatis ab ipsa ad exequendum, quæ est sententia communis contra Vasquez 1.2. disp. 47. c. 2. vbi negauit vsu esse actum elicatum à voluntate, & eodem fundamento ductus negauit ordinem executionis, ut distinguitur ab ordine intentionis esse actum seu decretum voluntatis 3. p. disp. 23. c. 8. referens se ad dict. disp. 47. ex 1.2. Sed hanc eius sententiam de vsu voluntatis singularem appellat Montefinos 1.2. super q. 16. art. 1. disp. 9. q. 1. & videri etiam potest Lorca super q. 17. disp. 22. vbi plures citant Authores contra Vasquez & similes Suarez lib. 1. de prædestin. c. 14. Gregorius Martinez 1.2. q. 16. art. 1. dub. unico, eamque docet esse communem intelligentiam Thomistarum, Medinae, Conradi, & aliorum, & etiam extra scholam D. Thomæ.

Dicendum est ergo primò ordinem intentionis habere efficaciam in sua linea, & ordine, id est per modum radices, & principij à quo incipit & originatur omnis efficaciam: non tamen ibi cõpleri & consummari, seu exerceri totam efficaciam, sed in illis actibus qui pertinent ad ordinem executionis: idè enim vocatur ordo executionis, quia executiue exercet, & complet efficaciam intentam prius in ordine intentionis; sicut etiam in efficientibus tota virtus operandi est in actu primo radicaliter in natura, & formaliter in potentia, sed executiue, & exercitè non est nisi in actione, & actu secundo, sic tota efficaciam radicaliter, ut sic dicam, & originatiue est in ordine intentionis, sed exercitè, & cõpleriue in ordine executionis. Et hoc verum est tam respectu mediij physici quàm moralis, tam respectu causæ immediatæ, & proximæ quàm remotæ, & mediatæ, à qua mouetur & pèdet proximè.

Ratio huius conclusionis est, quia ordo intentionis est ordo causalitatis ex parte finis, ordo verò executionis est ordo causalitatis ex parte efficientis, executio enim à causa exequente est, & hæc est causa efficiens. Quia verò causa efficiens non operatur nisi ut mota à finali, quia finis est cuius gratia agens operatur, oportet quod morio finis præcedat causalitatè efficientis, & sic ordo intentionis,

qui est ordo finis, seu causae finalis ut intentae, & volitae praecedat ordinem executionis. Quare ordo intentionis solum importat ordinem causalitatis finis, ut est mouens ipsum efficiens ad agendum: ergo debet in hoc ordine causalitatis finalis habere efficaciam mouendi finaliter, ante efficaciam ipsius agentis in efficiendo, immo ista efficacia in efficiendo ab illa in finalizando deriuari debet. Et in hoc maxime apparet aequiuocatio oppositae sententiae, quae efficaciam solum considerat vno modo, & in vno genere causae scilicet in genere causae efficientis, & ideo non potuit percipere efficaciam voluntatem, etiam in genere intentionis, antequam sit volita & praeparata ipsa causa efficiens, vel etiam ipsa causa moralis ex qua procedit ille effectus.

18. Ceterum negari non potest, quod non solum in genere causae effectiuae, sed etiam in genere causae finalis, quae ordinem intentionis occupat, danda sit efficacia illius ordinis, & illius generis: nam etiam causa finalis suam causalitatem habet distinctam a causalitate efficientis, per quam mouet ipsum efficiens ad operandum: ergo etiam debet suam efficaciam habere in genere finis mouentis antecederet & distincte ab efficacia causae efficientis. Patet haec consequentia, quia efficiens mouetur a fine tanquam a causa antecedere se: ergo si de facto mouetur, efficaciter mouetur ante efficaciam ipsius efficiētis, & influxum eius in effectum: nam efficacia causae, influxus causae est, & per influxum suum habet efficaciam suam: ergo si est influxus causae finalis ante efficientem, est efficacia causae finalis ante efficientem; & sic ordo intentionis, qui est ordo causae finalis, efficaciam habet in suo genere & ordine ante ordinem executionis, qui est ordo causae efficientis, quia est ordo causae exequentis. Rursus, Influxus, & causalitas finis non potest importare efficaciam in ratione finis, nisi etiam imponat illam in ratione voluntatis, quia influxus finis est influxus in vi voluntatis, causat enim finis ut apprehensus & volitus: ergo efficacia finis est efficacia voluntatis, & sic dari debet efficacia voluntatis antecederet ad actionem efficientis, quia illa efficacia voluntatis finis mouet causam efficientem ut agat.

19. Nec dici potest quod ad hoc sufficit simplex affectus & volitio inefficax finis, qua posita moueri potest efficiens ad operandum, licet non per necessariam connexionem, quia inefficax amor est. Non autem requiritur quod efficax sit, quia sic necessario traheret ipsum agens.

Sed contra, quia simplex affectus est ante actum intentionis, nec mouet ad assequendum finem, sed solum bonitatem rei representat, non eius assecutionem: hoc enim pertinet ad intentionem quae respicit finem relate ad media, per quae assequendus est, simplex autem affectus pure respicit finem sine vllō respectu ad media: ergo ex tali simplici affectu (qui ideo simplex est, quia non duplicat affectum in ordine ad media) non potest per se sequi operatio, sed si sequitur, erit per accidens, & non ex intentione finis, quia si non proponitur ille finis ut assequendus (id enim pertinet ad intentionem) nec cum respectu ad media: ergo licet moueatur voluntas ad assecutionem eius, & ad ponenda media, tamen fortuito, & per accidens mouebitur, nec ex vi finis, aut humano modo. Patet consequentia, quia cum tali simplici affectu aequē bene comparatur effectum non sequi illo innuatiato, & eodem modo se habente in ratione voluntatis erga finem: ergo ex vi sua non habet connexionem per se cum affectu: ergo

neque influxum per se, quia influxus causae fundatur in connexionem, & perseitate cum effectu, vel effectus cum ipsa: ergo si non sequitur per se, solum sequitur per accidens, quando extrinsecus sequitur. Nec dico quod sequitur per se perseitate necessitatis, sed perseitate intentionis, & directionis, quae solum habet locum in operantibus modo rationali, & ex fine, seu propter finem seagentibus. Et vbi non est connexio per se huius directionis, sed ex tali affectu dirigente aequē bene habet sequi effectus, vel non sequi, non est directio per se, sed fortuita. Nec obstat quod necessario trahit per hanc determinationem ipsum agens, quia haec necessitas est ex suppositione finis voliti, & consequenter est necessitas secundum quid, quae libertati non obstat.

Ex his autem deducitur quod haec efficacia finis in ordine intentionis, seu causae finalis ita antecedit efficaciam causae efficientis, quod etiam antecedit efficientiam, seu executionem causae proximae & immediatae, & non solum remotae, nec solum media physica, sed etiam moralia: Nam respectu omnium istorum currit ratio facta, siquidē influxus finis, & efficacia eius non solum mouet causas remotas, sed etiam proximas ad operandum, & multo magis proximas, quia influxus finis non peruenit ad causas proximas, si mediantibus remotis, quae mouent & impellunt proximas, nec minus proximae agunt ex directione finis, quia non agunt temere neque fortuito: sed alicuius gratia: ergo ex influxu & efficacia finis. Et similiter media moralia ut merita seu preces operantur ex influxu finis, & alicuius gratia: ergo supponunt efficaciam finis, non minus quam media physica. Nec obstat quod media moralia operantur mouendo voluntatem operantis, atque adeo supponunt non esse motam: operatur enim non ut finis, nec ut id cuius gratia: meritum enim & preces non sunt finis, sed mouent tanquam medium, & ratio quae per se sufficit ducere ad finem in exercitio, sed mouet alium ut ipse ducat. Itaque id quod faciunt media physica vi sua physica, faciunt media moralia per motionem alterius, quem alliciunt, ut faciat id quod media physica facerent. Mouent ergo ut media, non ut finis, & ad executionem mouent, non ad intentionem; & sic supponunt voluntatem motam per modum finis, moueat verò tanquam media ut executioni detur finis. Et cum dicitur, quod se habet potius ut qualitas & conditio personae, quam ut media, distinguo, ut qualitas, & conditio requisita ad conferendum finem per modum praemij, concedo, ut qualitas, & conditio requisita ad volendum finem simpliciter seu intendendum illi personae nego. Itaque qualitas meriti requiritur ad executionem dandi praemium, & mouet agentem, non per modum finis, sed per modum medij, ut det praemium: quia enim non est medium physicum, quod sua virtute potest finem assequi, & causare, oportet quod etiam in ratione medij moueat agens, ut physice causet. Quod si in ratione medij mouet, supponit agens motum in ratione finis, & ita adhuc inuenit quomodo causalitatem suam exercent mouendo efficiens. Quare ratio oppositae sententiae ex magna aequiuocatione procedit, scilicet quia meritum operatur mouendo, seu alliciendo ipsum agens, & non distinguit de modo mouendi per modum finis, aut medij.

Quod autem dicitur, quod efficacia in ordine intentionis necessario respicit efficientiam agentis proximi, & omnium causarum a quibus effectus immediatē pendet, & consequenter earum existentiam,

stetiam, non tamen supponit, aut respicit illo actu intentionis causas remotas, sed per alium actum disponit de eis tanquam de medijs; omnino inconsequenter dictum est. Etenim ut per illud decretum efficax Deus videat illam actionem & illas causas proximas a quibus pender effectus, etiam debet illas videre ut operantes actu, & agentes, alioquin si agentes non videt, neque actionem videbit, nec sufficit videre illas existentes, nisi videat etiam operantes; sed si videt operantes actu, etiam debet videre causas remotas earum, quia actualis operatio causae proximae non procedit nisi ex motione causae remotae, & eius impulsu: a causis enim remotis incipit actio & ordo efficientis: ergo in consequenter dicitur, quod causas remotas remittit Deus ad aliud decretum quod pertinet ad ordinem executionis, & causas proximas videt in decreto efficaci ipsius effectus. Patet consequentia, quia non potest ordo intentionis esse efficax per se, nisi videat effectum egredientem a causa & causis immediatis, neque egredientem effectum potest videre, nisi videat actionem, & efficientiam qua egreditur; sed neque potest videre hanc actionem & efficientiam, nisi videat causam illam agentem immediatam esse motam a causis remotis & mediatis, quia ex connexionem, & continuationem cum illis operatur: ergo hoc ipso quod videt causam proximam operantem, videt esse motam a causis remotis & mediatis: ergo non indiget alio decreto sequenti, ut videat & determinet causas remotas ut moueant proximam, siquidem iam vidit mouisse illam hoc ipso quod eam in actu producere vidit, ut motam ab illis.

22. Dico secundò: Ordo executionis non solum est executio realis, & in re posita, sed est decretum, & actus voluntatis distinctus ab ordine intentionis, & deriuatus ex illo.

Ratio est, quia ordo intentionis, ut dictum est, est ordo causae finalis, ut influentis per modum finis in causam efficientem, ut agat: finis enim mouet causam efficientem, & efficiens gratia finis operatur: finis autem mouet, ut cognitus, & apprehensus, & mediante apprehensione sui & amore: ergo oportet quod immediatum efficiens quod mouetur a fine, sit voluntas: ergo primus effectus finis postquam est amatus & intentus a voluntate, est ut voluntas velit efficere, & voluntarie efficiat, & sic ordo executionis, seu efficientiae necessario debet inueniri in voluntate post decretum intentionis.

Prima conseq. probatur, quia finis causat alliciendo, & mouendo metaphoricè: per alliciendam autem solum mouetur inclinatio, & voluntas: ergo si finis mouet causam efficientem, oportet quod moueat causam efficientem mouendo inclinationem eius; haec enim solum est quae mouetur per alliciendam: ergo inclinatio est immediatum efficiens quod mouetur a fine, & ab ordine intentionis, ut scilicet voluntas non solum efficiatur, sed etiam efficiat & efficienter operetur, licet ex vno fiat continuatio ad aliud, scilicet ex affectu ad affectum.

Secunda verò consequentia patet, quia voluntas non redditur efficiens per hoc praecise quod sit affecta fini, & amans ipsum finem, sed vltius per hoc quod velit efficere, & media propostia sibi executioni mandare, quia pro executione ipsa maior virtus & robor requiritur, & maiores difficultates se offerunt, quam pro toto ordine intentionis in voluntate componendo & fabricando: ergo non sufficit intentio finis quantum-

cumque efficax in finalizando, nisi pro executione re ipsa facienda nono decreto & ordine assistat voluntas & instet operi, tum ut voluntarie efficiatur, tum ut difficultates ex voluntatis inclinatione superentur. Ex hoc enim fundamento probabitur inf. disp. 7. praedestinationem, & in vniuersum prouidentiam omnem quae deseruit ordini executionis requirere specialem actum qui dicitur imperium, & vsus, ut vincantur difficultates in executione inuentae; & ideo principalis actus prouidentiae est imperium, quia respicit principales difficultates vincendas, quae sunt in executione, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 47. art. 6. Et de hoc etiam latius agemus Deo dante 1. 2. q. 16. & 17. ostendendo dari hunc actum vsus elicitem a voluntate, & non solum a potentia imperatis, & actum imperij etiam post electionem ex eodem fundamento, quia necesse est voluntatem decreto suo firmari, & velle executionem, etiam contra impedimenta, quae se offerunt in exequendo; quod si nulla impedimenta sint, saltem ut executio ipsa voluntarie fiat, & potentiae exequentes, quae voluntati ministrant, voluntarie moueantur ad opus, quod nullo modo stare potest, nisi voluntas ipsa velit efficere, & potentias illas mouere, atque ex tali voluntate, ipsae potentiae liberè & voluntarie exequantur. Ordo ergo executionis non debet inueniri solum in re, id est, in ipsis potentibus executiuis, in quibus inuenitur ut in exequētib; sed etiam in ipsa voluntate applicante per actum suum & inclinante, ut non merè naturaliter exequatur, sed voluntarie, scilicet, ut a voluntate motae, & applicatae. Voluntas autem non applicat executiuas potentias causalitate finali, & ordine intentionis, sed causalitate effectiua & applicatiua, quae praesupponit, & oritur ex causalitate finis, siquidem agit gratia ipsius, ergo ordine executionis, & ita hic ordo inuenitur in voluntate distinctus ab ordine intentionis.

Dices: inuenitur distinctus ab ordine intentionis inefficax, seu ab affectu simplici a quo initiatum totus ordo intentionis, non autem ab ordine intentionis efficaci, quia hic includit etiam consultationem de medijs, & totam volitionem eius quod exequendum est, & modi exequendi, & antequam executionem non velit, efficax non est.

Ceterum ista responsio aequiuocat valde in illo nomine *efficax*, summando illud vno solum modo, scilicet pro efficacia efficientis, nec distinguit illud ab efficacia finis intra genus, & latitudinem causae finalis, in quo tamen genere etiam efficacia danda est, quia etiam finis de facto causat, & mouet ipsum efficiens ut agat, & sit intra suum genus causandi efficaciam habere debet, quatenus finalizat, & mouet de facto, distinguiturque ab inefficaci fine, quia finis inefficax solum mouet ad amandam bonitatem in affectu, non ad quaerendum se in effectu, idedque non respicit finem relate ad media, aut si respicit media, non multum curat, sicque languet circa effectum, & sic compatitur secum quod ex vi talis amoris non sequatur electio. Finis autem sub efficacia finis consideratus respicit finem ut assequendum & relate ad media, sicque non mouet solum ad amorem bonitatis suae, quae est simplex affectio sed ad assecutionem sui mouet ipsum efficiens, & redidit inclinationem voluntatis non solum affectuosam, sed effectricem. Quod verò dicitur, ordinem intentionis ut efficacem includere consultationem, & totam volitionem eorum, quae postea in re facienda est, dicitur confundi in hac parte ordinem.

in Deo, ex comparatione, & connotatione ad obiecta quæ vult, prout in illis obiectis distinctio, & antecedentia, aut prioritas est.

Difficultas autem est in duobus.

Primum, an decreta Dei, & actus liberi distingui à nobis non possint, nisi ex parte obiectorum respondeat diuersa aliqua mutatio, respectu cuius diuersa decreta distinguantur, an verò sine tali diuersitate, ex parte obiectorum possint diuersa decreta assignari & distingui.

Secundum est, quia regula vrendum sit ad designanda, & distinguenda ista instantia, decreta, & prioritates in Deo, cum constet posse sub eodem decreto multa & diuersa obiecta contineri, sicut nos etiam possumus multa velle unico actu, & e contra posse circa eandem rem plura decreta, aut instantia vel prioritates distingui.

31 Circa primum validè inter se digladiantur Vasquez, & Suarez, & vnusquisque suos habet sectatores. Vasquez enim in hac 1. p. disp. 82. c. 6. docet sine mutatione rerum inter se non posse varias ordinationes diuinæ voluntatis, aut ordinem instantium assignari. Et idè significauerat d. 97. c. 4. Suarez autem lib. 1. de prædest. c. 15. oppositum sentit, scilicet non esse necessarias diuersas mutationes in rebus extrâ, vt variantur decreta in Deo, sed sufficere extrinsecum aliquem respectum, vel denominationem ad varianda decreta. Et idem affirmat l. 2. de scientia conditionatorum c. 7. & como 1. 3. p. disput. 5. sect. 1. & aliis locis.

Fundamentum Vasquez in eo stat, quia nõ potest rebus omnino eodem modo se habentibus, & inuariatis, duplex contradictorium de eodem prædicari, v. g. quòd Deus velit Incarnationem Christi, propter solam hominum salutem, & quòd non velit eam propter solam hominum salutem: ergo oportet ad hanc contradictionem verificandam, dari aliquam mutationem, & variationem realem, in qua illa contradictio possit verificari: sed ex parte Dei nulla datur: ergo tota debet esse ex parte creaturæ, aliàs de eodem subiecto inuariato duo contradictoria verificarentur.

32 Et hinc confirmatur vniuersaliùs hæc ratio, quia decretum diuinum nõ potest liberè tangere de nouo creaturam per mutationem sui: ergo per mutationem creaturæ. Patet cons. quia ista noua attingentia, & nouum decretum fundat nouum respectum inter voluntatem diuinam & creaturam, nouus autem respectus non potest fundari sine aliqua mutatione alicuius extremi, ergo si ista mutatio ex parte Dei assignari non potest, ex parte creaturæ assignanda est, aut variatio decretorum danda sine variatione respectus, quod intelligi non potest: nõ ad vnã creaturam sub vno respectu & ratione, vnica voluntas Dei sufficit.

33 Fundamentum autem Suarez sumitur ex diuersis exemplis, & inconuenientibus ad quæ deducitur opposita sententia. Exempla sunt, quæ in primis potest Deus aliquid priuatiuè morale facere, v. g. tollere obligationem mortalem, nulla reali mutatione in homine facta, v. g. relaxare obligationem voti per solâ dispensationem suæ voluntatis, quæ relaxatio nihil ponit in homine, & tamè habet voluntatem in Deo. Potest etiam remittere omnem penam temporalem debitam in purgatorio, aut solâ sua voluntate, aut ad preces alicuius Sancti, vel ob eius merita, & tamen remissio illa nihil ponit in homine, sed est extrinseca cõdonatio. Potest tertio velle plures negationes, quæ aliquando maximè cõducunt ad euadenda peccata, aut ad alios effectus, v. g. quòd homini nõ occurrat memoria alicuius iniuriæ, vel alicuius tẽtationis, quæ si occurreret, fatigaret

ipsũ, & in peccatũ impelleret, & tamè illa negatio memoriæ, seu obliuio actualis nihil ponit in homine. Nec potest hinc accommodari respectio, quæ ad voti relaxationem datur à Vasq. d. illa 82. c. 6. & ab aliis, quòd illa relaxatio debet habere adiunctã reuelationem, & manifestationem Dei de tali relaxatione, aliàs nihil operabitur, vel etiã, vt alij dicunt, destruendo fudamentũ vel subiectũ huius obligationis, v. g. destruendo hominẽ, qui emisit votũ, vel in vinculo matrimonij tollendo vxorem per mortẽ, quam mortua, cessat vinculum. Sed nos de hoc modo relaxandi non loquimur, sed de illo qui potest fieri à Deo viuente homine, & tamè potest Deus irritare, & totaliter tollere obligationem voti, si enim pater potest irritare vota filij, & nõ ponit in illo aliquid reale, cur non poterit Deus cuiuscũq; hominis irritare vota? Cõtra primũ autem modũ instat Suarez, quia ibi est duplex volitio, alia tollendi obligationem per dispensationem, & condonationem extrinsecam tantũ, alia reuelandi id alteri, vt operetur ex relaxatione voti, & tanquam non obligatus. Et licet hæc requiratur vt conditio ad hoc vt ille sciat se non esse obligatũ, & sic operetur, tamè ad relaxationem ipsam & obligationem vinculi ista voluntas non tollit illud formaliter, sed illa prior cõdonatio, quæ nihil ponit in homine. Et præterea ponamus quòd Deus nihil illi homini reuelaret de tali relaxatione, sed aliquantulum post vel interim ne ipse peccet contra tale votum, non concurrat cum ipso vt habeat memoriã voti, rotũ hoc est negatiuum, & nihil ponit in homine, & tamè ponit voluntatẽ in Deo. Præterea in relaxatione penæ temporalis non requiritur reuelatio ista, neque ad hoc vt Deus auferat occasiones peccandi, & obliuionem immittat, vel non concurrat ad memorandũ ista enim sine reuelatione, aut intimatione aliqua suos effectus habent, sine vlla enim reuelatione potest Deus post remissũ peccatum, rotã penã temporalem remittere sola sua voluntate: sicut enim remittit eam in Baptismo, quia vult in sacramento autem Pœnitentiæ non remittit rotã penã, etiam si in Baptismo aliquando non maior infundatur gratia, quàm in Pœnitentiã; posset ergo si vellet extra sacramentum totam penam remittere, si vellet, sicut vult in Baptismo. Illa autem voluntas si adesset, non poneret nouam mutationem realem in homine, sed solũ denominationem moralem non habendĩ obligationem ad penam post hanc vitam: Ergo sine effectu reali ad extra, potest Deus nouam habere voluntatem & decretum.

Et cons. amplius ista sententia, quia Deus potest eandem rem in se omnino inuariatam velle ex diuerso fine & motiuo per diuersa decreta (& in sententia opposita etiam ex fine inefficaciter volito, & non ponendo in re reuertentur. a. Deũ ex gloria inefficaciter volita omnib. hominib.; producere omnes, & quosdam de factõ saluare, alios non: potest etiam habere voluntatem alicuius conditionari non ponendi in re vnquam, sicut habuit voluntatem vt Ioas deuastasset Syriam, se septies iaculasset terram 4. Reg. 13. quam tamen non vastauit, nec iaculo septies percussit. Non ergo requiritur necessariò mutatio aliqua realis ex parte obiecti vt dicantur esse diuersa decreta in Deo. Anteced. quoad voluntatem de re conditionata constat, exemplo adducto, & ad modum illius potest Deus habere circa alias res similem voluntatem & decretum: ibi autem connexio illa inter res ita disparatas non nascebatur ex aliqua connexionẽ, & ordine rerum inter se. Quæ enim erat connexio inter percussiones illas, cum iaculo in tali numero, & percussione Syriæ vsque ad cõsummationem? Erat

Erat ergo illa ordinatio, & connexio solũ ex voluntate Dei, & tamen illa voluntas nihil ponebat in illis rebus. Nec obstat quòd posuit aliquid ad extra, scilicet reuelationem illius facti, aut promissionem sic adimplendi. Contra enim est, quia hæc reuelatio nihil posuit nisi in mente Prophætæ, cui Deus reuelauit, in Rege autem Ioas, in iaculo eius, in Syria percutienda nihil posuit, nec connexionem illam inter percussioneẽ terræ, & Syriæ fecit reuelatio, sed suppositi, & solũ manifestauit: ergo licet voluntas reuelandi aliquam mutationem posuerit in eo, cui reuelatio facta est, tamen voluntas percutiendi Syriam nihil posuit in ea, neque in iaculo, & Rege percutiente terram, & tamen in Deo fuit voluntas de tali connexionẽ. Est ergo voluntas libera in Deo sine aliquo effectu ad extra in eo circa quod est voluntas.

35 Quoad voluntatem autem & decretum diuersũ propter solam diuersam finem, re ipsa omnino inuariata manente, constat in decreto Incarnationis, quæ est volta ex vi huius decreti ob redemptionem generis humani, ita vt si homo nõ peccaret, Christus non veniret, & tamen posset Deus ob alium finem eandem Incarnationem velle, & tunc haberet aliud decretum; posset enim venire propter redimendum Angelum, aut propter exaltationem vniuersi, non autem ad redimendum hominem. Et similiter Deus potest aliquod beneficium nobis exhibere propter diuersa motiua, seu fines, v. g. dare homini eandem gloriam liberaliter, ex dono suo, aut ex meritis, & pluuiam dare propter abundantiam frumenti, & cursum causarum naturalium seruandum, aut propter preces, & misericordiam pauperum; qui fines nihil reale variant in pluuiã, & tamen diuersa voluntas in Deo est. Et præsertim hoc videtur quando finis non est in re ponendus, neque efficaciter intentus, vt admittunt oppositi authores, vt si Deus producat omnes propter gloriam, quam non omnibus largiturus est: & in eorum sententia ex gloria inefficaciter omnibus volita, tam reprobis quàm prædestinatis mouetur Deus vt ex fine ad eligendum aliquos ad gratiam: tunc illa voluntas finis inefficaciter volita, vt ipsi dicunt, quid ponit in rebus ad extra; & tamen Deus habet voluntatem circa talem finem: vult enim omnes homines saluos fieri, & ista salus non fit in omnibus: sufficit ergo ad voluntatis actum, seu decretum in Deo aliquid volitum conditionata voluntate & inefficaci, licet in re nihil mutationis ponat.

36 Ad hæc non habent oppositi authores quid respondeant, licet non modicè se affligant, nisi vel dicendo aliquam variationem realem dari ad extra quando Deus vult aliquid diuerso decreto propter diuersum finem extrinsecum, v. g. reuelationem aliquam talis voluntatis, aut promissionem, aut pactũ, vel aliquem aliũ effectum, quem nos ignoramus, vel saltem aliquem effectum negatiuum à parte rei, sc. nõ ponendi illum finem propter quem aliàs posset esse volita talis res, aut quòd talis finis non moueat voluntatem diuinam, licet semper sit cognitus à Deo. Ad decreta verò conditionata negat ea de facto dari in Deo, sed solũ esse conditionata ex parte actus, non verò absoluta, & de facto ex parte actus, & cõditionata ex parte obiecti, id est, quòd illa decreta nõ dantur in Deo, sed dantur posita illa cõditione.

37 Sed hæc nihil momenti afferunt. Nam quòd attinet ad reuelationem, promissionem, vel pactum, hæc non semper necessaria sunt. Nam quòd attinet ad promissionem vel pactum, multa sunt quæ nec promissionem dicunt, nec pactum, & tamen ex solo diuerso fine possunt variare decreta, vt in exemplis supra allatis constat, si Deus vellet Incarnationem Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

non ex fine redemptionis hominum, sed ex alio fine, aut si vellet dare pluuiam, nõ propter cursum naturalem causarum, sed propter preces pauperum, vel ob alium finem. Et illa decreta quæ promissionem Dei, vel pactum continent, manifestè probatur dari in Deo de facto, sicut ipsa promissio de facto ponitur, & tamen circa res promissas nihil reale ponitur, quia solũ sub cõditione fit promissio, & illa non puniatur. Solũ ergo potest assignari effectus ad extra per hoc quòd promissio illa manifestatur ad extra, quòd est reducere ad reuelationem. Et de hac iam diximus quòd non est effectus volitatis illius cõditionatæ & inefficacis, sed supponit illã & manifestat eam: est autem effectus alterius volitatis efficacis, quia Deus vult reuelare illam priorem voluntatem. Et certè mirabile est quòd non possit Deus habere voluntatem illam nihil immutatam de nouo in rebus, sed solũ ex fine extrinseco distinctam ab alia, & quòd necessiter illam reuelare ad extra, nec possit sibi soli retinere; Quòd verò recurrit ad effectum aliquem nobis ignotum, fugiunt lucem, qui ad tenebras ignorantie recurrunt. Contra ignorantiam autem non est nobis colluctatio, nec cõcercatio. Quòd attinet ad effectũ negatiuum, quòd scilicet Deus non ponat talẽ finem quando vult propter alium rem aliquã, & non propter illum, ponat autẽ, & cõiungat rem cum tali fine, quem vult, v. g. si Incarnationem vellet non propter redemptionem hominum, sed Angelorum, tunc Incarnationis decretum esset diuersum, quia apponit diuersum finem, scilicet redemptionem Angelorum, & negat alium, scilicet redemptionem hominum: hoc inquam nõ sufficit, nõ quia in istis diuersis finibus aliud est considerare voluntatem, & decretũ Dei de fine ipso, aliud decretum de ipsa re quæ ex tali fine est volita. Circa voluntatem finium poterit esse diuersitas (si fines ipsi diuersi sint, & voliti efficaciter) ob diuersam mutationem ex parte obiecti, quia modò est volitus vnus finis, modò alius; & sic si sunt diuersi fines voliti, quidni etiam circa ipsos erunt diuersa decreta? Sed vis argumenti est nõ solũ circa fines, sed etiam, circa rem ipsã, quæ est volta ex diuersis istis finibus dari diuersa decreta, sine hoc quòd aliquid in tali re immutetur: nõ v. g. Incarnatio eadem quæ modo est volita ex fine redemptionis hominum, posset eademmet esse volita ex alio fine, puta ex redemptione Angelorum, & tunc nõ solũ decretum de redemptione Angelorum esset diuersum, sed etiam decretum de Incarnatione, licet ille finis de redemptione Angelorum, aut negatio finis de redemptione hominum adiuncta Incarnationi ipsi nihil reale variet in illa; & similiter pluuiã data inuitu precum, aut inuitu abundantie terræ sine precibus nihil variat reale in ipsa pluuiã, licet variet in ipsis motiuis, quia ordinatio pluuiæ ad illos fines omnino extrinseca ipsi est, sicut & ordinatio Incarnationis ad hanc, vel illam redemptionem, & tamen decretũ circa ipsamet Incarnationem nõ est idem. Sed adhuc dato, quòd illa extrinseca ordinatio ad tales fines aliquam variationem, saltem secundũ respectus de nouo aduenientes ponat in rebus sic ordinatis, & ita dicatur quòd Incarnatio ordinata ad redimendum Angelum est alia à seipsa ordinata ad redimendũ hominem, quid dicemus, quãdo Deus mouetur ad aliquid volendum ex fine non efficaciter volito, nec in reponendo, vt admittit sententia opposita: vt si Deus ex voluntate soluãdi omnes homines producat illos, illa salus omnium non est ponenda in re, & tamen ex illa mouetur ad producendum omnes, essetque diuersum decretum, si ex solo naturali fine illos vellet producere. Quid ponit diuersum in hominibus illa gloria inefficaciter volita? Dicunt: mouetur ab illa diuina voluntas.

Inso: ergo mouetur ab aliquo non ponente variationem in obiecto extra, & tamen mouetur ad diuersum decretum habendum: ergo, &c.

38 Quod attinet ad decreta de facto habita circa obiecta conditionata, vbi euidentius apparet Dei voluntas sine mutatione reali ad extra circa ipsa futura, satis patet. tom. d. 2. o. a. 2. ostendimus illa dari. Vbi etiam addidimus, quod nullum est futurum ita pure conditionatum, quod non aliquid absoluti importer, saltem ex parte causarum, quæ de se sunt ordinatæ ad tale futurum, licet de facto non producat illud, & ipsa veritas futuri conditionati iã de facto est determinata ad vnam partem, cum posset ad aliam determinari. Et sic ratione huius absoluti (etiam si alia ratio non subesset) posset talia decreta circa futura conditionata poni in Deo. Sed tamen præfenti est aduertendum, quod causas inferiores esse ordinatas ad tale futurum conditionatum, licet ex parte causarum supponat realem virtutem ad tales effectus, non tamen reali respectu potest respicere ista conditionata, quæ nunquam sunt, nec erunt, & sic non decernit Deus de illis ratione alicuius realis mutationis in illis, vel in causis vt ordinatis ad illa: nec enim hæc virtus causarum, quæ ordinata est à Deo, vt quantum ex se est, posset illa conditionata futura producere, accipit realitatem aliquam & immutationem per hoc præcisè, quod illa futura sub tali conditione producenda essent, sed de facto non producentur, præfenti in conditionis disparatè se habentibus, ad quæ præter naturalem inclinationem vel ordinationem, & inter quæ non est alia connexio quàm extrinseca ex beneplacito Dei, vt supra ponderauimus.

39 Quare hæc sententia simpliciter tenenda est, & necessario admittenda à Thomistis, qui ponunt decreta absoluta ex parte Dei, & conditionata ex parte obiecti ad cognoscenda futura conditionata: in hoc enim apparet vniuersalius dominium Dei, & dispositio super omnes creaturas in quocumque statu, etiam conditionato, & secundum omnes combinationes, etiam secundum ordinationem extrinsecam ad diuersos fines, & secundum denominationem aliquam moralem, sicut est in obligatione legum, institutione sacramentorum deputacione alicuius officij, & aliorum similium, quæ in rebus non ponunt intrinsecam denominationem, aut mutationem, & licet per reuelationem aut locutionem seu manifestationem Dei debeat constare nobis de ista voluntate, tamen illa manifestatio, aut reuelatio Dei, est effectus voluntatis manifestati, & sic supponit aliam priorè voluntatè, qua rem manifestatam voluit in se, & exinde colligimus non repugnare quod Deus etiam sine manifestatione quoad nos habeat illum voluntatè non immutantè realiter ad extra quoad se. Et exinde vltimè inferimus, quod apud Suarez & alios, qui hoc ita admittunt, nulla est repugnancia nec imperfectio, quod Deus habeat decreta actu, & de facto circa futura conditionata volèdo & determinando quid in vnaquaque occasione contingeret & fieret determinatè. Quod si ita est, in illis decretis, sine dubio cognosceret Deus determinatam veritatem talium futurorum, & sic non indigebit scientia mediã, nec illa de necessitate ponenda est in Deo, quia intra se, & in manu sua, seu voluntate sua habet sufficiens medium, immò & perfectius, & infallibilis & eminentius ad cognoscendã hanc determinatã veritatè, sc. intiendo decretum suum, & determinationem suã erga talia futura. Si ergo intra se habet tale mediũ ad illa cognoscenda, non indiget scientia mediã quæ est ante omnè decretum, & independens ab illo, cum in ipsis decretis eminentius & perfectius ea obiecta cognos-

cat, & conuenienti modo ad ipsum Deum, scilicet incipièdo à se, vt à causa obiecti cogniti, nõ ipsum obiectum supponendo ante se, & ante decretum suum, vt ab illo cognitio dependat.

Ad fundamentum oppositæ sententiæ Resp. iam nos sup. disp. 4. ostendisse circa actum liberum Dei quomodo possit idèmet actus inuariatus entitatiuè velle, & nõ velle obiectũ, & eadè ratione potest velle ex vno motiuo, & nõlle ex alio. Et quando instatur, quod hoc est verificare duo contradictoria de eadem re omnino inuariata à parte rei, iã intrinsecè in se, quã extrinsecè in suo connotato seu effectũ: Res. hoc inconueniens in diuinis esse valde generale, & solui in multis materijs, vt in constitutione actus liberi, quomodo eadè entitate possit Deus velle, & non velle obiectum in relatione, & essentia, quomodo eadem entitas sit communicabilis vt natura, nõ communicabilis vt relatio; in distinctione virtuali attributorũ, quomodo dicatur Deus misereri per misericordiã, nõ misereri per iustitiã, producere Filium similem per intellectum, non producere similem Spiritum S. per voluntatè, cum tamen intellectus & voluntas, misericordia & iustitia sint eadè entitas à parte rei. Ad quæ omnia dixit S. Th. sufficere virtualem distinctionem in Deo, vt ex ipso adduximus & soluius *tom. preced. disp. 4. a. 6. circa solut. ad secundum.* immò vt ibi ostendimus hoc fuit ipsissimum fundamentum Gilberti ad ponendam distinctionem realem inter deitatè, & personas, vt *ibid.* notauimus, quam tamen nec Scotus ponere ausus est, quia illa positio Gilberti in Concilio Rhemenis damnata est, vt *ibi* ostendimus. Et ramè illud argumentum de duabus contradictorijs quod non verificantur de eadem re inuariata à parte rei, si quid probat, etiam probat non esse eandè entitatem realiter, & identicè per personam & naturam, attributa inter se, actum volendi & nolendi, &c. quod nullus dicit, si quidem etiam de eadem entitate materialiter & entitatiuè vna à parte rei, non possunt à parte rei duæ contradictoriæ verificari. Nec releuatur illa verificatio contradictionis de voluntate diuina per hoc, quod extrinsecè, & in suo connotato habeat mutationem, & variationem realem, quia contradictoria ista non de ipso volito quod est connotatum, sed de ipso velle quod est actus verificatur: dicitur enim Deus velle Incarnationem esse propter redemptionem hominum, & inquirimus quomodo verificentur ista contradictoria de eodè velle, nõ de eodè volito: ergo impertinenter adducitur variatio realis ex parte voliti, si ex parte voluntatis nõ datur, & contradictoriæ istæ de ipsa voluntate, quæ in re est vna entitas inuariata, dicantur. Tenentur ergo ipsi soluere suum argumentum, quod tamen euidentius esse iactant, vt Alarcon *tract. 3. disp. 5. c. 2. & 3.*

Quare ad argumentum simpliciter dicimus id quod D. Thom. simili argumento respondet *1. p. q. 39. art. 1. ad 2.* vbi proponit simile argumentum sic: *Afirmatio, & negatio simul & semel non verificantur de eodem, sed afirmatio & negatio verificantur de essentia & persona: nam persona est distincta, essentia verò non est distincta: ergo persona, & essentia non sunt idem.* Argumentum hoc est prorsus idem quod facit apposita sententia in actu voluntatis diuinæ, quæ potest velle, & non velle sub diuersis motiujs: ergo petit aliquam variationem & diuersitatem, si non intrinsecam, saltem extrinsecam, quia de eodem subiecto non possunt affirmari duo contradictoria inuariatis eisdem rebus: nam similiter non poterunt affirmari de persona, & natura (si sunt eadem omnino res) quod sit distincta, seu incommunicabilis, & non distincta, seu communi-

cabilis. Responderet autem S. Thom. non quod requiratur aliqua diuersitas vel variatio realis, saltem extrinseca: hæc enim impertinenter adducitur ad affirmationem, & negationem de ipso actu, seu de ipso velle in se, sed responderet sic. *Ad secundum dicendum quod in quantum essentia, & persona in diuinis differunt secundum intelligentiam rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de vno, quod negatur de altero, & per consequens, quod supposito vno, non supponatur alterum.* Quare S. Thom. non requirit variationem realem in connotatis extrinsecis, vel in effectibus, vt de aliquo subiecto dicatur affirmatio & negatio, sed sufficere dicit differentiam secundum rationem. Ad quid ergo requiritur ista variatio realis? Sic ergo quando subiectum entitatiuè, & in re est indiuisibiliter vnum & idem, sed virtualiter, & eminenter multiplex, ita quod vnicũ existens facit officium plurimum, potest, licet inuariatũ in se, admittere affirmationem, & negationem perinde ac si realiter essent plura, quia illa vincit realitas plurium officio fungitur, & non est affirmatio, & negatio eiusdem de eodè, quia non sub eadem formalitate, sed sub distinctione virtuali affirmatur, & negatur aliquid, & hæc distinctio sufficit ad verificandã illa contradictoria. Et quia afirmatio & negatio dicuntur de subiecto, vt consideratur in mente, & ibi consideratur vt multiplex & distinctum, potest prout ibi, & sub tali formalitate distincta, admittere affirmationem & negationem, & à parte rei illam admittit fundamentales, prout fundat illa res diuersas has distinctiones. Vnde non absolute possunt dici duo contradictoria de Deo, & de attributis vel actibus diuinis, sicut non est verum absolute Deum esse, & non esse, in æternitate antichristum viuere, in æternitate non viuere, in Deo esse entitatem communicabilem (scilicet naturam) & non esse entitatem communicabilem sed attendendam esse semper formalitatè propositionis, significationemque terminorum, & formalem sensum: cum enim negatio si malignantis naturæ, posita in propositione, totum quod post se inuenit negat, & sic si ponantur termini absolute significantes, & nõ facientes aliquem sensum formale & restrictiuium, non possunt absolute dici de eodè subiecto à parte rei, & entitatiuè inuariato: sicut dicere Deus est, Deus non est, negatiua absolute negat: Essentia est res communicabilis, non est res communicabilis, negatiua est falsa, quia de ipsa realitate totum negat, & totaliter, seu sub omni sensu etiam idètico. Ceterum si fiat sensus formalis, & sub aliqua appellatione vel formalitate, vel expressa, vel subintellecta fiat propositiones contradictoriæ, tunc de eodem subiecto entitatiuè, & materialiter inuariato possunt fieri contradictoriæ propositiones, ratione diuersæ appellationis, vel formalitatis ibi virtualiter inclusa, super quas cadit contradictio, quæ facit quasi duplex subiectũ, vt latius explicauimus *cit. loco in preced. tom. disp. 4. art. 6.* ibique docuimus hoc magis fieri per terminos contradictorios, quàm per propositiones contradictorias, licet etiam per istas fieri possit, quado sunt eiisdè de eodem sub eadè ratione significandi vel concipiendi.

42 Quia ergo in actu volitionis diuinæ, seu in ipso velle semper importatur appellatio, seu formalis ordo ad suum obiectum, quia, vt dicunt Dialectici, actus animæ, vt cognoscere, & velle, appellant supra suum obiectum formale, vt intelligitur sub illa formalitate, inde est quod quando duæ contradictoriæ dicuntur de eodem subiecto, id est, de eadem voluntate, seu de eodem velle diuino, non dicuntur sub eadè formalitate & appellatione, sed vt dicit ordinem ad diuersum connotatũ, siue

illud connotatum sit diuersum realiter, siue non, (hoc enim impertinenter se habet) sed sufficit, quod reuolter distincta formalitas, seu appellatio in ipso actu volitionis, ratione cuius illa contradictio verificatur, quia illa contradictio non fit, nec habet pro subiecto entitatem absolute, sed sub illa formalitate, seu appellatione, quæ cum sit duplex, & quasi duplex subiectum sub ea ratione, & formalitate qua suscipit contradictionem. Quare dicimus quod non verificantur duo contradictoria de eodem subiecto; inuariatis omnino rebus, quia nõ est idem subiectum formaliter, & sub eadem appellatione, & ratione, qua est subiectum contradictionis, sed sub diuersa, quia est subiectum virtualiter multiplex. Nec res sunt omnino inuariatæ, quia licet volitio Dei entitatiuè, & in se sit eadem, tamen actiuè est diuersa, quia variat obiecta; ad hoc autem non est necesse quod variet illa realiter, & physice, sufficit quod extrinsecè & denominatiuè, quia hoc sufficit ad varianda obiecta formaliter in esse obiecti seu volibilis, quia sub diuersa ratione respicitur à voluntate.

Ad Conf. dicitur ex dictis, quod Deus non potest liberè velle creaturam per mutationem passiuam sui, sed per mutationem actiuam, qua reddit mutatas creaturas, sed ad volendum illas distincto decreto non requiritur semper distincta mutatio realis, sed sufficit distinctum motiuum, seu ratio formalis tendendi in obiectum, licet solum extrinsecum denominationem ponat in re illa, quia voluntas mouetur ex obiecto proposito, & cognito sub diuersis formalitatibus, & ita ad diuersam voluntatem sufficit diuersis vijs, seu formalitatibus proponi obiectum. Nec relatio rationis sub qua intelligitur à nobis distingui decretum diuinum (quæ in Deo non est, nisi eminentialis continentia omnis perfectionis volendi) fundatur in reali mutacione creaturæ, vt sæpe à nobis dictum est, quia relatio rationis non semper exigit istam realem variationem in fundamento, sed sufficit actus ipse diuinus, vt eminentialiter multiplex, & causas in rebus vel diuersam mutationem realem, vel diuersam denominationem tendendi cum diuersa formalitate cognita & proposta per intellectum: ad relationem enim rationis sufficit ex parte fundamenti proximi parua distinctio, eminentia enim diuina sufficiens fundamentum est cum ista denominatione diuersa seu formalitate ex parte creaturarum & proposta ab intellectu.

Circa secundum punctum huius difficultatis licet quomodo assignanda sint instantia, seu prioritates rationis in Deo, & qua regula ad id vtendum sit, Vasquez plures regulas ponit *d. illa § 2. c. 5.* & plures alias reiecit. *c. 4.* & alias ponunt alij auctores ad dignoscendum ordinem diuinorum decretorum, seu prioritates, & signa rationis in Deo, vnusquisque accommodando ista ad sua principia, vt videri possunt apud P. Alarcon *1. 3. d. 5. c. 6.* Ruiz *de volunt. Dei disp. 2. 2. sect. 3. & seqq.* & *disp. 2. 4. sect. 2. & 3.* & apud alios.

Nõ oportet in hac re nos multum immorari, quia vix potest certis regulis cõprehendi totus ordo, & distinctio, seu prioritates, & instantia quæ in diuinis, & in actibus, seu voluntate Dei constituit Theologi, quia cum ista signa, & instantia sint secundum conceptus nostros, & secundum ordinem distinctionemque rationis, cõtingit tot aliquando distingui instantia, & prioritates, quot nos distinguimus conceptus per respectum ad nostrum modum concipiendi, & connotationem ad creaturas, ad quatum instar concipimus, vel per respectum ad diuersas creaturas, aut diuersum ordinem causalitatis, &

subordinationis in illis, sic in Deo quoque actus vel decreta distinguimur respectu, non entitatiue.

Ut tamen hæc aliquo compendio indicare possumus potius, quam explicare, notandum est, aliud esse quomodo in diuinis, & in eius actibus sit sumenda distinctio, aliud quomodo sit sumendus ordo, seu ratio prioris, & posterioris secundum rationem: omnis enim ordo distinctionem requirit, sed non omnis distinctio facit ordinem, quia possunt aliqua inter se disparare se habere, & sine ordine.

45 Dico ergo primo, Ad formandum distinctionem in Deo, & in eius actibus, siue qui versantur erga se, siue erga creaturas, sine ordine, seu subordinatione prioris & posterioris, sufficit quod possint accipi ad modum perfectionum, vel actuum, qui in nobis sine ordine inter se distinguuntur, & aliis non dicantur in perfectionem, nec vnum pertineat ad formalem rationem constitutiuam alterius.

Ratio huius est, quia quæ in nobis sunt perfectiones distinctæ, procedunt à Deo, ut à principio habente illas eminenti, & indiuisibili modo. Nos autem non possumus asurgere ad illam eminentiam, ut est in se, sed ut resultat, & representatur in nobis. Et sic accipiendum generationem, & processionem prout sunt in diuinis. Et sic D. Thom. nunquam admittit in diuinis processionibus dari ordinem secundum prius, & posterius, sed solum ordinem originis, ut patet 1. q. 42. a. 3. ad 2. & in 1. dist. 20. q. 1. art. 3. ubi id latius explicat. Remoto ergo ordine originis, in quo non significatur prioritas, & posterioritas, sed solum vnum ex alio, & hoc solum inuenitur in processionibus personarum; in reliquis perfectionibus vel actibus diuinis solum inuenitur ordo, seu prius, & post, vel instantia, aut signa secundum similitudines repertas in creaturis, ad quarum instar concipimus & ordinamus per distinctionem ea quæ in diuinis sunt. Et sic etiam ordine quodam distinguimus, & concipimus attributa, & priores designamus, & intelligimus vnum ut rationem vel fundamentum alterius, non quia ibi hoc sit formaliter, sed solum eminenter, in creaturis autem ad quarum similitudinem diuina cognoscimus, inuenitur formaliter ille ordo & distinctio. Et sic dicimus nostro modo intelligendi, absoluta esse priora relatiuis, & inter essentialia, prius intelligimus esse, quam operari naturam, seu essentiam, quam attributa, quia hæc intelligimus ut proprietates, illam ut substantiam, & inter attributa concipimus aliqua ut priora ad alia, sicut immutabilitatem esse priorē aternitate, infinitatem immensitate, quia in creaturis per quarum species diuinas discernimus, essentia, seu substantia est prior suis proprietatibus, duratio variatur iuxta mutabilitatem vel immutabilitatem, determinatio ad locum iuxta finitatem, vel infinitatem quantitatis, & sic de reliquis. Vbi autem non inuenitur ordo in perfectionibus creatis, neque in diuinis concipimus vnum prius altero, sicut misericordia non intelligitur ut prior iustitia, vel e contra, magnificentia, quæ fortitudo, bonitas, quæ in finitas, & sic de aliis. Tota ergo ratio istius prioritatis, & posterioritatis, seu ordinis rationis, & instantiæ, quibus concipimus intra Deum perfectiones, vel actus, reducitur, & desumitur ex diuerso ordine perfectionum creatarum, ad quarum normam & modum diuina concipimus. Quidquid enim in creaturis ordine distinctum est, & prius, vel posterius est, à diuinis exemplatum, & deriuatum est, in illo inuenitur eminenter sine distinctione, & prioritate. Nos autem ascendendo à creaturis, etiam formaliter distinguimus, & ordine concipimus, quod in Deo eminenter est, & causa huius ordinis in creaturis.

46 Excipimus ea quæ in nobis imperfectionem important, aut quando vnum consideratur ut pertinet ad rationem formalem alterius. Nam quæ primo modo se habent, non transferuntur in Deum propter imperfectionem adiunctam. Et hac ratione ea quæ se habent per modum actus primi, & potentialitatis inuoluunt, licet distinguantur in creaturis ut perfectiones limitatæ, & coarctatæ, non distinguunt perfectiones in Deo, quia Deo repugnat aliquid sic distinguere, & attribui, quod dicat rationem actus primi, & potentialitatis cuiusdam, quia totum quod in eo est, actus purus est; pugnat autem actus primus cum actu puro, qui est vltimus & summus. Quæ autem secundo modo se habent, vnum pertinet ad rationem formalem alterius, non possunt distinguere ratione ratiocinata, sed ratione ratiocinante, & quo ad modum significandi tantum, sicut in Deo distinguitur voluntas, & velle, intellectus, & intelligere, natura, & intelligere, esse, & essentia, & alia similia, de quibus vide quæ diximus ex D. Thom. præced. tom. dist. 16. a. 1. præsertim in corollariis & in solut. primi argumenti.

47 Dico secundò: Ad distinguendum perfectiones, vel actus, aut decreta in Deo, non quomodocumque, & per modum diuersitatis, & pluralitatis, sed etiam per modum ordinis, & cuiusdam prioritatis, & posterioritatis secundum rationem, debet considerari non solum diuersitas perfectionum, aut maior, vel minor dignitas perfectionum, sed connexio ipsa, aut causalitas, seu dependentia in connotatis, seu in his per ordinem ad quæ perfectiones, seu actus illi,

aut decreta considerantur in Deo, & iuxta diuersitatem connexionis istorum inter se, accipitur ordo prioritatis in diuinis, & in eius voluntate. Sumitur hoc ex variis locis S. Th. Nam loquens de actibus voluntatis diuinæ, inquit 1. q. 23. de verit. a. 2. ad 1. quod in voluntate diuina nec est ordo, nec distinctio ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte voluntariorum: solum ergo attendendum est quid in volitis habeatur de ordine & distinctione, ut distinctio, & ordo attribuat de decretis in Deo, & sol. ad 8. quod in voluntate Dei non ponitur antecedens, & consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aternitati, sed ad denotandum diuersam comparationem eius ad volita. Loquendo autem de ordine, qui est in ipsis processionibus diuinis, sicut dicimus quod generatio, seu productio Verbi est prior secundum originem, quæ spiratio seu processio Spiritus S. dicit D. Th. in 3. dist. 12. q. 1. a. 1. quod generatio non est prior processione aliquo modo, qui possit ad diuina referri, sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum accipiente generationem, & processionem in diuinis secundum similitudines repertas in creaturis, quæ deficientes sunt ad representandum generationem, & processionem prout sunt in diuinis. Et sic D. Thom. nunquam admittit in diuinis processionibus dari ordinem secundum prius, & posterius, sed solum ordinem originis, ut patet 1. q. 42. a. 3. ad 2. & in 1. dist. 20. q. 1. art. 3. ubi id latius explicat. Remoto ergo ordine originis, in quo non significatur prioritas, & posterioritas, sed solum vnum ex alio, & hoc solum inuenitur in processionibus personarum; in reliquis perfectionibus vel actibus diuinis solum inuenitur ordo, seu prius, & post, vel instantia, aut signa secundum similitudines repertas in creaturis, ad quarum instar concipimus & ordinamus per distinctionem ea quæ in diuinis sunt. Et sic etiam ordine quodam distinguimus, & concipimus attributa, & priores designamus, & intelligimus vnum ut rationem vel fundamentum alterius, non quia ibi hoc sit formaliter, sed solum eminenter, in creaturis autem ad quarum similitudinem diuina cognoscimus, inuenitur formaliter ille ordo & distinctio. Et sic dicimus nostro modo intelligendi, absoluta esse priora relatiuis, & inter essentialia, prius intelligimus esse, quam operari naturam, seu essentiam, quam attributa, quia hæc intelligimus ut proprietates, illam ut substantiam, & inter attributa concipimus aliqua ut priora ad alia, sicut immutabilitatem esse priorē aternitate, infinitatem immensitate, quia in creaturis per quarum species diuinas discernimus, essentia, seu substantia est prior suis proprietatibus, duratio variatur iuxta mutabilitatem vel immutabilitatem, determinatio ad locum iuxta finitatem, vel infinitatem quantitatis, & sic de reliquis. Vbi autem non inuenitur ordo in perfectionibus creatis, neque in diuinis concipimus vnum prius altero, sicut misericordia non intelligitur ut prior iustitia, vel e contra, magnificentia, quæ fortitudo, bonitas, quæ in finitas, & sic de aliis. Tota ergo ratio istius prioritatis, & posterioritatis, seu ordinis rationis, & instantiæ, quibus concipimus intra Deum perfectiones, vel actus, reducitur, & desumitur ex diuerso ordine perfectionum creatarum, ad quarum normam & modum diuina concipimus. Quidquid enim in creaturis ordine distinctum est, & prius, vel posterius est, à diuinis exemplatum, & deriuatum est, in illo inuenitur eminenter sine distinctione, & prioritate. Nos autem ascendendo à creaturis, etiam formaliter distinguimus, & ordine concipimus, quod in Deo eminenter est, & causa huius ordinis in creaturis.

Quod

48 Quod si hoc in ipsius perfectionibus & actibus diuinis prout ad intra sic inuenimus, quod ratione ordinis & distinctionis in perfectionibus creatis, ordinem etiam seu instantiam, & prius, ac posterius attribuiamus diuinis, multo magis hoc verificatur in decretis, seu voluntate Dei, prout versatur erga creaturas, quod distinguimus & ordinamus ista decreta & voluntates per comparationem ad volita, ut inquit D. Thom. supra relatus. Nec oportet attendere dignitatem, vel perfectionem rerum, aut alias quaslibet rationes, sed tantum ordinem, quem habent res inter se, ut causentur, vel ut concludunt ad hoc ut sint, seu ut finem à Deo præfixum consequantur, quod totum pertinet ad ordinem alicuius causationis vel dependentiæ rerum inter se, vel à Deo. Vnde ex hac ratione non repugnat quod iuxta varias dependentias, aut respectu pertineat aliquid ad diuersos ordines, seu prioritates, & secundum quod in vno ordine est prius, in alio sit posterius, & e contra. Nam ordo naturæ prior est ordine gratiæ, & prius à Deo procedit tanquam quid præsuppositum ad gratiam, & tamen plura quæ sunt ordinis naturæ possunt supponere ordinem gratiæ, & ab illa deriuari, iuxta aliam dependentiam, & prioritatem, ut si miraculose alicui detur filius, qui vique est aliquid naturale, aut si sanitas detur ratione Sacramenti, aut ex miraculo, ordinem gratiæ supponit in genere causæ efficientis, & illud naturale in ratione subiecti præcedit gratiam quam suscipit, & secundum quod est à causis naturalibus præcisè, semper est prior ipsa gratia, & ordine supernaturali sibi adueniente.

49 Ex quibus fit, quod voluntas diuina ordine quodam prius intelligitur attingere bonitatem suam, quam creaturam, quia illa est primum obiectum, ista secundarium. Et inter res creatas prius intelligitur conditionata decreta habere, aut simplicem voluntatem, quam efficacem, vel decreta absoluta. Vnde & voluntas simplex aut conditionata vocatur antecedens à D. Thoma efficax seu absoluta, consequens; quo nomine ipsa prioritas, & ordo designatur. Deinde inter efficaces voluntates, prior est ordo intentionis circa finem, quam electionis circa media, vel præordinationis, & executionis de illis & applicatione ad opus, eo quod finis est ratio deriuandi media, cum sit id cuius gratia. Inter ipsas voluntates efficaces non est distinguere instantiam, vel prioritates circa ea, quæ requiruntur necessario ad efficaciam, ut v. g. quod prius attingatur aliquid secundum rationem communem, vel abstractam, deinde secundum conditiones magis contractas, & indiuiduas, quia efficax voluntas ut efficax non attingit aliquid sub abstractione. Et ideo non stat efficaci decreto prius esse volitam incarnationem abstractando à carne passibili vel impassibili, Redemptore, vel non Redemptore, &c. sed semper quod ponitur voluntas efficax sub quacumque prioritate, debet attingi obiectum sub ea conditione, & dispositione, quæ respiciat esse, & de facto sit, quod & sub conditione indiuidua, & sub his conditionibus, sine quibus in se non potest determinate concipi ut de facto ponatur; efficacitas enim essentialiter concernit & respicit esse, non ab illo præcindit, & consequenter indiuiduationem. Distingui ergo debent prioritates in decretis efficacibus, secundum diuersos ordines & dependentias seu causalitates, secundum quas vnum præcedit, & prius dicitur alio de facto & in se, non secundum prioritates abstractionis, & contractionis quæ potius extraneant aliquid ab ordine efficacitatis. Finis autem est prior mediis, &

media executione, & in ipsa executione vnus ordo rerum præcedit alium, ut ordo naturæ ordinē gratiæ, secundum diuersas dependentias aut causalitates vnus erga alium, iuxta diuersum genus causæ. Inter volita autem disparare se habentia, non assignatur prius, & post, neque ordo in instantibus voluntatis, licet distinctio, seu diuersitas à nobis concipiatur, secundum quod intelligitur attingere vnum, & non consideratur aliud.

ARTICVLVS II.

An circa liberos actus creatos Deus habeat decreta ex natura sua efficacia, an ex suppositione præuisi consensus nostri, ex se autem solum indifferentia?

PRO intelligendo puncto difficultatis duo oportet explicare: Primum quid intelligamus nomine decreti ex natura sua efficacis, vel ex natura sua solum indifferentis.

Secundum, quæ sit ratio controuertendi hoc specialius circa actus liberos nostros, quàm circa ceteros effectus creatos, quia in reliquis videmus pro certo relinquere, quod efficacia Dei sit omnino absoluta, & independens à præuisione comparationis causæ creatæ, solum autem in liberis actibus inuenimus scrupulum, ut non nisi eorum consensu præuisa possit Deus efficaciter velle quod sint.

Circa primum, nomine decreti ex natura sua efficacis, generaliter intelligimus decretum sua virtute independenti à creatura nihil ex parte creaturæ expectans vel supponens, sed totum ex se causans & suo influxu tangens effectum, vel causam inferiorem mouens (quod etiam ad effectum eius spectat.) Et quia diuina virtus si influit, & tangit aliquem effectum, infuistrabilis est, quia potestari, & voluntati eius nil resistit; cum agat per infinitam virtutem, ideo decretum sua virtute, seu natura (idem est ibi natura quod virtus) tangens & influens in effectum, efficax est ex se, non ex adiectione & denominatione alterius extra se. Vnde huic decreto ex natura sua efficacis contra ponitur decretum quod solum est efficax ex aliquo extrinseco extra se, & sic vocatur indifferens, non quia indifferentiam nostræ libertatis conseruat tantum, sed etiam, quia de se non habet aliud, quàm offerre duplicem concursum, vel agitationem ad duplicem actum; expectat autem ut determinet se voluntas ad quod voluerit, & tunc concurrat Deus eo determinato influxu quem voluntas eligit. Itaque decreta ista indifferentia sunt, quæ ex vi suæ virtutis influxiue in nostram voluntatem non habeant connexionem antecedentem cum effectum, id est, cum consensu, quia non determinant illum, sed habent consequentem, ratione scilicet meliorum, quæ adhibeat, quibus positus consequitur effectus iuxta quod voluntas illis allecta & mora se determinat diuidendo per scientiam mediam quod medium in hac vel illa occasione de facto trahet voluntatem ad consensum, quod non.

Et sic reducitur tota ista questio ad hoc, an decreta diuina circa actus nostros liberos ut liberos, sint efficacia ex sua virtute causatiua, & influxiua in voluntatem, an ex præsuppositione & expectatione alicuius extra se. Quod autem extra se est; aut sunt media moraliter attrahentia & inclinantia voluntatem, de se autem indifferentia, & hæc non

sufficiunt ad efficaciam infallibilem (qualis est diuina) quia indifferentia sunt, & circa ipsa redit eadem difficultas, quomodo vim habeant determinandi antecedenter voluntatem: hanc enim ex Deo habere debent cum ex se non habeant sufficientem, & infallibilem, sed indifferentem; & sic perinde erit ab ipsis infallibiliter determinari voluntatem, & à Deo, qui dat illam: aut est ipsa determinatio & consensus voluntatis consequens ad media sic proposita, & tunc est difficultas, an ex hac prauiſa à Deo per scientiam mediam, hauriat diuinum decretum efficaciam infallibilem per modum denominationis extrinsecæ in decreto à prauiſione actus, non per modum efficientis de se & causantis eam, sed solum praescientis ante omne decretum suum.

Circa secundum, triplex genus effectuum in hac parte distinguitur.

2. Primum est quod à solo Deo procedit sine consortio causæ creatæ, vt creare Angelum, glorificare animam, dare primam vocacionem, &c.

Secundum, quod procedit à Deo cum consortio causæ creatæ, sed non liberæ, vt illuminare, quod procedit à sole, igne ab igne, &c.

Tertium est quod procedit cum consortio causæ liberæ, & est effectus liber, vt actus amoris Dei, actus iustitiæ, vel temperantiæ, &c. De duobus primis non est controuersia inter Recentiores huius temporis, quod detur in Deo decretum antecedenter influens, & ex natura sua causans tales effectus; constat enim quod si effectus procedunt à solo Deo tota antecedentia influxiua, & causatiua effectus debet teneri ex parte Dei, seu voluntatis eius; Deus enim per voluntatem suam causat, quia operatur omnia consilio voluntatis suæ. Si autem effectus procedunt cum consortio causæ creatæ creatæ necessariæ, ipsamet determinatio, & necessitas causandi est conformis ipsi causæ, & sic antecedentia causalitatis, & influxus diuini determinantis talem effectum in illa causa non impedit, sed potius conducit ad modum suum operandi; id enim ex natura sua postulat talis causa, scilicet determinatè & necessariò operari. Si verò effectus est liber, & exit à causa creatæ sine necessitate, & coactatione ad vnum, influenza Dei antecedens & determinans ipsam ad talem actum potius quàm ad alium, vel ad oppositum, videtur impedire modum operandi causæ liberæ, quia si Deus illam determinat influenza sua antecedenti, & ipsa determinatur à Deo, non potest seipsam determinare, nec tali modo quod possit illi influentiæ & determinationi Dei resistere, quia illa determinatio non est in manu sua, sed antecedens se, & vincens totam resistantiam suam, cum sit diuina, & infallibilis illa influenza, & consequenter non conducit ad modum illum libertatis causæ creatæ. Restat ergo quod vt Deus seruet illum, non debeat toto pondere efficaciam suæ causam illam agere, nec antecedenti influentiæ determinare, sed vt mediis inclinabilibus suauiter voluntatem, & sic agere sensum, vt etiam accommodet assensum vt dicit Aug. Hoc est ergo decretum indifferens seu benignum, & non efficax ex natura sua, quod operatur efficaciter, non in vi suæ influentiæ, quæ omnino antecedit consensum, sed in vi mediocum quæ adhibet, & in vi consensus ex voluntate consecuti, quem prauidet. Et quia in particulari circa actus liberos vt liberi sunt, obſtare videtur ipsa libertas creatæ efficaciam determinationis diuinæ antecedentis, quia potest illi resistere, si libera est, & si non potest resistere, non est libera, ideo specialior difficultas est in astruenda efficacia vo-

luntatis diuinæ circa actus liberos, quàm circa alios effectus.

Varia sententia.

Defensores scientiæ mediæ in eo indiscriminatim conueniunt, quod respectu actuum liberorum, vt liberi sunt, Deus non habet voluntatem efficacem antecedentem, quæ ex sua natura, & virtute causatiua determinet actum liberum. Et ita coguntur peregrinari à diuina influentiæ determinante & antecedente causante libertatem nostram in actibus, ad media creatæ applicata à Deo, quæ quia non sufficiunt voluntatem creatam exhaurire, & ad viuum determinare, sistunt in ipsa voluntate se determinante, & eligente ex omnibus illis mediis. Ea verò determinatione prauiſa, decretum quoque Dei illi obsecundans, & decernens quod prauidet, infallibile, & efficax redditur praescientia, non causalitate. In hoc conueniunt. Et quantum ad hoc non possunt non ponere decreta ex natura sua indifferentia, id est, non virtute sua antecedenti determinantia causam liberam creatam.

Cæterum in eo maxime laborant, & diuiduntur, & vt existimo, à nullo hæcenus ad plenum satisfactum est, scilicet in componendo & construendo isto decreto indifferenti, quid videlicet importet, quid connotet tale decretum indifferens; licet enim hoc habeat quod sua virtute influxiua non determinet voluntatem creatam, sed per media oblata ambiat eam inclinare, & tandem videat quid de facto operatura sit cum talibus mediis, & in tali occasione; & ex eo quod non sit influxiua determinationis causæ, indifferens dicatur in causando; tamen quia tandem necesse est Deum adhibere suum concursum, & tanquam causam primam operari in nobis, merito dubium est quomodo decretum illud offerat indifferenter concursum, aut multiplicem, & quid offerat in illo quando indifferenter dicitur offerre & quomodo. Et est ratio dubitandi, quia Deus non solum decernit vagè, & in confuso concurrere cum causa secunda, etiam libera, sed determinatè, & in particulari decernendo hic & nunc concurrere, aliàs prouidentia eius esset valde imperfecta, & diminuta, si non decerneret & prouideret in particulari concursum suum ad hoc potius, quàm ad illud, v.g. ad amorem potius, quàm ad odium, vel è contra, sed solum decerneret vagè, & in confuso dare concursum ad amorem vel odium; ad prouidentem autem in particulari quod hic & nunc concurratur potius ad amorem, quàm ad odium, expectat determinationem causæ secundæ; sic autem non à prouidentia deriuatur illa determinatio concursus, sed expectatur, & sic in vi suæ prouidentia, vt est ex parte Dei, nisi succurreretur à sua creatura determinante, maneret manca, & imperfecta prouidentia, non valens resoluerre vltimam determinationem concursus, nisi succurratur à creatura. Et dato, vel deuorato hoc inconuenienti, insurgit aliud. Nam posita determinatione creaturæ, potest Deus suspendere suum concursum simultaneum cum illa, sicut cum igne suspendit, ne combureret pueros in fornace, & idem fecit cum multis aliis martyribus, qui non sunt combusti ab igne. Ergo concursus Dei non est alligatus determinationi causæ creatæ, vt ab illa determinetur vaga illa & indifferens oblatio concurrenti. Nec potest decretum illud indifferens reddi efficax ex determinatione causæ creatæ, quia sic posita determinatione illius, non posset Deus sus-

pendere

pendere suum concursum, quia iam efficax est: potest autem, vt fecit in igne, & potest facere in causa libera, etiam prauiſa in actu primo duplici cogitatione, & iam in procinctu eliciendi actum; ergo non est decretum Dei ita indifferens, vt per determinationem causæ creatæ reddatur efficax, quia adhuc posita determinatione talis causæ potest Deus suspendere concursum suum ne agat, & sic inefficacem reddere determinationem illam. Rursus maius dubium. Quid est illa determinatio causæ creatæ, vt decretum illud indifferens reddatur determinatum, & efficax, vt v.g. concurrat potius ad amorem, quàm ad odium? Non potest esse ipse actus secundus amoris: nam hic determinat oblationem indifferenter concursus diuini, cum sit iam effectus concursus Dei, qui identificatur cum actu creatæ voluntatis. Est ergo aliquid antecedens actum secundum, & consequenter pertinens ad actum primum, quo voluntas creatæ determinat indifferentiæ diuini decreti, & concursus oblato, vt sibi detur potius concursus ad amorem, quàm ad odium, ita vt si illa determinatione posita negaret Deus talem concursum, violentaret causam inferiorem, & esset miraculum. Quid est illud sic determinans in actu primo? Hic ferè stupent aduersarij, quia est res in explicabilis. Diuiduntur, vt in re ardua fieri solet, in varia placita.

5. Et primò P. Molina in pluribus locis concordia sua quaest. 14. artic. 13. disput. 26. §. Noster; & disput. 2. §. Primum, & aliis locis quæ ipse reperit 1. p. quaest. 19. artic. 6. disput. 3. affirmat Deum offerre concursum indifferenter, & generalem ad vnum actum, & ad oppositum, quatenus de se est ad vtrumque paratus, deinde verò à voluntate creatæ determinari specie actus, ad quem Deus concurrat: de se enim Deus offert concursum indifferenter ad quemcumque actum, quem voluntas nostra determinauerit. Quod decretum, conditionatum vocat Suarez prolegom. 2. de gratia cap. 8. & aliis locis, eo quod nihil in illo Deus absolute decernit, sed dependenter à conditione quadam, scilicet si voluntas se determinauerit. Et huic assero Mol. plures subscribunt, quos adducit Villegas controu. 12. c. 11. Alarcon tract. 2. de scientia Dei disp. §. c. 8. num. 5. Illud addunt aliqui ex Authoribus istis, quod cum decretum illud offerendi tam diuersum concursum voluntati, videlicet, pro quocumque actu se voluerit determinare, non sufficit vt effectus de facto fiat propter indifferentiæ suam, & dependentiam à determinatione voluntatis, necesse est subsequi aliud decretum, quod ipsi concomitans vocant, non praedefiniens, vt hic, & nunc concurrat ad actum, quem determinauit, seu elegit voluntas. Per hoc enim decretum non antecedit Deus voluntatem nostram, sed simul cum ea concurrat, cum qua tamen non decreuit concurrere, nisi supposita eius determinatione. Quod Suarez citato prolegom. 2. attribuit Vasquez, Dorialeuio, Pezantio, Corduba, Bellarmino; & aliis multis, etiam attribuit Villegas cit. loco. & tenet Alarcon cit. §. 3. concl. 4.

6. Cæterum displicuit P. Vasquez in hac 1. p. disp. 65. c. 2. num. 6. & 7. & rursus disp. 99. c. 5. hæc sententia de indifferentiæ concursus oblato, & decretati à Deo sub hac generalitate, eamque etiam reiecit Suarez prolegom. cit. & explicauit solum intelligi debere decretum illud de concursu indifferenti sic, quod Deus sit paratus concurrere, & offerat voluntati concursum ad plures actus, v.g. amoris, odij, consensus, aut dissensus, &c. non in confuso, & in communi, neque ad omnes actus in indiuiduo

possibiles, quos de qualibet illa specie potest elicere voluntas, sed in singulari ad hunc determinatum actum amoris, hunc determinatum odij, hunc actum consensus, vel dissensus, prout exercendum hic & nunc. Quo posito, superfluum docet illud secundum decretum de simultaneo concursu determinatè & absolute dando, supposita determinatione voluntatis, sed illud prius decretum sufficere, quia posita electione, & determinatione voluntatis transir in absolutum, purificata conditione. Immo illud secundum decretum non potest intelligi quod sit absolutum ab omni conditione, & efficax, nisi sit etiam praedeterminatum voluntatis nostræ, & contra illud currant rationes, quæ ipsimet Authores faciunt contra decretum praedeterminans. Nam vel illud decretum est solum de concursu Dei simultaneo praestando, si voluntas concurrerit, vel est de praestando absolute illo concursu independentè à prauiſione concursus voluntatis creatæ, & faciendo quod ipsa voluntas cooperetur, & non se subtrahat, cum ex se posset. Si primum, adhuc est conditionatum decretum, & sic non est aliud à primo. Si secundum, est praedeterminatum voluntatis, quia absolute facit vt cooperetur secum independentè ab illa, & non est in potestate hominis cooperantis, quod tale decretum Deus habeat: ergo tollit libertatem eius, aut argumenta contra praedeterminationem Thomistarum sunt nulla. Nec potest dici quod illud decretum non est antecedens libertatem, sed in manu eius, quia est post praescientiam consensus mei, & actus meæ libertatis, & sic est consequens libertatem, non antecedens. Nam contra est, quia non potest prauideri quid operatura sit voluntas, donec detur iste concursus determinatus & absolutus: nam ex vi illius indifferentiæ oblato, non potest videri quid determinatè operatura sit voluntas, siquidem deest vnum requisitum ad operandum, scilicet hoc decretum absolutum: ergo sine ipso non potest prauideri determinata operatio voluntatis, aut si potest sine ipso: non est necessarium, sed superfluum ad operationem voluntatis.

7. Propter hoc ipse Suarez prolegom. cit. existimat illud decretum indifferens concurrere cum voluntate ad actum, ad quem se determinauerit, esse sufficiens per seipsum, vt de facto, & determinatè operetur voluntas cum illo, si determinauerit se, & purificauerit conditionem. Quia illud decretum non est ad concurrendum vagè & in confuso, sed ad determinatos & singulares actus cum peculiaribus circumstantiis; & sic purificata conditione eligendi, & determinandi ex parte voluntatis, ipso decreto concurrunt, quasi si esset absolutum, quia purificata conditione in absolutum transir. Vnde non potest fieri instantia contra hoc decretum, casu quo Deus velit denegare concursum suum causæ iam determinatæ, sicut negauit igni ad comburendum in fornace Babilonis: Nam cum Deus per illud decretum solum determinet concurrere ad particulares actiones cum particularibus circumstantiis, sic vt quando suspendit concursum suum, habeat etiam decretum in particulari non concurrere cum ista causa in tali occasione, etiam si se determinauerit.

8. Sed insurgit non minor difficultas contra istud decretum, cum ex isto casu denegandi concursum etiam si se determinauerit voluntas, tum ex generali ratione. Ex casu quidem denegandi concursum, quia si Deus habet decretum denegandi concursum, etiam si voluntas se determinauerit: ergo habet decretum non concurrere ad actum

ad

ad quem se determinaverit, sed non determinatur sine concursu, quia determinatio illa voluntatis est per aliquem actum, siquidem ante actum, totum quod est in voluntate, est indifferens & indeterminatum apud istos Auctores, quia denegant prædeterminationem antecedentem in voluntate; ergo facit hunc sensum, habeo decretum non concurrere, si concurrerem cum illo actu, vel si ille actus fuerit sine concursu meo (quod est idem ac non esse illum actum, & illam determinationem) non concurrerem, & sic non concurrere si se determinaverit, est idem ac non concurrere, si se non determinaverit; siquidem determinare se sine concursu, est non determinare se, quia determinat se per actum, non ante actum, & actus non est sine concursu.

9 Et dein se generali ratione loquendo etiam extra istum casum denegandi concursum causam iam determinatam ad operandum sit argumentum contra istud decretum Suarez conditionatum, inquirendo quid est illud, si se voluntas determinaverit, quando in decreto divino sic componitur indifferens concursus: Volo concurrere ad quemcumque actum ad quem se voluntas determinaverit, & ad id off. omni concursum necessarium. Qui est ergo illud, si se voluntas determinaverit; Quomodo determinatur voluntas creata, ut Deas concurrat; Vel enim determinatur actu secundo, vel actu primo, si actu primo, illum non habet potentia de se, ex ipsa ratione potentia, quia de se indifferens est, & non determinata: ergo ille actus primus quo determinat se potentia est superadditus potentia antecedente ad actum secundum: nec enim est actus secundus, sed primus: ergo producitur ab aliquo principio, & non ab intellectu, quia ille solum habet cogitationem indifferens, nec determinat se solo voluntate, sed ipsa voluntas se determinat, licet inducta & persuasa ab intellectu, nec apparet quid ponat in voluntate superadditum quod dicatur determinationem eius in actu primo ipsa voluntate non influente, aut producente illud. Nec etiam a solo Deo producitur illud determinationem, quia in opinione istorum Authorum Deus non determinat antecedente voluntatem se solo ad actum, quia dicunt hanc determinationem tollere libertatem, & multo magis tollit libertatem, si antecedendo in actu primo illam determinet, quia indifferens in actu primo tollit, & non solum suspensionem pro actu secundo. Et siue a Deo, siue ab intellectu produceretur ille actus primus, non dicitur per illum voluntas se determinare, sed determinari ab alio: conditionalis autem posita dicit, volo concurrere cum voluntate sic, si ipsa se determinaverit. Ergo oportet hanc conditionalem verificari per determinationem ortam ab ipsa voluntate: ergo per actionem voluntatis: ergo per actum secundum, & non solum per actum primum: & sic deolvimur ad primum membrum dilemmatis, quod per actum secundum se determinat voluntas. Nec dici potest quod illa determinatio est aliquis habitus collatus ipsi voluntati ad determinatum actum; quia non semper voluntas operatur ex habitu, sed aliquando ante illum acquisitum, vel nondum infusum: tum quia habitus solum habitualiter determinat, quod etiam potest facere in eo qui non est in statu operandi ut in pueris, vel dormientibus habentibus habitus infusos, & tamen Deus tunc non concurrat; ergo illa conditionalis non intelligitur de eo qui se determinat habitualiter, quod cum illo Deus concurrat, imò etiam si sit in statu operandi cum habitu, non

semper Deus concurrat cum illo ad opera talis habitus: ergo non intelligitur illa conditionalis de voluntate se determinante in actu primo per habitum. Immo generaliter neque per habitum, neque per aliquid aliud in actu primo determinans, etiam extrinsecè, & secundum assistentiam omnipotentia ad hunc concursum in actu primo, quæ est determinatio quædam extrinsecè, potest intelligi illa conditionalis in sententia horum Authorum ex ipsis principiis Suarez arguendo, quia posito illo determinatio in actu primo, & nondum cooperatione voluntatis in actu secundo, si decretum illud conditionatum de concursu Dei transit in absolutum, & concurrat Deus concursu determinato, vel obligat voluntatem per illum concursum absolutum ad cooperandum secum, vel non disponit aliquid de cooperatione voluntatis in actu secundo, sed illam expectat, & permittit suo vni. Si primum erit decretum prædeterminatum & determinatum cooperationis, quod maxime refugit concedere Suarez, & oppositi Auctores. Si secundum, nondum illud decretum transit in absolutum, quia adhuc non absolute operatur, cum expectet conditionem alterius cooperantis, & si illa voluntas creata vellet resistere & non cooperari, etiam posita illa determinatione in actu primo, absolutum decretum Dei frustraretur, quod repugnat, cum sit absoluta voluntas Dei, cui nullus potest resistere, Esther 13. Rom. 9.

10 Si autem dicatur aliud membrum dilemmatis, nempe quod illa conditionalis, si voluntas se determinaverit, intelligitur de determinatione in actu secundo: ergo sensus est: si voluntas in actu secundo operata fuerit, concurrat cum illa ad talem actum, sed conditionalis non impletur, nec ponitur in re, nisi prius purificetur in re conditio: ergo prius est in re voluntatem operari, quam in re Deum concurrere: ergo ille concursus cadit super actum iam in re egressum a causa sua: ergo facit factum, quia ille concursus Dei datur ut actus sit in rerum natura, & ex alia parte non datur a Deo antequam actus sit. Quid implicatius? Er præterea currit hic casus supra inductus, quod Deus potest denegare concursum simultaneum causæ determinatæ ad operandum, ita ut violentiam in suspensione illa inducat. Voluntas autem ante illam determinationem in actu secundo est indifferens ad duo: ergo denegatio concursus ad vnum, vel ad vtrumque, nondum est ei violentia, quia ad vtrumque est indifferens, & potest ad alia obiecta diuertere sine ulla violentia. Posita autem illa determinatione iam est in actu secundo operans, & sic illa stante non potest suspendi concursus ad operandum, siquidem actus secundus sine concursu stare non potest.

11 Nec potest hic habere locum distinctio de diuersis prioritatibus, quod scilicet in genere causæ materialis est prior actus, & determinatio causæ creatæ, & in genere causæ efficientis est prior, & requiritur ad illum concursus causæ primæ. Non inquam hoc dici potest, tum quia ut optime aduertit idem P. Suarez lib. 1. de Auxiliis c. 15. num. 7. hic proprie non habet locum genus aut prioritas causæ materialis, quia iste concursus simultaneus non recipitur in ipsa causa secunda, sed in effectu; imò respectu concursus simultanei nulla est prioritas, & posterioritas inter influxum causæ primæ, & secundæ, quia est simul, inò identitas, quia influxus causæ primæ identificatur cum influxu secundæ, nec causa secunda concurrat ad effectum in genere causæ materialis, sed efficientis: sunt enim

enim efficietes simul: ergo si intelligitur prius ab ipsa esse actum secundum, quam Deum concurrere determinato concursu, intelligi debet, ab ipsa esse efficienter, & consequenter in actu & in esse, quia efficiens dat esse effectui & actui. Verum est, quod in alio sensu longè diuerso dicitur, causam secundam determinare primam in genere causæ materialis, non quidem quoad exercitium & influxum in effectum, cum veraque causa effectiue operetur, sed quoad speciem actionis: idem enim Deus concurrat cum igne ad calefaciendum, & non ad infrigiendum, quia hanc speciem actionis postulat ipsa natura ignis, & ad hanc determinat se Deus accommodat, ut ad subiectum.

12 Alia ratione reicit P. Alarcon *ubi supra* sententiam P. Suarez, quia scilicet ponit in Deo decreta conditionata, quæ ipse nullo modo probat. Et specialiter ista indifferentia decreta reicit, quia non potest decretum illud de concurrere ad duplicem actum, seu offerre concursum ad duplicem actum, v.g. ad amorem, & odium, habere aliquod connotatum, quod ei in re correspondeat: nam in re non fit ex vi illius decreti vterque actus, scilicet amor & odium, quia ad vtrumque non se determinat voluntas; solum ergo datur ad vnum nempe ad illum ad quem se voluntas determinaverit, v.g. ad amorem, hic autem non est sufficiens connotatum illius decreti quod est ad duplicem actum: ergo caret connotato in re ei adæquate, & sufficienter correspondente, sine eo autem non datur decretum in Deo, quod solum distinguitur per diuersa connotata, ad quæ terminatur. Sed hæc impugnatio supponit non dari in Deo decretum nisi aliquid immuet ad extra in re, quod non esse necessarium sepe diximus. Decreta autem conditionata in Deo dari ostendimus, *reced. tom. disp. 20. art. 2. & amplius seq. a. 4.* dicitur.

13 Tertia sententia explicandi decreta indifferentia desumitur ex P. Vasq. *hæc 1. p. disp. 99. præsertim c. 7.* qui difficile & implicatè valde circa hæc locutus est, idè quæ eius mens etiam discipulis suis satis obscura visa est. Nam circa illa opera quæ Deus efficit simul cum nostro consensu, supponit efficaciam Dei nullo modo antecedere consensum nostrum, & consequenter Deum non prædesse, aut prædeterminasse aliquod opus bonum nostræ voluntatis ante determinationem nostram, præter meritum subitum intellectus aut voluntatis, qui ante consensum nostrum fit a Deo: dicit ergo Vasquez duo.

Primum est decretum absolutum Dei esse simul & concomitans cum nostra determinatione, quia ita sunt hæc ordinata in Dei præscientia & ordinatione, sicut in re contingunt. In re autem simul sunt influentia Dei cum nostro libero consensu: eo ergo modo sunt in Dei providentia & mente. Non ramen posset Deus sic decernere absolute, nisi præcederet scientia conditionata prævidens quid nostra voluntas factura sit sub tali vel tali statu vel occasione, quia sine ista scientia non posset decretum Dei comitari consensum nostrum, & determinationem, si non cognosceret illam. Et sic vel deberet antecedere illam, vel subsequi. Si antecederet, euerteret libertatem, quia est infallibilitas antecedens. Si subsequeretur, esset prior operatio nostra quam decretum Dei, & concursus eius, quod repugnat. Aut si simul sine hac scientia Deus decerneret concurrere cum nostro arbitrio, non cognoscens in quam rem se determinabit, cæco modo concurreret, & cum periculo frustrationis, si forte concursus suum emit-

tat, quando voluntas nostra non operabitur.

Quomodo verò cognoscatur Deus hanc determinationem nostræ voluntatis futuram, & qualiter componat hoc obiectum conditionatum, explicat Vasq. *ibidem. num. 43.* quod cognoscit hoc modo: Si Petrus, v.g. tali mea vocatione excitaretur, neque illi deesset concursus meus, quem vocatio tali arbitrio contemperata postulat, & qui sine vi, & miraculo negari ei non potest, absque dubio consentiret: si verò tali cogitatione vocaretur, ipse mihi deesset, & idè ego non deberem ei cooperari.

14 Ex hoc autem elicitur secundum, quod docet Vasquez adiunctis his quæ tradit *1.2. disp. 26. c. 3. num. 27. & repetit disp. 189. c. 14. num. 116. & 117.* nempe quod vocatio congrua, seu attemperata voluntati est talis quod Deus sine violentia aut miraculo non potest denegare illi concursum simultaneum, sicut neque igni. Immo addit *prædicta disp. 189. c. 14. cit.* illam contemperationem, & congruam vocationem, qua Deus vocat, talem esse, ut in ea tanquam in causa videatur Deus consensum futurum, nec solum ex ea ad consensum fieri consequentiam materialem, sed formalem, & secundum connexionem causæ ad effectum, nec explicari debere per meram coniunctionem, & concomitantiam, sed per causalem quia, & per connexionem causæ cum effectu. Videatur *ibi num. 118. & 119.* Hinc ergo fit, quod in hac sententia decretum illud indifferens ex parte Dei, potest reduci ad absolutum & purificare conditionem dupliciter: Primum sic, Volo dare & offerre duplicem concursum, & si dederò congruam & attemperatam vocationem in qua video determinationem futuram, concurrat. Secundum sic, Volo offerre duplicem concursum, & si voluntas ad vnum se determinaverit, & non negauerit per miraculum meum concursum, consentiat. Sed tamen hoc secundum debet reduci ad primum, etiam in sententia Vasquez: quia illud, si voluntas se determinaverit non potest stare sine congrua vocatione, in qua dicit ipse Deum cognoscere futuram determinationem tanquam in causa & per consequentiam formalem. Hæc ex scriptis huius authoris colligere potui pro eius mente, ex qua colligunt aliqui posuisse Vasquez vocationem naturæ suæ congruam, ita ut illa data decremineretur voluntas in actu primo ad consensum potius, quam ad dissensum infallibiliter, licet liberè eliciendum. Quid ampliùs sententia Thomistarum dicit decretum efficax ponendo ex sua natura, & non mortaliter tantum operans? Certè quidquid mente tenuerit Vasquez, verbis, hoc sine dubio significat, quod congrua, & attemperata vocatio antecedens consensum, & connexionem habet cum ipso consensu tantam, ut sufficiat oculis Dei ad intueendum ibi consensum & sequentia formali inferendum, quod sine infallibilitate non stat, & tam accommodatam, ut libertatem non tollat, relinquendo possibilitatem ad oppositum cum vna de inesse definitè vtra, quæ sunt verba eius *cit. loco num. 117.*

15 Sanè hæc sententia Vasquez, si cum exclusione antecedentis efficaciam, & prædeterminationis accipienda est, ut à suis excipi par est, mirum quam scateat difficultatibus & involucribus, & ita etiam difficilis valde iudicata est ab Alarcon *supra cit. §. 4. num. 49. & sequentibus.* Nec illi ausus est se committere. Nempe punctus iste in assertoribus scientiæ mediæ & negantibus efficaciam Dei antecedentem, alta profunditas est, & rapidissimis vorticibus plena, quam nullus pene transiit, quem

non hauriat, vel ad litus efficaciam diuinam antecedentis efficiat. Igitur in primo dicto decretum illud concomitans nostram determinationem cum praevisione scientiae conditionatae eo modo quo explicat Vasquez, & veram tollit efficaciam Dei in voluntatem vt consentiat, & ipsam scientiam mediam praefus euerit. Tollit quidem efficaciam Dei in voluntatem, quia solum ponit illam in effectum influentem, & coefficientem cum voluntate, non ipsam voluntatem inclinantem; Vnde recte dixit Suarez *lib. 1. de praed. c. 13. n. 7.* hanc sententiam de concomitantia aut similitate mediorum in praedestinatione, praesertim quando pendet ex libera voluntate nostra, fugere potius difficultatem, quam declarare, & repugnare cum modo loquendi. Aug. & ferè omnium dicentium Deum vocare hominem vt credat, & quia vult dare fidem, dare etiam talem vocationem. Itaque decretum hoc concomitans non est absolutum & efficax, vel ipso Vasquez teste, nisi supponendo determinationem nostri liberi arbitrij praeviam: ergo decretum illud non facit vt nos faciamus, nec inclinatur nostram voluntatem, aut ex nolente facit volentem, aut primitus ducitiam cordis tollit, quod totum Aug. gratia tribuit, sed supponendo inclinationem, seu non reluctantiam & determinationem eius, facit cum ipsa, & cooperatur cum ipsa consensum & actum, non facit vt ipsa faciat ex parte sua: ergo non habet efficaciam in ipsam, sed coefficientiam & coefficientiam respectu effectus. Quid est ergo quod ex parte Dei & gratiae eius insit in voluntatem, vt faciat eam facere & tollat reluctantiam & duritiam, & faciat eam cooperari cum Deo, & inclinet illam in consensum potius quam dissensum? An vocatio congrua & temperata voluntati? Id videtur Vasquez affirmare *locis cit.* Ergo antecedenter ad voluntatis determinationem & cooperationem habet Deus absolutum decretum dandi vocationem congruam voluntati, quia haec datur vt causa determinandi voluntatem, non illam supponit determinatam. Posita autem congrua vocatione non stat non sequi consensum, licet maneat possibilitas ad oppositum, quia habet connexionem per se cum tali actu. Vnde & ipse Vasquez concedit *disp. illa. 39. c. 3.* quod potest dici Deum praedefinire consensum nostrum, non in se immediate, sed in sua causa, scilicet in vocatione congrua, quae tamen non impedit libertatem: praedefinitio autem Dei est infallibilis: ergo in vocatione congrua infallibilis connexio datur cum voluntatis consensu antecedenter ad eius praevisionem, quia datur id quod sufficit ad infallibilem praedefinitionem Dei, qua praedefinat consensum in ipsa vocatione, vt in causa; praedefinitio autem alicuius in sua causa antecedit praevisionem eius in se, non illam supponit: ergo iam datur aliquid antecedens nostram voluntatem, quod efficacem & infallibilem connexionem habeat cum consensu, & tamen non tollit libertatem. Non ergo omnis suppositio antecedens efficacem & infallibilem libertatem destruit, quod est principium maxime obseruatum ab oppositis Authoribus.

16 Similiter in illo primo dicto euerit Vasquez omnem scientiam mediam, quia obiectum eius sic componit, vt non pertineat ad scientiam liberam ex parte obiecti, sed merè necessariam, & simpliciter intelligentiam, vt etiam late probauimus *praeced. tomo disp. 10. c. 4. sub finem.* Et manifestum est hoc, quia illud obiectum scientiae conditionatae sic explicatur à Vasquez quod hoc modo cognoscit Deus si Petrus tali vocatione excitetur, neque illi desit

meus concursus quem talis vocatio postulat, & qui sine miraculo ei negari non potest, sine dubio consentiet. Haec veritas conditionalis est necessaria: ergo destruit obiectum scientiae mediae. Patet consequentia, quia obiectum scientiae mediae est liberum, & non necessarium: est enim futurum sub conditione ex voluntate pendens quod pollet non esse, etiam stante ea conditione; obiectum autem necessarium est obiectum scientiae simpliciter intelligentiae. Antecedens autem constat, quia posito concursu Dei simultaneo, sicut ponitur pro conditione in illa conditionalis, necessarium ei connectitur, & identificatur concursus causa secunda, quia concursus causa prima & secunda identificantur in eadem actione: quid enim est causa secunda, est etiam à prima: ergo necessarium est posito concursu Dei poni concursum causa secundae, nec potest vnum separari ab alio, & sic facit sensum omnino necessarium illa conditionalis, imò identicum, ac nugatorium: cum enim dicitur, vocauero Petrum tali vocatione, & non desit meus concursus, consentiet, *ly non desit meus concursus*, est idem ac dicere, si adit, seu ponatur meus concursus, quia aequipollent, non desit concursus & adesse, seu poni concursum, & sic est sensus, si concurrero simultaneè cum illo, consentiet: concursus autem simultaneus ad consensum indissolubiter est idem ac ipse consensus: ergo idem est dicere si concurrero consentiet, ac dicere, si consentiet, consentiet. Et rursus idem est consensus atque concursus Dei: ergo idem est dicere, si concurrero, consentiet, ac dicere si concurrero, concurrat, quia consentire est identicè idem quod Deum simultaneè concurrere. Nec potest recurri ad formalitates diuersas, quia concursus Dei, & consensum meum non sunt formaliter idem, sed solum materialiter, & identicè. Nam sufficit vt obiectum illud necessarium sit, quod in re & identicè sint vnum, nec possit stare vnum sine alio: ergo secundum quod sunt in re, fundant necessariam connexionem, & consequenter necessariam veritatem, quae non est obiectum scientiae mediae.

Et ex hac parte claudicare debere scientiam 17 mediam, quocumque modo explicetur, ostendimus citata *disp. 20.* quia non possunt futura aliqua conditionata cognosci infallibiliter vt futura, etiam sub conditione, nisi subintelligatur semper illa conditio, si Deus non suspendat, seu denegat suum concursum; nam illo denegato, nusquam sequetur effectus, nec de facto erit futurum. Eo autem non denegato, sed posito, conditionalis sit necessaria, sicut non appositio sit contingens, & non infallibilis: ergo vndique euacuatur scientia media, quia si est veritas necessaria, posito illo concursu pro conditione, non cognoscitur per scientiam mediam, quae est libera ex parte obiecti, si verò non est infallibilis, non posito illo concursu ex parte conditionis, non est in Deo. Haec autem latius tractauimus *praefato loco.*

In secundo dicto Vasquez illum inuenio obiectum, in quo ceterae sententiae non inueniunt exitum. Illa vocatio, seu attemperatio congrua, quae voluntatem inclinatur ad consensum vel ita efficacem est, vt se sola voluntatis cooperationem inferat, vel non, sed expectat sub conditione si voluntas se determinauerit, & si ipsa consenserit, vt tunc fiat absolutum & efficax decretum Dei. Si se sola trahit efficaciter voluntatem vt causa, & eius cooperationem infallibiliter infert, incidit Vasquez in inconueniens, quod volunt vitare omnes defensores scientiae mediae, scilicet quod suppositio antecedens libertatem tollit, si est infallibilis & inde-

pendens ab eius consensu. Si expectat sub conditione determinationem voluntatis: ergo non habet connexionem formalem cum consensu; vt causa cum effectu, vt dicit Vasquez, nec in ea potest Deus praedefinire consensum, vt concedit. Et rursus, non ergo est talis illa vocatio, quod fiat ei violentia; & necessarium sit miraculum, vt denegeret Deus concursum ad consensum determinatione: non enim ipsa est talis quod inferat per se, & ex vi suae connexionis consensum: ergo nullo miraculo indiget, nec fit ei vlla vis, si consensum non sequatur: ergo nec fiet vis, si concursus ad consensum denegetur, quia non erit hoc contra eius naturam aut intentionem; de se enim est indifferens & expectat determinationem voluntatis, nec eam natura sua efficaciter infert, cum stet natura sua sine hoc quod sequatur consensum: ergo malè dicit, inferri illi violentiam; & solum per miraculum denegari concursum ad consensum. Et denique semper ille nodus, & difficultas non soluitur, nec explicatur: Quid est illud, si se determinauerit voluntas dabo concursum ad consensum, vel quid est expectare illam conditionem, si se determinauerit voluntas? Vel enim sensus est, si se determinauerit in actu primo; vel si se determinauerit in actu secundo. Si in actu secundo, est iam ipse consensum, & ipse influxus voluntatis; qui vtrique identificatur cum concursu simultaneo; & sic idem erit expectare Deum, si se determinauerit voluntas in actu secundo, atque expectare, si ipsemet concurrat, & dicere: si ergo concurrat determinatè ad consensum, concurrat. Quid inepitius? Aut etiam, si videro actum iam factum, influam, seu faciam illum. Quid implicatius? Certè ipse Vasq. pro inconuenienti reputat, quod sequatur decretum absolutum Dei ad operationem voluntatis, quia sic concurreret ad id quod iam supponitur, & est: ergo non potest illa conditionalis sic intelligi, quod si voluntas se determinauerit in actu secundo, Deus absolute decerneret concurrere; quia sic concurreret Deus ad id quod iam est, & supponitur, scilicet ad operationem & actum nostrum; quia non concurreret Deus, nisi purificata conditione, conditio autem est, si se determinauerit in actu secundo: ergo supponi debet ipse actus secundus, si purificatur conditio. Si verò sensus est, si se determinauerit in actu primo, concurrat: ergo posito illo actu primo ex parte voluntatis, statim concurreret per decretum absolutum, & tamen non statim concurreret voluntas, & cooperabitur in actu secundo, quia ex eo quod in actu primo sit determinata, non sequitur quod in actu secundo infallibiliter se determinabit, quia potest adhuc post illum actum primum non operari: ergo si Deus concurrat posito illo actu primo, vel debet illo concursu ad ipsam cooperationem voluntatem trahere infallibiliter, & sic currunt ea quae contra antecedentiam efficacem Authores oppositi obiciunt, & admittunt, vel si voluntatem permittit resistere, & non operari, frustrabitur decretum illud absolutum & efficax Dei, quod repugnat. Praeterea quod est inexplicabile quis sit ille actus primus, & quid addat super voluntatem, vt eo posito, Deus absolute decernat concurrere, quia non est sola potentia secundum se, aut habitus aliquis, quia cum vtrouque stat operari & determinari voluntatem ad oppositum. Quid ergo est ille actus primus? Et quid quid dicatur an sit vocatio congrua, & attemperata, vel aliquid aliud, redeunt difficultates

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

positae, non soluuntur.

Propter haec est quarta sententia Cardin. Bel- 19 larmini *lib. 4. de gratia capit. 16.* cum enim duplicem modum concordandi libertatem cum diuino decreto ponat, alterum *cap. 13.* ex Gregorio; Gabriele, & aliis, qui, vt inquit, non agnoscunt influxum Dei praevium in causas inferiores; sed simultaneum in effectum; & ita in hac sententia Deus concurrat in differenti conuersu ex se qui particularizatur; & determinatur à causa creata, ita vt cum ipsa voluerit; & determinauerit Deus concurrat contra quam currunt instantia huiusmodi à nobis adducta, vt explicetur quid sit illud determinare se causam creatam: Alterum modum concordandi ponit *cap. 16.* ex sententia S. Thom. quod Deus influat non solum in effectum, sed etiam in ipsam causam sibi subordinatam, ad explicandum quomodo Deus istum influxum imprimat voluntati ante omnem eius operationem; & postquam applicationem, dicit ex parte voluntatis praecedere quandam negatiuam determinationem, scilicet, quod sinat se moueri ab obiecto; & non induretur, aut resistat, quod etiam liberum est voluntati, quia non minus libera est vt agat, quam vt non agat. Et posita hac negatiua determinatione, Deus applicat, & mouet causam ipsam; & cum ea concurrat ad opus, vnde posita moribus Dei nulla voluntas potest illi resistere potestate consequenti, bene tamen potest ante antecedenti, quia potest non habere illam negatiuam determinationem, qua praevia, aut posita Deus applicat voluntatem determinatè concursu ad consensum boni. Et hanc negatiuam determinationem, qua voluntas sinat se moueri ab obiecto, & à ratione, ponit S. Thom. *quest. 1. de malo artic. 3.* ubi inquit, quod non vti regula rationis praevitelligitur in voluntate ante subordinatam electionem: huius autem, quod est non vti regula rationis, non oportet querere aliam causam, nisi voluntatis libertatem, quia videlicet in eum potestate est vt sinat se moueri à ratione; vel non sinat. Et *quest. 3. de malo artic. 2.* inquit, requiri in homine dispositionem quandam ad recipiendum influxum Dei, & iuxta eam dispositionem produci bonum, vel malum actum.

Ceterum hac negatiua determinatio iuxta 20 quam Deus determinet concursum suum, maioribus opponitur difficultatibus. Imprimis voluntas negatiue determinata est voluntas sinens se moueri ab obiecto; ergo est non resistens & non reluctans ipsi obiecto: si enim resisteret hoc ipso non sineret se moueri. At voluntatem esse non reluctantem, & non resistentem est effectus gratiae efficacis, vt saepissime docet Augustinus. in hoc enim discipuli Pelagij ei maxime repugnabant, quod volebant concedere Deum reluctanti voluntati studium virtutis immittere, Augustinus autem dicit quod Deus reluctanti, & resistenti cordi studium virtutis immitit, & ex nolentibus facit volentes, vt patet *lib. 1. contra duas epistolas Pelag. capit. 19. & 20. & lib. 2. cap. 5. & lib. de praedestinas. Sanctorum capit. 8.* dicit quod haec gratia à nullo duro corde respicitur, ideo quippe tribuitur; vt cordis duritia primitus auferatur. Et ipsa Ecclesia Deum orat, vt nostras ad se rebelles compellat propitius voluntates. Itaque non sufficit obiectum proponere; sepius enim proponitur, & non mouet, sed requiritur gratia Dei tollens duritiam cordis, & auferens cor lapidem, & dans cor carneum. Ergo non expectas

Deus negatiuam illam voluntatis determinationem, & non resistentiam, sed facit illam, quia etiam duro & resistenti cordi gratiam immittit, vt ex nolente faciat volentem, Et in specie S. Thom. super epistol. ad Hebr. c. 12. lect. 3. ad illa verba *Contemplantes ne quis desit gratia Dei*, sic obiicit, & respondet: *Contra*, inquit, *quia si gratia non datur ex operibus, sed tamen ex hoc quod aliquis non ponit obstaculum: ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio, & non ex electione Dei, quod est error Pelagianus. Respondeo, dicendum, quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum ex gratia procedit. Vnde si aliquis ponat, & tamen moueatur cor eius ad remouendum illud, hoc est, ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam. Et infr. Quod ergo a quibusdam remoueatur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. Per quem locum veniunt explicandi alij, qui allati sunt ex quaestio-nibus de malo quod ibi loquitur de dispositione positiua vel negatiua ex parte voluntatis, quae quidem est a voluntate, sed si est dispositio ad bonum, ex voluntate ordinata & disposita per voluntatem Dei, & non ante eius influxum, vt ex loco a nobis allato constat.*

Denique ponamus hominem audita fide resistere corde indurato his quae sibi proponuntur, deinde conuerti ad Dei, inquit, quando datur illi concursus vt obediat fidei, praesupponitur illa negatiua determinatio, & non resistentia, an non? si non praesupponitur: ergo ruit sententia Bellarmini, quia sine tali negatiua determinatione Deus dat determinatum concursum. Si praesupponitur: ergo quando incipit habere illam determinationem negatiuam, & incipit esse non resistens, aliter se habet, quam ante, quando resistebat. Hanc ergo mutationem vel facit gratia Dei, & dextera Excelsi, vel supponit factam ab homine. Si facit gratia: non ergo ratione eius datur gratia & influxus Dei, sed ante ipsam datur vt determinetur voluntas. Si praesupponitur ergo ante gratiam incipit tolli obstaculum ad fidem ex ipsamet, voluntate, & habet initium conuersionis a se, quia non modicum initium est reddi non resistentem, qui erat resistens, & tali determinatione, cui annexa est determinatio influxus diuini vt consentiat.

21 Accumulari etiam possunt huic seorentiae inconuenientia pro aliis sententiis allata. Nam illa determinatio negatiua quae antecedit influxum & cooperationem voluntatis, vel relinquit illam indifferentem ad influendum, & cooperandum, ita quod adhuc potest resistere, & non cooperari, vel non, sed ea supposita non potest non influere, & cooperari voluntas. Si primum ergo posita illa non potest Deus absoluto & efficaci decreto decernere concursum suum determinatum, nisi etiam rapiat voluntatem creatam vt concurrat, aliam frustrari posset voluntas Dei absoluta si resisteret humana voluntas. Et currunt hic argumenta facta contra determinationem voluntatis in actu primo: eadem enim currunt contra negatiuam. Si secundum: ergo negatiua illa determinatio obligat voluntatem ad potius influendum in actum, & ita influit necessario & non liberè. Dices: Non influit necessario simpliciter, & necessitate antecedenti, sed consequenti, & ex suppositione, quia potest tollere illam negatiuam determinationem, & sic desinet influere. Contra: Potest tollere illam negatiuam determinationem, &

non influere: ergo poterit etiam tollere ne influat Deus concursu simultaneo, quia eiusdem rationis est tollere influxum suum, & Deo. Ergo non potest Deus absoluto & efficaci decreto decernere quod influit simul cum voluntate, nisi etiam faciat quod ipsa non resistat a determinatione negatiua, quod est perinde ac determinare illam antecedenti & efficaci decreto, quia ex vna parte influit in actum, ex alia tenet illam ne resistat a sua determinatione negatiua, & hoc non est in manu voluntatis, nec potest manum illam a se excutere, quia infallibiliter operatur: ergo iuxta principia horum Authorum tenetur voluntas necessitate quadam ne possit resistere.

Ex quibus etiam manet impugnata sententia Erize, quae ex parte affinis est huic sententiae Bellarmini, dum inquit 1. part. disput. 19. cap. 4. numer. 3. quod decretum illud indifferens quo prima causa assistit potentiae creatae vt compleat perfectè eius virtutem ad agendum connotat in ipsa potentia negationem impedimenti ad agendum: potest enim Deus impedire omnia agentia creata ne agant, & eo ipso quod non vult impedire potentiam creatam, intelligitur sufficienter velle illi applicare suam omnipotentiam. Adde quoque Erize hoc impedimentum in potentia libera esse praedeterminationem physicam in vnam vel alteram partem, & sic decretum non praedeterminandi physicè voluntatem liberam, erit decretum assistentiae omnipotentiae diuinae, & concurrendi ad suum effectum.

22 Sed haec sententia omnino insufficientis est. Et ex parte coincidit cum sententia Bellarmini impugnata, quia illa negatiua determinatio apud Bellarmin. qua voluntas sinit se moueri, quaedam ablatio impedimenti est, scilicet resistentiae voluntatis, immò totum impedimentum voluntatis per hoc auferitur, quod reddatur non resistens. Deinde ablato omni impedimento, & posita potentia vel quacumque causa expedita ad agendum, potest Deus denegare concursum suum simultaneum: nec enim indiget Deus appositione impedimenti, vt faciat quod causa non operetur, nec effectus egrediatur ab illa, sed sufficit pura suspensio, & denegatio sui concursus, sicut sola suspensio concursus potest rem annihilare, sine appositione contrarij, sic potest effectum detinere ne egrediatur: sola suspensio concursus, nullo alio impedimento apposto. Vnde ignis in Babylone nullum impedimentum habebat ad comburendum: de facto enim comburebat ligna, & materiam, quae sibi ministrabatur, & viros quos reperit ex Chaldaeis prope fornacem; & tamen tres pueros non combussit propter solam suspensionem concursus: ergo sola ablatio impedimentorum ad hoc non applicat nec determinat decretum diuinum vt de facto concurrat. Et redeunt argumenta facta, an ablatio impedimentorum relinquat adhuc liberam voluntatem ad cooperandum, & influendum in actum, an non. Si non, manet voluntas necessitata, si relinquit liberam: ergo adhuc posita negatione, seu ablatione omnis impedimenti Deus debet dare concursum non determinatum, sed sub conditione si voluntas se determinauerit, quod est semper concursum dare indifferentem, & semper inexplicatum relinquere quid est illud: si voluntas se determinauerit. Si verd dat concursum determinatum per decretum absolutum, aut

de bet

debet trahere voluntatem infallibiliter vt cooperetur secum, ne frustreretur voluntas Dei absoluta, aut exponet se periculo frustrationis, si voluntas creata resistat. Quod si dicat Erize, quod non intelligitur Deus tollere omnia impedimenta, si suspendat suum concursum, quia hoc maximum impedimentum est, poni causam in statu suspensionis concursus. Contra est, quia secundum hoc non dicitur Deus tollere omnia impedimenta, nisi concurrat de facto, & positiue: nam si impedimentum est suspendere influxum, ablatio impedimenti erit non suspendere, sed concurrere: hoc enim est non suspendere, scilicet concurrere. Et sic decretum Dei de duplici concursu indifferenti ad amorem, vel odium determinabitur ad concurrendum ad amorem, & connotabit pro effectu ad extra concurrere ad amorem, id est, determinatur ad sic concurrere quia sic concurrat. Hoc est petere principium: inquirimus enim, quare sic determinatè concurrat Deus, cum ex se indifferens sit ad concurrendum, sic vel ad oppositum: vt dicitur ideo sic determinatè concurrat, quia non apponit impedimentum, & non apponere impedimentum est non suspendere concursum, & non suspendere illum est concurrere: determinatur ergo ad concurrere sic, quia sic concurrat. Negatio.

23 Denique quinta sententia potest esse P. Alarcon loco supra cit. qui licet pluribus conclusionibus explicet mentem suam, in ordine tamen ad causas liberas summa resolutionis eius ad hoc reducit, quod datur in Deo assistentia extrinseca suae omnipotentiae ad concurrendum cum voluntate nostra, & causis creatis, quae assistentia non est sola localis coniunctio, vt ita dicam, seu inuicem creatae, non decretum absolute praedefinitum actu causa liberae, nec prius natura volens concurrere cum voluntate, nec solum decretum indifferens ad vtrumque extremum sine alio dererminatio in particulari, neque conditionatum efficax concurrendi, si tollatur impedimentum, sed est obligatio quaedam moralis orta ex decreto Dei, qua voluit vnicuique causae assistere & concurrere iuxta inclinationem suam, ex qua obligatione necessario oritur aliud decretum determinatum concurrendi ad assensum, v.g. potius quam ad dissensum. Et obligatio illa nascitur remotè & naturaliter ex virtute causarum secundarum, quae postulant sic applicari sibi omnipotentiam Dei, quibusdam determinatè, & necessario, quibusdam indifferenter, & liberè, & ratione huius exigentiae fit quaedam violentia causae creatae liberae, si in actu primo non assistat diuina omnipotentia ad vtrumque extremum per obligationem motalem.

24 Haec sententia, in eo quod asserit Deum decreto suo se obligare ad assistendum, & concurrendum cum causis inferioribus, iuxta eorum inclinationem & naturam, indeque resultare quod de facto concurrat, quoties causa secunda operatur, nisi pro aliquo particulari casu Deus excipiat ordinatum istum concursum rerum, & suspendat per miraculum concursum suum, verissima est. Sed in hoc non habemus difficultatem, nec soluit illam hoc dictum, difficultas est quomodo illud decretum Dei indifferens ad amorem vel odium, v.g. offerens, & assistens assistentia extrinseca ad concursum, pro vtroque extremo, determinetur ad amorem potius quam odium, ad consensum quam dissensum; quam determinationem seu determinatum decretum requirit, non inficiatur Author hic, immò dicit necessario inferri ex primo decreto, quo Deus decernit assistere suae omnipotentiae omnibus causis determi-

Ioh. S. Thom. in 1. part. D. Thom.

nato concursu, & indifferenti liberis: determinatur autem illa indifferentia vtriusque concursu ad hoc determinatè, v.g. ad consensum, si voluerit creata voluntas, & elegerit sic operari, & secum trahere omnipotentiam Dei ad cooperandum potius consensui, quam dissensui, eo quod causae inferiores & secundae determinant primam, & vt dicit S. Thom. 3. cont. Gen. c. 66. ratione. 5. Secunda agentia sunt quasi particulantes, & determinantes actionem primi agentis. Sed Author iste saltat difficultatem, non tangit, multo minus soluit. Nam inquirimus: si Deus habet decretum assistendi ad vtrumque extremum, consensus, vel dissensus, vel odij, determinat autem quod absolute sit ad amorem, quia videt quod voluntas se determinabit, & eliger hanc partem, posita tali vocatione, quid est illud, *Voluntas se determinabit & eliger*, seu si voluntas se determinauerit, & elegerit hanc partem? estne aliqua determinatio voluntatis creatae in actu primo, vel secundo, aut quid est illud? Et currunt omnia argumenta allata contra alias sententias, quae per istam non soluntur, & tamen hic est punctus rotis difficultatis. Deinde quia expressè fatetur iste Author non sufficere ad hoc vt Deus determinatè concurrat, v.g. ad amorem potius, quam odium, illud primum decretum indifferens dandi concursum ad vtrumque extremum, sed sequi aliud decretum necessario ex primo, quo determinatè concurrat ad talem actum, si voluntas se determinauerit pro illa parte, & voluerit vt illo concursu determinato. Quod est incidere in primam sententiam supra impugnatam ex Suarez, quia illud decretum determinatum superadditum ad indifferens primum debet esse absolutum & efficax: nam si adhuc est indifferens, & expectans determinationem voluntatis nostrae, non est distinctum a primo. Si autem est absolutum & efficax, nec iam expectat voluntatis determinationem, oportet quod vel habeat vim supra ipsam cooperationem voluntatis faciendo ne resistat, sed cooperetur sibi, vel quod exponat se periculo frustrationis, si voluntas noluerit cooperari; & tamen Deus absolute velit concurrere, vel quod semper maneat conditionatum illud decretum de concurrendo si voluntas voluerit, & non desistat a cooperatione sua, & sic non distinguitur a primo decreto. Praeterquam quod illud decretum indifferens determinandum sub conditione, si voluntas se determinauerit, non potest resolui in absolutum, nisi purificata conditione. Prius ergo est purificari conditionem quam decretum absolutum fieri. Purificatio autem conditionis est, quod voluntas se determinet ad hoc potius, quam illud, quae determinatio non est in actu sine concursu Dei determinato, quia voluntas non se determinat in actu secundo sine causa prima: ergo purificatio conditionis requisita vt Deus determinet concursum suum, & sic conditio vt Deus determinet, est quod determinet. Quid implicatius?

Omitto, quod non satisfacit suis principiis; cum enim ponat duo decreta, alterum indifferens quo offertur concursus ad amorem & odium, alterum determinatum quando voluntate eligente vnam partem, v.g. amorem, ad illam Deus determinatè concurrat, oportet quod assignet in re duo connotata, & duplicem mutationem realiter diuersam vtrique decreto. Et quidem secundo decreto facile assignatur connotatum, scilicet amor determinatus ad quem Deus concurrat. Primo autem decreto non assignatur aliquid in re, scilicet amor & odium.

P. 2. cura

cum non detur utrumque ex vi talis decreti. Sed recurrit ad reuelationem, vel promissionem Dei, quam facit de concurrendo sic cum causis secundis. Sed hoc est connotatum, seu effectus alterius decreti, scilicet decreti de reuelando, aut promittendo; hanc enim reuelationem vel promissionem Deus se solo facit, illum vero duplicem concursum offert, ut cum voluntate cooperetur: distinctum ergo decretum est. Et quid si Deus nihil reuelando aut promittendo, eodem modo concurreret in re cum causa creata? Quid tunc connotaret illud decretum? Et tamen etiam tunc eundem effectum haberet, & idem decretum daretur de eo.

- 26 Quod autem assert. D. Thom. 3. *contra gent. cap. 66.* quod causa creata sunt quasi particulae, & determinantes actionem primi agentis, sensus est manifestus quod secunda agentia limitato modo agunt, & sic minus vniuersaliter, quam causa prima; unde determinat eius vniuersalissimum concursum, ut non operetur quidquid de se potest, sed quod illa causa secunda potest, ei se accommodando. Quod non est determinare concursum diuinum indifferentem eligendo, & sumendo concursum quem voluerit, siquidem ipsum sic eligere, & sic determinate velle, etiam ex Deo est, & ex eius concursu, sed est limitare diuinam actionem ad certam speciem actus vel effectus, quia hac causa particularis solum potest hanc speciem effectus producere, & Deus accommodat actionem & virtutem suam, ut in illa, non ad aliud concurrat.

Alterra sententia opposita de decreto ex se efficaci.

- 27 Huc usque retulimus sententiam, variis quoque modis eam explicandi, quae ponit decreta Dei indifferentia expectantia determinationem voluntatis, ut iuxta illam determinet Deus efficaciter, & absolute determinatum concursum praebere, non autem ex natura sua efficaciam habentia, sed ex suppositione nostrae determinationis, indeque denominatione quadam extrinseca decretum Dei efficax dici. Alterra ergo principalis sententia est, decreta Dei ex se, & ex natura sua esse efficaciam ad determinatos actus liberos, non ex suppositione determinationis voluntatis nostrae, sed ex causalitate ipsa talis voluntatis, & decreti Dei, quo causat istam determinationem causae liberae, cuiusque modum, scilicet libertatem, & non tollit istam, quia causat eam, & est radix illius. Hanc sententiam esse D. Thom. & Scoti, aliorumque antiquorum, & plurimum recentiorum, postea ostendam, & hoc ordine procedetur, quod prius ostendimus, decreta ista indifferentia de se, & solum ex suppositione, & ex quadam denominatione extrinseca efficaciam, non subsistere. Deinde quomodo D. Th. & alij antiqui posuerint efficaciam decretorum ex se. Et denique rationes & fundamenta huius sententiae explicabo.

ARTICVLVS III.

Decreta indifferentia de portariur.

Scitis quidem videri posset ad explodenda, & reiicienda ista decreta indifferentia circa nostros actus liberos tanta, & tam magna varietate

suorum Authorum in eis explicandi, & quam difficile respondeant ad difficultatem propositam, a qua deuorantur. Ex quibus omnibus resumimus praecipua fundamenta reiiciendi indifferentia ista decreta non efficaciam ex natura sua, sed ex suppositione nostri consensus prauii, & haec nostra sententia est & firma resolutio DEI DECRETA NIL EXPECTANT VEL SUPPONUNT EX NOSTRA VOLUNTATE, UT DETERMINATE ET EFFICACITER OPERENTUR, QUIA QVOD DIVINVM EST, TOTVM CAVSAT, NIL A CREATVRA EXPECTAT.

Et ista fundamenta reducuntur ad tria.

Primum, quia ista decreta non subsistunt nisi posita scientia media, qua Deus praecognoscat ante omne decretum suum quid determinatura, aut factura est voluntas nostra. Proinde everso hoc fundamento, & negata scientia media, rursus necesse est tota ista indifferentium decretorum compositio.

Secundum est, quia sequuntur ex illa positione maxima inconuenientia, quae cuitari non possunt, nec explicari ab oppositis Authoribus, praecipue quia tota efficaciam, & infallibilitas diuinae prouidentiae, & operationis reducitur in suppositionem tenentem se ex parte creaturae, & prauiam; deinde quia illa indifferentia decretorum cum debeat determinari, & resolui in aliquem concursum determinatum, quo concurrat cum creatura libertate, est inexplicabile quomodo resoluitur, & determinetur ab ipsa voluntate creata, & non incipiat determinari a diuino decreto. Quod si a se incipit, non est ex se pure indifferens, sed determinatum ante consensum liberi arbitrij, immo debet ipsum causare, non supponere, atque adeo absolute est prius illo, & ex natura sua determinatum & efficax.

Tertium fundamentum est a priori, confirmando & ostendendo decretum Dei debere esse efficaciam, & determinatum, etiam circa actus liberos ex natura sua, non ex suppositione nostra: inde enim etiam manifeste deducitur abroganda esse decreta indifferentia.

De hoc tertio fundamento agemus *art. seq. de primo egimus late roma praeced. disp. 20. contra scientiam mediam.* Non sunt ea nobis repetenda, sed supponenda. Nunc solum restat videre, quomodo ista decreta indifferentia non possunt stare, nisi in hac scientia media subsistendo. Id vero non negant oppositi Authores, & diserte Vasquez aduertit *disp. illa 99. cap. 7.* quod nisi praecedat ista scientia, qua videt Deus quid factura sit voluntas in qualibet occasione, non potest habere illa decreta comitantia nostrae voluntatis cooperationem. Et in promptu ratio est, quia prouidentia Dei debet gubernare & dirigere infallibiliter omnes actiones creaturarum, & prouidere omnienti creato, & eius actionibus, & motibus. Oportet ergo quod tales actiones praecognoscat, & omnem earum fallibilitatem, & modos quibus fieri, vel deficere possunt sciat, ut infallibili modo prouidere possit. Non potest autem omnia ista cognoscere, nisi vel in seipso tanquam in causa infallibili & efficaci talium motuum, & actionum atque determinationum, vel in ipsis creaturis, videndo determinationem earum, per quam ipsum indifferentem concursum Dei, & ad utrumque paratum eligunt ac determinant, & hoc prauius etiam Deus determinat suum, iuxta id quod videt in creatura. Hoc

Hoc secundum est scientia media; quae antecedit omne decretum Dei de facto habitum, & solum considerat illud sub conditione. Primum autem est positio decretorum ex natura sua efficaciam. Ergo qui negauerit illa, & solum posuerit indifferentia & expectantia determinationem creaturae voluntatis, ut Deus decernat determinate concurrere, oportet quod ad scientiam mediam recurrat, ut ex illa infallibiliter prouidentia diuina dirigat motus omnes creaturae libertatis. Et contra, qui negauerit scientiam mediam, necesse est ponat decreta ex natura sua efficaciam, per quae determinationem omnem creaturae voluntatis Deus cognoscat. Quare primum fundamentum explodendi decreta indifferentia, quibus Deus non determinat, sed supponit determinationem voluntatis nostrae, est negatio scientiae mediae, sine qua illa non possunt subsistere.

De secundo fundamento, scilicet de inconuenientibus, quae in istis decretis indifferentibus, & ex se vacuis efficacitate inueniuntur, multa iam significauimus inter referendum & impugnandum sententiam, quibus Authores oppositi ea explicant. Breuiter ea nunc resumimus.

Primum inconueniens est: si dantur decreta indifferentia ex se, & solum ex suppositione nostri consensus efficaciam respectu consensus nostri, & cooperationis nostrae (nam respectu eorum quae a solo Deo sunt, & non per nostram cooperationem non est difficultas quod ex se efficaciam habeat causalitas & decretum Dei) sequitur quod aliquid Deus respiciat ex parte creaturae, quod suae omnipotentiae non subdit, nec ab ea causari & deriuari possit, ita plene, & absolute sicut subest, & deriuatur a potentia creata, scilicet libera illa determinatio & consensus, quem expectat, & supponit, & super quam non habet Deus efficaciam antecedentem ad causandam illam sub ratione liberae determinationis, sed ab ipsa expectat determinationem sui in differentis consensus. Et declaratur hoc, quia cum Deus dat uocationem congruam antecedentem ad inclinandam voluntatem, & offert concursum indifferentem, & indeterminatum ad utrumque extremum, scilicet velle, vel non velle, totum hoc quod ex parte Dei se tenet, & datur, vel offertur, non sufficit ita determinare liberam voluntatem efficaciter, sicut ipsa sufficit se determinare posita illa uocatione antecedenti, & oblatio illi duplici concursu indifferenti: nam si aliquid amplius Deus faceret ad determinandum antecedenter in voluntate praeter, ista dicunt quod laederet libertatem: ergo libertas creata ita delicata est quod aliquid potest ipsa circa determinatam cooperationem suam efficaciter determinandam, quod non enim illo temperamento & modo libero potest Deus ex se tanquam ex primo principio & radice omnis entis creati deriuare, & causare, sed si ponat manum suam efficaciam, laedit eam; ipsa vero efficaciter se determinando, non se laedit. Cur ergo Deus non poterit ex se deriuare, ut primum principium, illum modum, quae creata voluntas ex se ut causa secunda deriuans, non se laedit? Nam libertas creata causat illam determinationem efficaciter ex virtute sua, tanquam ex virtute participata, & deriuata a primo ente & a prima causa, quae est Deus, qui se habet ut radix & principium illius virtutis, & omnis motus, & determinationis eius: *in ipso enim viuimus, mouemur & sumus* Actor. 17. & iterum Rom. 11. *Non tu radicem portas, sed radicem te.* Et ad Hebr. 1. *Portas omnia verbo virtutis suae.* Si ergo omnia portas: ergo & determinationem illam libertatis, sicut ergo illa erumpit ex libertate creata, Deo

Ita a S. Thom. in 1. part. D. Thom. 3.

spectante & prauidente; cur non etiam erumpit, & procedit a radice & principio primo talis libertatis, quae est causa prima? aut quomodo potest author ipsius voluntatis, & omnium rerum in solo motu libero creaturae suae ita haerere, ut si velit causare illum in quantum liber est, hoc ipso laedit & destruat libertatem? Certè inintelligibile videtur, quod Deus sit author & principium omnium rerum, entium, modorum, motuum, omnis rationis, aut formalitatis creaturae, siue per se immediate ea faciat, siue mediante creatura sua: omnia enim ex participatione diuina originantur, & quod non sit causa antecedens, & deriuans ex se, & causans aliquem motum creaturae, sed supponens, aut pure prauidens; & quod deriuus est, quod creata libertas ex se causat illam determinationem, seu consensum, aut quidquid illud sit quod per scientiam mediam prauidetur, & non causatur, & tamen diuina potestas & causalitas, quae illi voluntati assistit, eamque in esse continet, & est radix & principium illius, non possit id quod causat voluntas creata sine laesione suae libertatis, etiam diuina illa potestas causare. Quod si causat, antecederet effectum sine hoc quod antecederet illa laedit libertatem quia causa talis libertatis est, nec solum est radix & principium ut se determinet voluntas, sed ut liberè se determinet.

Nec potest dici, quod ratio liberi in illa determinatione non est denominatio reducibilis in Deum, sed quod ratio contingentiae, & liberi reducitur in causam creatam, & non importat respectum ad primam, quia respectus libertatis est respectus rationis ad modum operandi cum consideratione, quod inuariata substantia & entitate actus variari potest, quae est doctrina Vasq. *disp. 99. cap. 7.* additque D. Thomam *in hac quaest. 19. artic. 8.* non bene reprehendisse opinionem quae non reducit contingentiam causam in causa primam, nec sequi quod alia essent praeter intentionem Dei, ut ibi argumentatur S. Thom. quia sufficit ad hoc quod etiam ex voluntate Dei eueniant, quia Deus decreuit cum causa libera concurrere iuxta id quod illa postulat, quod satis est ut praeter intentionem Dei non sit.

Ceterum haec solutio quae ita aperte D. Thomam apponitur defendens opinionem quam ipse D. Thom. reprehendit, sustineri non potest. Licet enim inter D. Thom. & Scotum controuersia sit, an contingentia causarum secundarum reducenda sit in efficaciam diuinam, ut S. Thom. sentit, an in contingentiam illius, id est, in libertatem diuinam, ut Scotus putat, quia existimat si Deus non operaretur liberè, quod nihil contingens remaneret, sed omnia necessario euenirent; tamen uterque conueniunt in hoc, quod contingentia, & libertas creata a Deo debet causari, & Deus est radix illius, & consequenter per respectum ad ipsum debet sumi, siue in ordine ad eius efficaciam, quae potest tam contingentiam, quam necessitatem causare in rebus, siue in ordine ad eius libertatem, sine qua potuit Scotus non posse temperari actionem Dei quin secum de necessitate raperet omnes causas inferiores. Et huius ratio est, quia hoc quod est creaturas agere liberè, & contingenter pertinet ad perfectionem creaturarum, & non ad priuationem vel defectum, nam liberè agere est perfectius quam agere ex necessitate naturae, cum hoc quod est liberè agere conueniat solum nobilissimis creaturam, scilicet intellectualibus, & voluntarium est perfectius quam spontaneum, quale conuenit brutis, nec solum est perfectio habere libertatem in potentia, sed etiam

in exercitio, & in actu secundo: ergo tam libertas potentiae voluntatis, quam exercitij, & actus secundi est participata, & originata à Deo, quia omnis perfectio creata est à Deo causata, & participata; omnis autem perfectio participata dicit respectum, & ordinem ad id à quo participatur: ergo saltem est quod dicitur Vasq. liberum in actu non dicere respectum ad primam causam ut operantem, nec actum esse liberum, quia solus Deus illum fieri decreverit, & fecerit. Falsissimum est hoc, quia solus Deus est primum principium à quo participatur, & derivatur actus, ut liber, ut à primo ente: ergo ad illum, ut ad causam à qua participatur, dicit respectum, & quia solus Deus decrevit tanquam prima causa, ideo est liber actus, quia etsi exerceatur à voluntate, ab eaque dependeat, tamen hoc ipsum quod est dependere, & fieri à voluntate Deus fecit, & decrevit, & sic tandem reducitur ad solum Deum, ut ad primum ens & primam causam, saltem ea subordinatione, qua reliqua entia creata, & reliqui motus & actiones causarum secundarum in Deum reducuntur. Nam si Vasq. vult rationem liberi non reduci in causam primam operantem, ut in principium formale, & proximum, verum dicit; sed non ad rem, quia Deus à nullo ponitur ut principium proximum creatorum actionum. Si autem vult non reduci in Deum, ut in principium primum omnis motus, & entitatis, & modi, etiam liberi, vehementer dictum est, & intolerabile, cum à Deo subtrahat, & non reducat ad illum ut ad primam causam nobilissimum modum operandi, qui est modus operandi liberi. Si autem non referuntur ad causam primam motus nostri ut liberi: ergo neque subsunt providentiae divinae, quae est providentia causae primae, quod esse contra sacram Scripturam manifestè probat D. Thom. 3. *contra gent.* c. 89. & 60. contra opinionem quorundam qui dicebant, providentiam non esse de his, quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed de eventibus, seu effectibus, qui non sunt in nostra potestate, & ita indigent providentia.

Et quando dicit Vasquez hunc respectum esse rationis, quia est dependentia à consideratione rationis, quae potest variari invariata substantia, & entitate actus, valde in hoc à vero declinat. Nam voluntas realiter habet subordinationem ad intellectum, à quo dirigitur & movetur ut à causa reali & vera: nam finis qui causat in voluntatem mediante apprehensione intellectus, vera & physica causa est, voluntas respiciens obiectum ut propositum ab intellectu verè & realiter illud respicit, quia ab eo realiter pender in suo actu, & variato dictamine intellectus, variatur respectus in voluntate, quia alio modo immutatur ad producendum actum suum. Cur ergo non erit respectus realis in actus voluntatis ad intellectum, si realiter illi subordinatur, ab eoque dependet in sui actus efficientia? Sed esto; respiciat voluntas intellectus considerationem solo respectu rationis, tamen quod actus sit liber, non solum consistit in eo respectu, sed illum supponit, & principaliter consistit in ordine egressus à potentia libera, à qua elicitur sine conditione, & necessitate, & cum dominio ipsius super talem actum, ita ut, quando quod possit non elicere. Hic autem respectus in ipso actu ad suum principium à quo elicitur, modo, realis est, quia fundatur in reali egressu, & dependentia à voluntate ut dominante, & non ut coacta & serva: ergo si realis est, à prima causa participatus est.

Denique quod Vasquez taxat D. Thom. eius-

que rationem, valde inconsideratè dictum est. Nam si ille actus ut liber non causatur antecederet & originatè à Deo, sed solum concatur, & Deus decernit causare cum illa, & concurrere iuxta quod illa postulat: ergo solum Deus ex fine & intentione sua intendit auxiliari, & succurrere causae creatae, non verò ex intentione Dei est quod in tali causa detur illa cooperatio, cui ferre debet auxilium, & cum qua debet concurrere. Et hoc patet, quia id quod aliquod agens praesupponit, & non causat, non est ex eius intentione, & causalitate derivatum, sed in illa sententia Deus praesupponit, & non causat illam determinationem voluntatis liberam, quae determinat indifferentem concursum decreti divini: ergo illam determinationem ut praesuppositam Deus non respicit, tanquam ex sua intentione derivatam, sed praeter eam factam. Minor admittitur ab opposita sententia. Maior est certa, quia id quod praesupponitur, & non causatur ab aliquo agente, in eo in quo supponitur non est ab ipso; sic enim causatur ab eo, non supponeretur, ergo neque est ex eius intentione, quia ad totum ad quod se extendit intentio Dei, extenditur eius causalitas: quod ergo causalitas supponit, etiam intentio supponere debet, & non causare: frustra enim intenderet Deus fieri, quod factum supponit, nec ad se reducitur: ergo idem est aliquid subtrahi à causalitate Dei, & ab eius intentione, supponi ab ipso agente, & ab eo intendente, cum pari passu currant eius intentio & causalitas, imò si ex eius intentione esset, hoc ipso ex eius causalitate esset, quia intentio causat per modum causae finalis. Nisi dicatur quod intentio Dei est sola simplex & inefficax voluntas, quae praecedit quidem in Deo respectu actus liberi creati ut liberi, sed non efficaciter causat, & operatur, etiam per modum intentionis, sed supponit ipsam determinationem creatae voluntatis. Ceterum hæc responsio falsa est, ut iam sæpè ostendimus, cum etiam intentio efficax esset debeat in ratione causae finalis, cuius gratia moveretur efficiens ad agendum: nam si in suo genere & linea, id est, in genere causae finalis efficax non est, non movebitur per se ab illo efficiens, & sic si operetur, erit per accidens, quia non per se connectitur cum illo sine intento, & sic per accidens exit operatio, si exit, non ex connexionione cum fine, & intentione eius. Non habet autem connexionem per se cum effectu, si inefficax est, quia illa est inefficax voluntas cum qua stat bene non consecutio effectus & frustratio eius: ergo non habet per se illationem, nec connexionem cum effectu: ergo si sequitur ex tali intentione, sequetur per accidens. Praeterquam quod in illa sententia erit quidem voluntas Dei, seu intentio inefficax respectu effectus, qui simul coëfficiendus est à voluntate creatae, & Deo: nam cum ab utroque pender, habere videtur Deus respectu illius inefficacem voluntatem, quia aliquando sequitur ille effectus, aliquando non, prout associata causa se determinaverit, cuius determinationem ad hoc praevidet Deus, ut iuxta illam possit, vel non possit efficaciter dirigi in effectum. Ceterum respectu ipsius causae creatae cooperantis, & determinationis eius, quam dicitur Deus praevidere, nec efficacem, nec inefficacem intentionem Deus habet, quia non causat, illam, sed supponit, & praevidet: si eam causaret, antecederet se haberet, & decretum haberet ad determinandam causam ante quod decretum non possit praevidere determinationem illius voluntatis, & sic scientia illa qua id cognosceret, non antecederet omne decretum, nec esset scientia media. Et illa voluntas qua

qua Deus causaret talem determinationem voluntatis, non esset praesupponens, aut expectans determinationem voluntatis ut cum illa causaret, quia hæc ipsa determinatio est id quod causandum est, non cum illa: ergo si eam Deus causat, non ex suppositione alterius causae, sed ex absoluta efficacia causat, & sic dabitur iam efficax decretum circa liberam determinationem ex natura rei. Si autem absolute Deus de se non causat illam determinationem, nec ex praesuppositione alterius causae: ergo illa determinatio evenit extra causalitatem Dei: ergo & extra intentionem. Et sic tenet semper consequens D. Thomae.

Quod si intentio Dei respectu talis determinationis nostrae voluntatis in eo ponatur quod Deus excitat, suadet, proponit, & vocat voluntatem, siue per externam praedicationem, siue per internam illustrationem: si hoc dicatur, valde inconuenienter dicitur, cum quia totum hunc modum motionis moralem, qui pertinet ad suasionem, & illustrationem non excedit vim legis & doctrinae, quam etiam fatebatur Pelagius, ut latè d. sp. 3. tractatum est: semper verò remanet voluntas insufficienter mota à talibus obiectis, & suasionibus, & debet indifferentiam illam circa res propositas determinare & vincere. Et de hac determinatione est punctus difficultatis, quomodo illam causat Deus & intendat ultra suasionem & omnem moralem motionem, quae non sufficit determinare infallibiliter liberam voluntatem. Tum etiam, quia omnes istae motiones suasionis, & moraliter inclinativae voluntatis, non sufficiunt ad intendendum quod voluntas se determinet, nisi precario, sicut potest etiam alter homo vel Angelus intendere ut inclinaret ad aliquid volendum, & hoc negotiatur blanditiis, suasionibus, minis, argumentis, &c. Quod totum est intendere determinationem meae voluntatis per media extrinseca allicientia, vel terrentia, & dependenter à voluntate, quae de se est superior omnibus istis mediis, nec ab aliquo plenè & sufficienter mouentur. Si ergo Deus sic solum intendit determinationem voluntatis, scilicet mediis creatis eam inclinare, & cum dependentia ab ipsa, valde imperfectè habet talem intentionem, scilicet ambiendo alliciendo, & precando à voluntate, sicut homo mouet hominem, non ut Deus creaturam. Quid imperfectius? Et mirum est quod Deus, qui omnibus istis mediis dat virtutem inclinandi voluntatem, dando illis perfectionem qua ipsam moveant, in seipso non habeat maiorem vim mouendi voluntatem liberè, cum sit author libertatis eius, nec possit uti erga voluntatem ut liberè se moueat actione aliqua diuina, sed allicientia creata? Et creaturæ omnes libertatem saluant in mouendo, solus eius Author si per seipsum moueat, destruit illam? Et iubemur credere hanc grandem de Deo estimationem, & celsitudinem.

Secundum inconueniens contra ista decreta indifferentia deducitur ex complicatione, & insuperabili difficultate qua premuntur aduersarij in declarando quomodo hoc decretum indifferens determinetur ad concurrendum cum voluntate pro consensu magis, quam pro dissentio ex illis duobus quae offerat ad utramque partem: quid item correspondeat in re ex parte creatae voluntatis terminans decretum illud quatenus indifferens, etique prout sic correspondens. Quod vltimum erit valde illos qui non distinguunt decreta Dei, nisi connotent diuersam mutationem realem in creaturis ad extra. Non inuenitur autem quae mutatio resulset in creatura voluntate, ex

oblatione duplicis concursus indifferentis: nusquam enim ponitur in re uterque concursus, sed vnus determinatè. Vnus autem non adequat totum quod amplectitur decretum indifferens, qui duplicem offert & respicit. Vnde cum hi Authores non inueniant quid connotet decretum illud in quantum indifferens quoad mutationem realem in creatura voluntate, quia ibi non ponit immutationem, nisi secundum determinatum concursum aliàs determinatam immutatio non esset, recurrunt ad immutationem valde extrinsecam, videlicet ad reuelationem aliquam, vel promissionem, aut pactum quod Deus facit de concurrendo sic cum creaturis, excepto si in aliquibus casibus voluerit ipse suspendere concursum suum. Quod totum praeced. art. Satis resuratum manet: Hæc enim sunt connotata alterius decreti de reuelando, aut promittendo, non illius de offerendo duplicem concursum.

Ceterum, quia nec omnes ex oppositis Authoribus admittunt requiri ad decreta diuina distinguenda diuersam connotationem secundum mutationem realem creaturam, ideo non multum vgemus hoc inconueniens. Sed insistimus in illo alio inconuenienti, quomodo resoluatur seu determinetur hæc indifferentia decreti diuini? Nam constat decretum illud indifferens de duplici concursu oblato ad utrumque extremum, v. g. ad amorem & odium, consensum, & dissentium, non posse concurrere in re, & de facto secundum determinatam, v. g. ad determinatum assensum vel dissentium in singulari. Quomodo ergo fit determinatum ad vnam partem, ita ut si denegaret Deus concursum ad illam partem, & daret pro alia, esset miraculum, aut violentia quaedam illata causae creatae? Nam communiter dicitur Deum indifferenter offerre concursum suum pro utraque parte voluntati, & determinatè concurrere ad illam partem ad quam se voluntas inclinauerit. Hoc autem sub hac specie verborum facile dicitur, praesertim apprehendendo Deum ut causam particularem, & partialem tantum cum voluntate nostra; & procedit imaginatio ad hoc, ut non amplius de Dei causalitate aestimet, & virtute, quam de duobus portantibus lapidem, quorum vnus expectat alterum, non illi illabitur, aut principium, & radix eius est, ut ipse suam partialem operationem eliciat. Et ita modus iste considerandi & philosophandi imaginationi speciosus est. Ceterum rationi valde iniustus, si transcendens imaginationem conetur apprehendere (id quod verissimum est) Deum nullo modo esse causam particularem tantum, nec ita cooperari creaturæ suae quin etiam illabatur illi, detque illi virtutem & motum, & se habeat tanquam radix, & principium illius operationis pro ea etiam parte qua egreditur à creatura multo magis quam ipsa anima sit principium, & radix potentiarum suarum, & operationum ab ea egredientium; quia est principium dandi illi animae & potentis esse, & virtutem, & motum ergo est etiam radix ipsius operati, ut egreditur à causa creata. Consideremus autem, quod si duo homines vellent portare lapidem; & vnus illorum haberet virtutem suam dependentem, & derivatam ab alio in fieri, & conseruari, multo magis quam ab anima sua, & quod talis non posset suam partialem operationem elicere, nisi alter intra ipsum illaberetur, & animae eius, atque potentis praerberet esse, & virtutem etiam ad suam partialem cooperationem eliciendam, & cum ipsa cooperatione eius etiam simul influeret in effectum pro-

pter dependentiam effectus à se quid iudicemus de tali homine portante simul lapidem cum altero, & quomodo diceretur expectare alterius cooperationem, cum potius deberet eam causare? Et tamen vix in hoc explicamus summam dependentiam quam habet quaelibet causa creata à Deo in operando etiam suam particularem aut partialem influxum.

9 Hac ergo consideratione stante quæ nullatenus negari potest, durissimum est ratione explicare, quod Deus offerat duplicem concursum voluntati ad consensum, vel dissentium, & quod ad dandum determinatè concursum pro vna parte, v.g. pro consensu, expectet quod voluntas se determinat, quæ determinatio (quidquid sit) debet voluntati provenire, & superaddi sine concursu Dei determinato, quia ad hoc requiritur vt concursus Dei determinetur. Non negamus quod Deus proponat voluntati & arbitrio eius eligendum id quod maluerit, sicut dicitur Ecclesiast. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilij sui. Adiecit mandata & praecepta, si volueris mandata servare, conservabunt te. Apposuit, tibi aquam, & ignem, ad quod volueris porrigere manum suam.* Sed hoc non ita intelligendum est, quasi Deo offerente obiecta quæ homo voluerit, & concursum ad appetendum illa, non maneat occultè vt prima causa, & radix atque principium omnium operationum subministrans esse & virtutem, & omnia ad eliciendam operationem etiam partialem necessaria, quia si reliquit hominem in manu consilij & arbitrij sui, hoc arbitrium, & hæc voluntas est radicata in anima, vt propria eius passio, & tam voluntas quam anima habent pro radice & principio Deum, non pro principio formali, quasi sit forma, sed agente, quia portat omnia verbo virtutis suæ. Et sic reliquit hominem in voluntate sua dependente ab anima sua, quæ est radix per modum formæ, & à Deo suo qui est radix per modum primi agentis, & ita non potest homo determinari, nisi per animam & per Deum, cum sit eius principium.

10 Reducitur ergo difficultas ad illas angustias quas expendimus *art. preced.* Quid est illud, si voluntas creata elegerit, & se determinaverit ad hanc partem, Deus determinabit talem concursum ad eandem partem? Quid est illud, si voluntas creata determinaverit? Estne aliqua determinatio in actu primo & antecedenter ad operationem superaddita ipsi indifferentiæ potentia, quo posito Deus determinet absolutè decretum suum ad illam partem in quam inclinat ille actus primus, an est aliqua determinatio per modum ipsiusmet operationis & actus secundi, quasi incipiente iam operatione partiali voluntatis Deus succurrat, & addat suum concursum determinatè pro illa parte? Vtrumque *art. precedenti* late reieciimus. Non est actus primus, quia nec est habitus superadditus, cum non semper operemur ex habitu, & ille quando datur, indifferens etiam est, sicut liberas. Non est actus, quia si est actus productus ab ipsa voluntate, de illo redibit difficultas, quomodo producitur à voluntate sine determinatione concursu, aut quis determinavit concursum. Si autem est actus receptus à voluntate, & per modum auxilij, non potest esse determinatio physica, quam isti Authores non recipiunt: Erit ergo sola, vocatio congrua, aut auxilium indifferens, & tunc non soluitur difficultas, sed magis ligatur, quia auxilium indifferens non potest determinare divinam concursum indifferenter oblatam ad vnam partem magis quam ad aliam, sicut neque voca-

tio congrua determinat ante ipsum consensum à quo desumi efficacitatis denominationem. Itaque voluntas determinans se in actu primo, sine actus primus ponatur habitus superadditus, sine actus aliquis productus ab ipsa voluntate, sine auxilium aut motio à Deo impressa, nihil dicitur quod sufficienter determinet ipsum decretum indifferens & concursum eius ad vnam partem efficaciter, cum hæc omnia quæ pertinent ad actum primum, antecedant cooperationem, & consensum voluntatis, ante quem semper potest resistere voluntas, & sic semper manet integra indifferencia decreta.

Si verò dicatur, quod illa indifferencia decreti soluitur, & Deus determinatum concursum præbet ipsi voluntati, si ipsa se determinaverit in actu secundo, ita quod iam sit operatio in actu secundo, cum resoluitur indifferencia decreti, est incidere in peiora inconuenientia. Nam actus ille secundus quo se determinat voluntas, est ille qui identificatur concursus diuinus, & sic idem est, dicere, si voluntas se determinaverit concurrat determinatè, ac dicere, si ego concurrat determinatè, concurrat, quæ est intolerabilis bartologia talem actum in Deo ponere. Et sequela patet, quia quando Deus offert indifferenter concursum, taliter quod determinandum est si voluntas se determinaverit, clarum est quod non determinabit Deus concursum quousque purificetur in re illa conditio, & consequenter voluntas creata habeat determinatam operationem in actu secundo, sed operatio in actu secundo non egreditur à voluntate nisi etiam egrediatur à Deo, & egredi à Deo est per concursum simultaneum: ergo operatio in actu secundo respectu voluntatis identificatur cum concursu diuino, vt *preced. etiam art.* ponderatum est, & quomodo hic non possumus confugere ad diuersas prioritates naturæ, ita quod sub vna intelligatur creatura se determinare, & sub alia Deus concurrere, *ibi* ostendimus. Et vltimè vrgeri potest, quia illud instans seu prioritas naturæ non est aliud quam prioritas dependentiæ, & respectus, non exercitij, seu existentia: consideramus enim dependentiam creatæ operationis à sua causa proxima creata, nondum intellecta dependentia à Deo, vel è contrà, non tamen exercetur ista dependentia, nec datur in re sine dependentia à Deo: Ergo si Deus decernit determinare concursum suum, si se determinaverit voluntas pro aliquo instanti naturæ, non autem pro instanti existentia: ergo antequam existat in re determinatio voluntatis creatæ, Deus determinat concursum suum: ergo in re, & quantum ad existentiam soluitur indifferencia decreti diuini, & redditur absolutum, & determinatum efficaciter, ante quam existat in re determinatio voluntatis; & consequenter etiam ab æterno potest esse determinatum, & absolutum sine læsione libertatis, quia si ante instans existentia determinationis voluntatis datur decretum absolutum, & efficax concurrendi cum illa, & non lædit eius libertatem, cum in suo instanti durationis concurrat, erit etiam multis antè instantibus esset determinatum, decretum ad concurrendum: nam hoc ipso quo determinatum est ante existentiam determinationis meæ, est determinatum antecedenter, & non potest non rapere secum voluntatem, quia frustrari non potest decretum efficax efficaciam antecedenti, vel argumenta quæ sunt contra efficaciam antecedenter determinantem carent vi. Quare vel indifferencia decreti, & concursus peruenit vsque ad instans intrinsecum

trinsecum, in quo existit actus, & operatio voluntatis creatæ, vel ante illud instans soluitur, & redditur determinatum efficaciter pro altera parte, v.g. pro consensu. Si primum, currit argumentum factum, quod existit operatio determinata voluntatis existente adhuc influxu Dei indifferenti, quod est idem ac nondum concurrente, quia non potest influere in re in actum determinatum stante indifferencia, sed soluta, & ex alia parte iam existit determinatio voluntatis in actu secundo, quæ identificat sibi concursum determinatum Dei, quæ est manifesta complicatio. Si secundum, datur decretum efficax antecedens nostrum consensum, quia antequam existat, & egrediatur à sua causa consensu, decretum efficax est: ergo rapit secum voluntatem, & currunt omnia quæ ipsi Authores oppositi obijciunt contra prædeterminationem antecedenter efficacem.

Quod etiam ex hac positione sequatur destructio scientiæ mediæ, *praeced. a.* satis ponderauimus.

12 Tertium inconuenientem decretorum indifferenciam est, quia sequitur ex illis Deum respectu cooperationis liberæ, & consensus, qui à nostra voluntate procedit, & cui simul cooperatur, non habere tantum dominium, & tam plenam causalitatem, & virtutem, sicut respectu aliarum actionum, & effectuum, quæ vel procedunt à solo Deo, vel ab aliis causis non liberis. Consequens est omnino absurdum, & non amittendum, ergo & antecedens. Minor manifesta est, quia in quolibet rem creatâ, hoc ipso quod ens creatum est, habet Deus summum ius, & ipsa res creata summam dependentiam à Deo, & de ipsa, & in ipsa facit quidquid voluerit, & quidquid in illa creatum est, ab ipso Deo participetur, & originetur; sed cooperatio, & consensus liber, etiam in ratione liberi, & prout egrediuntur à voluntate creata, sunt aliquid creatum, quia ratio necessarii, vel liberi in causis creatis non sunt aliquid fictum, & in re nihil; cum præsertim libertas fundetur in potestate perfectiori, & ampliori creaturæ spiritualis, cui soli conuenit agere liberè, supponendo tamen ex parte intellectus considerationem indifferenciam, sicut omnes actus appetitus, & voluntatis cognitionem supponunt; vt dirigentem se; ergo absurdissimum est minorem causalitatem, aut dominium ponere in Deo respectu istarum operationum liberarum, quam respectu aliarum causarum. Aut si ratio liberi in his cooperationibus cõsetur esse aliquid rationis, & propterea non reducitur ad primam causam, vt Vasquez sentit *suprà cit. disput. 99. cap. 7.* tamen saltem ipsa entitas cooperationis huius, quæ subest illi respectu rationis, etiã dū subest, non poterit non reduci ad causam primam? cum entitas creata sit, ac per consequens ad ipsam entitatem actus, quæ est à voluntate creata, dabitur in Deo causalitas antecedens, & efficax, sicut ad alias entitates creatas, cum tamen etiam multæ ex illis habeant adiunctam aliquam negationem, aut priuationem, vel aliquod aliud ens rationis, vt tempus, seu motus habent respectu ad partes præteritas, & futuras transeuntes, qui aliquid rationis est. Si autem Deus efficaci decreto, & antecedenti causat entitatem cooperationis liberæ, hoc sufficit nobis: nam posita illa entitate, ille respectus qui dicitur rationis, statim consequetur infallibiliter.

13 Restat probare maiore huius syllogismi, in qua est difficultas. Et facile probatur, quia in aliis causis non liberis etiam inuenitur cooperatio cum concursu Dei, & Deus ita dominatur illis, & illæ ita dependent à Deo, quod Deus non expectat determinationem earum, sed causat illam, & efficaciam

antecedentem habet in talium causarum cooperationem, vt non negant oppositi Authores. Respectu autem causarum liberarum, non est Deus radix, & principium illius cooperationis, quasi antecedenter mouens causas illas, vt cooperentur sibi, sed offert concursum ad vtramque partem, prout elegerit & determinaverit voluntas: ergo respectu huius, quod est voluntatem determinare vnam partem ex illis ad quas Deus offert concursum, non habet Deus dominium, & ius causarum in voluntatem creatam, sed voluntas creata est extra ius Dei, & in hoc minus dominij habet in voluntatem creatam, quam in reliquis causis non liberis. Patet hæc conseq. Ille habet dominium expeditum, & perfectum in aliquam rem, qui potest re illa vi fructu voluerit, & quando voluerit, & ille habet summum dominium quod summa independentia à quocumque alio potest vti re sua, & sub eius dominio posita: sed Deus non potest vti voluntate creata ad hoc vt liberè se moueat, & iuxta proprium modum suum ex vi sola indifferenciam concursus oblati, quia indifferens concursus quando non determinat indifferenciam suam, nihil operatur, nec expedit se habet sub illo statu indifferenciam: & à voluntate Dei non deriuatur huius indifferenciam resolutio, sed expectatur à voluntate creata: ergo ex vi voluntatis diuina à qua deriuatur omne quod est in creatura, non habetur sufficiens & plenum dominium ad vtendum creata voluntate vt libera, sicut ipsi placuerit, sed quando voluntas creata voluerit, atque adeo non est summè independens illud dominium in vtendo re sua, cum tamen, vt ex Aug. diximus *lib. de corrept. & gratia. c. 14.* magis habet Deus in manu sua voluntates hominum: quam ipsi suas. Quomodo autem magis habet, si id quod ipsa voluntas creata facit, scilicet se determinare, & determinare concursum indifferenter Dei, Deus non potest facere, sed à voluntate nostra expectare? Ergo in resoluenda indifferencia concursus, non est Deus expediti dominij, & iuris, sed dependentes à determinatione humana. & sic quoad resoluendam indifferenciam diuini concursus, & consequenter quoad operandum de facto, (quod sine determinatione concursus fieri non potest) magis habet homo in manu sua voluntatem suam, quam Deus, quæ est contradictoria B. Aug.

Non latuit oppositos Authores ratio hæc, & idè præcipuè in illam conspirasse videntur: nolunt enim concedere quod efficacia ista sit ex domino quod diuina maiestas habet in voluntates hominum, sicut & in cætera omnia quæ sub cælo sunt. Vnde videntur dominium Dei, & plenitudinem eius, quo omnia quæcumque vult facit, sic didinidere, quod non sic habet dominium sua diuina maiestas in nostrum liberum arbitrium, vt liberè velit, quam in alias res non liberis, vt operentur. Quod certè mirabile est, cum dominium Dei æqualiter, & eodem fundamento fundetur in ordine ad creaturas liberis, quam ad naturales, quia scilicet tam istarum, quam illarum creator est, & summo iure, & independenti omnino vtitur in omnes, non lædendo cuiusque proprium modum, sed seruando & deriuando ex se. In hoc autem nihil nos imponimus, sed exhibemus ea quæ referuntur *cap. 38. Congregatione quæ fuit prima coram Paulo P.* & iam *suprà dist. 3.* tacta sunt. Vbi cum ageretur de quodam scripto felicis recordationis Clementis VII. per quindecim capita distributo, P. Vastida dixit se prædictum scriptum communcasse cum omnibus Patribus ex Societate per diuersas prouincias dispersis, cum Hispanis, Italis, Gallis,

Gallis, &c. & ex omnium sententia hæc quæ sequantur dicere atque proponere, quæ & his duabus conclusionibus continentur.

15 Prima se admittere omnia quæ in prædicto scripto continentur esse de mente S. August. id est esse doctrinam conformem doctrinæ S. Aug. siue form alibus, siue æquivalentibus verbis, excepto vno tantum quinto capitulo, & exceptis quæ in eo dicuntur. Quintum autem capitulum quod exceperat, tale est: *Hæc gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, & a dominio quod sua diuina maiestas habet in voluntates hominum, sicut & in cætera omnia quæ sub celo sunt, secundum S. Aug.* Circa quod caput dicebat, hanc non esse sententiam S. Aug. nec id ex inductis testimoniis probari. Primo, quia inducta testimonia non dicunt gratiam esse efficacem ex Dei omnipotentia, vel ex dominio quod habet in liberum arbitrium. Secundo, quia illud verbum, *sicut & in cætera quæ sub celo sunt*, admitti non poterat; denotat enim Deum ita habere dominium in voluntates hominum, sicut & in cætera, quæ sub celo sunt; & ex consequenti sicut respectu aliorum ita habet dominium ut omnia illa veritat quocumque voluerit sine libertate eorum, ita habeat dominium in hominum voluntates, ut eas veritat quocumque ipse voluerit absque libertate earum, quod dici non potest. Et addebat quod non est dubium quin ex hac efficacia proueniente ab omnipotentia Dei contradicatur Concilio Trident. *sess. 6. can. 4.* quia talis omnipotentia & dominium moueret hominem, sicut & cætera omnia inanimata, & sic liberum arbitrium esset inanime quoddam, quæ fuit doctrina Caluini. Dicebat quoque non posse esse sententiam S. Aug. istam, quia S. Aug. expressè *q. 2. ad Simplicianum* constituit efficaciam gratiæ in suasionibus, & inuocatione, qua Deus ita vocat: nouit congruere ut homo sequatur: non ergo ex dominio Dei venit illa efficacia.

16 Cæterum iam supra admonuimus *disp. 3. tractantes hunc eundem locum*, quàm in felici sermulo hæreatur in illo termino *sicut*, quasi velimus significare, quod sicut res inanimatas Deus ex suo dominio verit, & inmutat sicut vult, sine earum libertate, ita voluntatem nostram sine libertate eius verit sua omnipotentia sicut voluerit quin potius oppositum significamus, quod, sicut dominium Dei est super res inanimatas, & modum earum, ut necessario, & sine libertate operentur, ita super res rationales & modum earum dominium habet, ut liberet, & non cum necessitate moueantur. Sane comparatio ista, & verbum, *sicut*, non est nostrum, sed Scripturæ *Proverb. 21. Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Dei, quocumque voluerit, verit illud.* Ergo sicut habet Deus dominium in diuisionibus aquarum, ita in vertendo & mutando cor Regis; nec tamen aliquis sana mente dicere potest, quod in prædictis Scripturæ verbis *sicut* in hoc parificet cor Regis diuisionibus aquarum, ut sicut istæ sine vlla libertate diuino obtemperant dominio, ita & illud, sed in hoc potius parificat, quod sicut aquæ non resistunt diuisioni, quæ manu hominani fit, ita etiam cor Regis manente potestate, & libertate sua antecedenti ad resistendum, de facto non resistit Deo mouenti quocumque voluerit. Non ergo negari potest Deum ex supremo suæ maiestatis dominio cor diuertere sine læsione libertatis eorum, & quo ad hoc, quod est ex sua efficacia inmutare sine eorum resistentia & læsione, & causare liberum in quantum liberum, parificari debet creata voluntas cæteris creaturis.

Iam verò quomodo in eadem Congregatione responsum fuerit pro defensione illius capitali quod ex sententia S. Aug. posuerat Clemens VIII. & Vastida contradicebat, sic in eadem Congregatione refertur: *Veniamus ad illud quod principaliter Pater proposuit negando capitulum quintum continere doctrinam S. Aug. cum ait gratiam non habere efficaciam ex omnipotentia Dei, & ex dominio, quod omnipotens habet in voluntates hominum, sicut & in cætera quæ sub celo sunt. Quod autem ista sit doctrina S. Aug. constat ex formalibus verbis, sicut enim primum testimonium inductum habet; Bonas hominum voluntates ita esse in Dei potestate, ut eas quod voluerit faciat inclinari. Ecce ad omnipotentiam Dei reducit in terminis efficaciam gratiæ conuertentis hominum voluntates. Et in secundo testimonio ita dicitur, Deum occultissima & potentissima medicina sua potestate perducere hominis voluntatem quæ vult: ergo apertis verbis dicit ad omnipotentiam Dei pertinere illam efficaciam. Et in testimonio tertio loco inducto ita dicitur: sic enim velle & nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut diuinam voluntatem non impediatur, nec superet potestatem. Et tandem in alio testimonio ita habet: nisi rectissime crederemus & peruersas, & fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse conuertere. Igitur manifestum est esse formalem & expressam S. Aug. sententiam, quod gratia habet suam efficaciam ad conuertendum hominum corda ex Dei omnipotentia, cum ad Dei omnipotentiam semper recurrat Augustinus cum de efficaci gratiæ Dei loquitur. Sed Patres Reuocandi idem negant Deum sua omnipotentia efficaciter mouere liberum arbitrium, & habere dominium super illud, quia constitutum liberum hominis arbitrium exemptum à dominio Dei, ita quod Deus possit illud rogare, & suadere, non autem possit illud inmutare, inflectere, & transferre, istis enim terminis utitur S. Aug. quocumque ipse voluerit. Præterea de illa efficacissima gratiæ (de qua præced. cap.) dictum fuerat, quod ut Paulus tam efficacissima vocatione conuertetur, gratia Dei erat sola (lib. de gratia & libero arbitrio c. 5.) Ecce efficaciam habet vocatione ex sola gratiæ, ex Deo ipso, & non illam emendicat à libero arbitrio, nec est efficax dependenter ab illo, ut Patres volunt: idem enim negant efficaciam sumere ex Dei omnipotentia, & eius dominio quod habet supra liberum arbitrium hominis.*

Et infra. *Quod præterea dixit Pater, affirmans doctrinam huius capituli esse contra Concil. Trident. sessione 6. can. 4. & quod constituit hominum voluntates moueri ut inanime quoddam, grauius est multo. Absit enim ut ex doctrina, non dico S. Augustini, sed ex doctrina Pontificis summi tradita in isto capite, & ordinata, contradicatur Concilio Trident. Absit quod ex illa sequatur hominem moueri ut inanime quoddam. Sed vnum quod Pater fatetur iam mihi sufficit, quod videlicet talis prædeterminatio aperte contineatur in doctrina huius capituli tradita tanquam S. Aug. per Pontificem summum.*

Sic ibi Magister Fr. Thomas de Lemos respondit, defenditque dictam Pontificis doctrinam in illo scripto à se tradito, non quod ibi canonem aut definitionem Pontifex exprimeret, sed quod tanquam Aug. doctrinam ex pluribus eius locis colligeret, & in eo efficaciam diuinam ex dominio & omnipotentia suæ maiestatis super nostras voluntates, sicut & super cæteras creaturas prouenire assereret. Et sic istud est vnum ex præcipuis fundamentis euertens decreta indifferentiæ, & expectantiæ à consensu voluntatis nostræ efficaciam suam.

Quod autem Vastida instabat non negare se dominium

minium Dei super voluntatem nostram (quomodo enim auderet negare); sed quod non habet tale dominium sicut in cætera omnia, taliter quod homines non possent efficaciam Dei resistere; ut Thomista dicunt, quod etiam Caluinus dicebat, & eisdem terminis utebatur, & eodem argumento ducto ex dominio Dei, quod habet ad inflectendam & transmutandam voluntatem quocumque vellet, vnde sequebatur tolli eius libertatem; quodque etiam S. Aug. in loco cit. ad Simplicianum, solum ponebat efficaciam istam Dei in congruentia vocationis, quemadmodum cuiuslibet videt congruere, sic vocans, & per aliquas suasionem agens. Ad hæc responsum fuit; quod Thomista dicunt liberum arbitrium non posse resistere efficaciam Dei consequenter, seu in sensu composito, non antecedenter, seu in sensu diuiso. De qua distinctione egimus supra *disp. 3. & tomo præced. disp. 20. art. 5. & sequentibus, & infra* adhuc agemus. Ad Caluini errorem, dicitur quod Caluinus non errauit præcisè ponendo efficaciam gratiæ antecedenter; sed inde inferens tollere libertatem, & esse necessitatem antecedentem, cum sit solum necessitas consequentiæ & secundum quid; sicut Pelagius non errauit ponendo liberum hominis arbitrium, quod est de fide, sed inde inferendo non indigere gratiæ. Non ergo errauit Caluinus admittendo efficaciam Dei deriuati ex omnipotentia, & dominio eius in nostram voluntatem, sicut & in reliqua omnia, & probando hoc ex testimoniis Scripturæ, quibus S. Aug. id probauit, sed errauit Caluinus in hoc quod ex tali principio certo intulit erroneè quod illa efficacia orta ex dominio Dei sollebat libertatem, putans quod illa efficacia, & illud dominium erat necessitans voluntatem, nec posset causare ipsum modum libertatis, sed tollere, si determinatum actum causabat; & sic non solum dicebat liberum arbitrium non posse resistere efficaciam Dei potentia antecedenti, & in sensu composito, sed etiam potentia antecedenti, & in sensu diuiso, quia existimabat purè agi voluntatem à Deo, sicut equum à fessore motione physica tantum, & non excitatiua.

18 Ad locum Aug. dicitur quod ibi loquebatur de vocatione congrua congruitate causalitatis & efficaciam, id est quam causat, & facit ipsa gratia; non de congruitate solum contemperationis, & indifferentiæ, cum expectatione determinationis à voluntate creata; quin potius *ibidem* vocabat congruam illam vocationem effectivam bonæ voluntatis. Et sic summus Pontifex Clemens VIII. rectè collegit ex isto loco S. Aug. gratiæ efficaciam reduci in omnipotentiam Dei secundum sensum S. Aug. De quo loco, & aliis duobus aut tribus, quibus Aug. viderit ad efficaciam illam requirere suasionem & motionem moralem, egimus supra, & quæ declarauimus *disp. 3. cit.*

19 Constat ergo ex dictis diminui valde diuinum dominium, quod in se absolutissimum & independentissimum est à quocumque alio extra se; quia omnia extra se summo iure sibi subdonant, si in liberæ voluntatis determinatione non potest sua omnipotentia & dominium causare per modum primæ causæ id, quod causa creata, siquidem illa determinatio aliquid est in rerum natura, & fit à causa creata, scilicet à libertate nostra. Inconueniens autem est quod aliquid ita sit sub dominio causæ creatæ, quod possit determinationem incipere à se quando voluerit, non habendo nisi indifferentem & indeterminatem concursum à Deo, Deus autem sua omnipotentia, & absolutissimo dominio in creaturam non possit facere ut incipiat illa

determinatio sine læsione libertatis, quod tamen facit virtus creata. Vnde fit argumentum: Dominium diuinum ita est summum & perfectum, quod quidquid potest creata virtus, & dominium, potest & Deus, & multo amplius, sed virtus creata potest incipere determinationem suam oblato indifferenti concursu Dei, & hoc sine læsione suæ libertatis; ergo idem poterit Deus sine læsione eiusdem libertatis cum sit causa, & radix illius. Et non dico quod poterit se solo, & excludendo liberam voluntatem: id enim est impossibile, quod Deus se solo operetur, & dicatur voluntas vitaliter vellet sed dicimus quod Deus incipiat, & moueat, & voluntas sequatur, & cooperetur, sicut oppositi Auctores dicunt voluntatem incipere determinationem, & Deum sequi simul cooperando. Cur non poterit opposito modo fieri? Aut quæ est in hoc implicatio?

Denique potest ex his aliud inconueniens deduci pro his decretis indifferentibus, quia sunt omnino impossibilia causæ vniuersali operanti omnia, sed solum sunt propria causarum particularium, quarum vna expectat aut supponit aliam; & consequenter potest indifferenter, & indeterminate offerre ministerium suum, aut concursum, ut alia vratur illo; & determinet de illo. Cæterum causa illa, quæ operatur omnia, nihil supponit; aut expectat de aliis causis, siquidem facit omnia. Ergo repugnat intelligere, quod illa causa offerat concursum indifferenter, & relinquat alteri causæ extra se ut vratur illo, sicut voluerit determinando de illo concursu accipere quam partem voluerit. Patet consequenter quia ille ipse vsus, quo illa causa determinat illam partem, debet etiam causari, & deriuari à Deo, siquidem causat omnia: ergo & hoc. Non potest autem causari à Deo per alium concursum indifferenter, ut illum determinet voluntas, quia de hoc iterum idem inquireretur, quomodo determinetur à voluntate, & sic in infinitum; ergo oportet ad aliquem deuenire, qui ex se indifferens non sit, sed determinatus, non autem ex creato consensu determinetur, & tamen libertatem non tollat. Ergo si causatur ille vsus, & cooperatio causæ liberæ à Deo, & habet ipsum Deum pro principio & radice, causatur per concursum determinatum ex se, & ex natura sua, non determinandum ex ipso consensu; si enim expectat ut determinetur à causa creata, & ex suppositione consensus, & cooperationis eius determinatur: ergo non causat, neque fundat istam cooperationem, & consensum, quia non potest causare illum quousque sit resoluta & determinata indifferentia illius decreti, & concursus diuini; determinatur autem per te ex suppositione consensus, & cooperationis creatæ: ergo non causat talem determinationem consensus, si dicimus quod ut causet, supponit illam; vel fatetur quod aliquid oritur à causa creata, scilicet illa determinatio, & cooperatio, quæ non oritur à Deo, nec radicem & principium habet in illo, & tamen aliquid creatum est: ergo aliquid creatum, pro ut creatum, non est à Deo.

20 Dicitur: Causatur à Deo ille influxus, & cooperatio causæ creatæ per concursum Dei simultaneum à quo pender, & hoc sufficit ut sit à primâ causa, non autem requiritur quod antecedenter sit determinatus influxus Dei, ut sit causa entitatis illius influxus, & cooperationis causæ creatæ. Et hoc ipso quod uterque influxus est simultaneus, determinatur vnus ex alio in sua linea, & genere. Et deinde licet ipsa cooperatio causæ liberæ creatæ in sua entitate dependeat à Deo utpote res creata, tamen non sub omni respectu, & consideratione, vnde

causa creata non est à Deo; sub diuersa enim habitudine est à causa vniuersali, & à causa particulari, à causa creata, & increata, & quatenus est ab vna, non est ab alia.

Sed contrà: Nam concursus simultaneus, & cooperatio Dei cum causâ operatione non potest esse causa à qua dependeat ille alter influxus & cooperatio causâ creatâ, sed à qua pendeat effectus, qui est ab vtraque causâ, nam influxus Dei est simul cum influxu illo causâ creatâ, immò & identificatur cum eo: ergo non est prior illo, nec dependet à tali in fluxu in effectum ille influxus simultaneus causâ creatâ: ergo neque est causa illius: nam omnis causa est prior effectui, & ab illa dependet effectus: repugnat ergo quòd cooperatio & determinatio causâ creatâ causetur à Deo per concursum simultaneum, sed si causetur, est per aliquid antecedens; si autem antecedens: ergo non determinatur ab ipsâ cooperatione & consensu causâ creatâ, quia ipsâ determinatio & consensus est posterior, vt pote effectus eius: ergo ante ipsam debet esse soluta indifferentia & indeterminatio decreti, & influxus diuini, quia non potest causare nisi subiecta sit indifferentia, & causetur antecedenter, quia aliâs causa non esset, si solum simul esset: ergo est determinata antecedenter. Nec possunt ad inuicem determinari in diuerso genere causâ, quia quòd est creatum vt creatum, nullum genus causâ exercet respectu Creatoris, etiam materialis, quia etiam materia à Deo est, sed solum habet rationem causati, & effectus: ergo non determinat ipsam indifferentiam diuini concursus in alio genere causâ, cum in omni ratione sit participata, & derivata à Deo, non causans aliquid circa ipsum, vt Deus causet.

22 Ad id verò, quod dicitur sub alia habitudine esse effectum causâ creatâ, & increata, fatemur: in hoc enim difficultas non est: nam etiâ effectus necessarij & naturales & determinatio causarum naturalium sub alio respectu sunt à Deo, & à suis causis particularibus, & sub eo respectu quo sunt à causis creatis, non sunt à Deo, & tamen Deus efficaciter effectus absoluta determinat illas: ergo eodem modo poterit se habere respectu causâ liberâ. Nec nos intendimus quòd sub ea habitudine & respectu, qui se habet ad causam particularem se habeat ad diuinam, sed diuerso; tamen dicimus quòd respectus isti se habent subordinatè & vnus ex alio oritur, & in eo radicatur, ab eoque causetur: nam respectus ad causam primam est prior, vt pote radix, & causa creaturâ, & sub eo est respectus ad causam particularem & creatam, & prout est ab ista aliquid creatum, est hoc ipsum quòd est esse à causa creata, & causam creatam determinari ad influxum in istum effectum debet esse à causa prima (licet sub alio respectu) vt pote cum habeat illam pro radice, & principio, multo magis quàm operatio habet pro radice formam à qua est, quia forma intrinseca ipsi operanti, à qua egreditur actio, non est aliud quàm participatio quadam formâ increatâ, à qua excolpitur omnis forma. Itaque diuersos esse respectus, & formalitates in effectui ad causam particularem creatam, & ad increatam vniuersalem fatemur, & sub vno respectu non explicari alium etiam dicimus, sed tamen vnum respectum esse priorem alio, & derivari ex alio etiam negari non potest, cum respectus ad causam creatam sit ad causam participatam, & subordinatam primâ, & consequenter ex participatione illius descendere, & causari

debet. Et sic ille respectus ad causam primam debet se habere non vt ad causam simul solum cooperantem, sed causantem determinationem causâ inferioris, & consequenter vt antecedenter, & prius se habentem ad causam secundam.

23 Ex quibus colligendam est vnum valde notabile, quòd in Deo non potest assignari respectu causâ creatâ concursus, seu influxus purè concomitans, & simultaneus, sed debet semper habere rationem aliquam præmij respectu ipsius causâ, quia pertinet ad influentiam causâ primâ, quia vniuersalissima est, ita concurrere ad effectum causâ creatâ simul cum ipsâ, quòd etiam causet, & principietur in ipsâ causâ suam determinationem, & cooperationem, quia etiam hoc pertinet ad aliquem effectum creatum, qui in Deum reducibilis est, & ab ipso originabilis. Et in summa, sicut non potest Deus concurrere cum causa creata, ita simul & concomitanter, quòd præscindat à subordinatiõne, sed necessitati debet eam respicere vt subordinatam sibi, & participatam à se in ratione causâ, ita influentia Dei cum causa creata non potest ita esse simultanea quòd præscindat à præuia, quia etiam dum cooperatur illi, non debet supponere causâ alterius cooperationem, sed causare & facere, quia facit vt faciamus, etiam quando cooperatur nobiscum. Vnde dicit Aug. *de gratia v. libero arbitrio c. 17.* Quòd ille qui præparat voluntatem cooperando perficit, quòd operando incipit. Ergo cooperatio nostra non est purè simultanea respectu cooperationis diuinâ, sed ab illa causetur & derivatur. Patet consequentia, quia Deus cooperando perficit voluntatem, vt inquit August. ergo cooperatio eius non ita purè influit in effectum simul cum nostra cooperatione, quòd non etiam influat in voluntatem, quia cooperando perficit, id quòd inciperet; inciperet autem in voluntate operando, vt voluntas consentiret; ergo Dei concursus ipsam voluntatem perficit vt cooperetur, & sic est radix & causa ipsius cooperationis. De quo etiam dixerat S. August. *ibidem cap. 16.* Quòd ille facit vt faciamus præbendo efficacissimas vires voluntati. Cum dicit facit vt faciamus, est idem quòd facit vt cooperemur: nos enim non aliter facimus nisi cooperando ipsi Deo, soli enim non facimus, ergo facit vt faciamus: ergo facit vt cooperemur, ergo est causa nostrâ cooperationis, & antecedit ipsam, non expectat; hoc autem facit præbendo efficacissimas vires voluntati: ergo vires in quantum efficaces præbentur à Deo: ergo efficacia non expectatur, sed præbetur, & causetur à Deo: non ergo indifferenti vtitur decreto, sed determinato & efficaci, quia efficaciam præbet & facit vt faciamus determinatè. Et D. Th. secutus doctrinam præfatam Aug. 1. 2. q. 111. a. 2. docet auxiliu quo Deus nos mouet ad bene volendum, & bene agendum diuidi in operans & cooperans; sed diuinum auxiliu nos mouens non est purè concomitans, & influens in effectum, sed antecedens & prius se habens nostro concursu, quia mouet nos ad volendum & agendum, nos autem agimus & volumus cooperando Deo, & simul cum ipso influendo, quia soli, & sine Deo nihil facimus aut volumus: ergo etiam cooperans auxiliu præuenit nos, & mouet ad cooperandum Deo, & sic ipsa nostra cooperatio ex Deo causetur. Non ergo expectat Deus ipsam cooperationem, vt voluntas, scilicet se determinet, & tunc determinatè etiam Deus influat, sed prius Deus mouet, quàm nos cooperemur, & determinemus nos: ergo si hoc facit prius, & non expectat

quando

quando nostram determinationem, quando id facit iam determinatus influxus est, & determinatum decretum: ergo antecedenter ad determinationem nostram determinatum est, & sic non habet indifferentem concursum, & decretum, sed ex se determinatum, & efficaciter determinationem voluntatis, nec tollit libertatem.

ARTICVLVS IV.

Efficacia decretorum, autoritate stabilitur.

Vidimus inconuenientia ponendi decreta indifferentia, & in sui determinatione, & efficacia operandi dependentia à libertate creata. Nunc videamus quomodo ipsa decreta ex se, & independenter à quocumque libertatis nostrâ consensu efficacia sint, nec possint ex suppositione alicuius causâ efficaciam sortiri, cum omne illud à quo dependere illa efficacia potest, non supponatur, sed causetur à voluntate Dei; quòd si causetur, non ab ipso consensu indifferenti decretorum determinatur, cum causari non possit consensus, nisi à decreto determinato, non indifferenti. Hoc ergo nunc probandum nobis est, & firmandum tum autoritate, tum ratione. Autoritas deducetur imprimis ex Authoribus qui hanc sententiam sequuntur, non solum in Schola D. Thom. sed extra eam. Deinde ex autoritate Patrum, præsertim Augustini. idem stabilitur.

D. Thomæ mens.

Primò ergo dari in Deo decreta ex natura sua efficacia & determinata, non ex consensu subsecuto efficacia denominationem sumentia, est sententia, & mens indubitata D. Thom. Cognoscitur autem hæc eius mens ex aliquibus principiis eius manifestissimis. Etenim apud D. Thom. certum principium est, quòd tota contingentia, & libertas in operando voluntatis creatâ non reducitur in ipsam causam proximam tantum, sed in ipsam causam primam tanquam in radicem, & principium vnde oritur ille modus contingentia, & libertatis in actu. Cum quo principio non stat quòd decretum & voluntas diuina non habeat ex sua propria vi, & natura efficaciam, sed expectet illam à consensu futuro creato, quia habet in se vim causandi libertatem & contingentiam actus multo magis quàm ipsa causa proxima creata: ergo sicut voluntas quæ causet suum actum liberum, non accipit efficaciam ab actu, sed ei communicat totum esse & libertatem quam habet, ita similiter causa prima, quia eiusdem libertatis, & contingentia causa est: Nec potest consensus iste denominare efficaciam voluntatem diuinam, nisi in re liber sit & contingens. Si ergo voluntas diuina est causa libertatis, & contingentia in illo actu: ergo causet illam, non expectat illam, causare autem non potest, nisi determinatione decreti, & concursu posita: ergo ex se habet illam, si non emendicat ab alio. Et præsertim, quia ideo nunc oppositi Authores decretum diuinum non esse ex natura sua efficaciam, quia tollerent contingentiam & libertatem voluntatis creatâ; si ergo causet illam, non minus, sed multo melius quàm ipsa voluntas creata, quæ est causa proxima, eius efficacia non nocet libertati, siquidem causet illam, nec expectare potest determinationem liberam vo-

luntatis: vt dicatur ipsa diuina voluntas determinatè & efficaciter agere, quia illa voluntatis nostrâ determinatio causari debet à voluntate diuina; & sic ex ipsa habere debet determinationem & efficaciam, non hæc ab illa supponere; si autem non supponit ab illa: ergo ex se habet.

luntatis: vt dicatur ipsa diuina voluntas determinatè & efficaciter agere, quia illa voluntatis nostrâ determinatio causari debet à voluntate diuina; & sic ex ipsa habere debet determinationem & efficaciam, non hæc ab illa supponere; si autem non supponit ab illa: ergo ex se habet.

Hoc principium est manifestissimum in Diuo Thoma; nec Vasquez illud negat, sed planè sic sentire D. Thomam docet *hac 1. p. disp. 99. cap. 7.* videlicet quòd libertas & contingentia actus liberi reducatur in causam primam: id enim aperte docet S. Thom. *hic quest. 19. artic. 8.* vbi in fine corp. inquit; *Non igitur propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter, quia cause proxima sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit.* Et quòd hoc reducat ad efficaciam diuinâ voluntatis, statim ponderabimus. Clariùs idem docet *infra quest. 22. artic. 4.* vbi reducit contingentiam rerum in Deum, qui effectibus contingentibus præparauit causas contingentem, & necessariis necessarias. Et addit *solum ad 3. Considerandum est quòd necessarium & contingens propriè consequuntur ens in quantum huiusmodi. Vnde modus contingentia, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est vniuersalis promisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium promisorum.* Ecce quomodo D. Thom. ipsum modum contingentia non solum sumit per respectum ad Deum, sed ad eius immediatam provisionem pertinere docet. Hoc idem latè docet S. Doctor *super 1. Petr. lect. 14.* vbi ostendit quomodo ex Dei scientia infallibili, & voluntate efficaci non tollitur contingentia in rebus. Et postquam id ostendit de scientia, quia videt omnia in seipsis vt presentia in æternitate, non autem in suis causis, subdit de voluntate diuina quòd *Voluntas diuina est intelligenda vt extra ordinem entium existens, velut causa quadam profundius totum ens, & omnes eius differentias.* Quam pulchra consideratio ad habendum diuinam magnitudinem vbique presentem! Sunt autem differentia entis possibile, & necessarium, & ideo ex ipsa voluntate diuina originantur necessitas, & contingentia in rebus, & distinctio vtriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim quos voluit esse contingentes, ordinauit causas contingenter agentes, id est potentes descere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur contingentes, quoniam omnes dependant à voluntate diuina, vt à prima causa, quæ transcendit ordinem necessitatis & contingentia. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentia, & ideo oportet quòd vel ipsa causa possit descere, vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Denique hoc ipsum pulcherrimè docet S. Thom. 6. met. lect. 3. in fine, his verbis: *Ens in quantum ens habet causam ipsum Deum, vnde sicut diuina providentia subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter qua sunt necessarium & contingens. Ad diuinam igitur providentiam pertinet non solum quòd faciat hoc ens, sed etiam quòd det ei contingentiam, vel necessitatem.* Et *infra.* Sic ergo patet, quòd cum de diuina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est prouisum à Deo vt sit, sed hoc est prouisum à Deo vt contingenter sit, vel vt necessario sit. Vnde non sequitur secundum rationem Arist. *his inducendam, quòd ex quo diuina providentia est posita quòd omnes effectus sint necessarij, sed necessarium est effectus esse contingenter vel de necessitate.*

Q

Q

Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in diuina providentia. Reliqua enim cause non continent legem necessitatis, vel contingentiae, sed constituta à causa superiori videntur. Vnde causalitate cuiuslibet alterius causa subditur solum, quod eius effectus sit. Quod vero sit necessarium vel contingens, dependet ex causa altiori, qua est causa eius, in quantum est ens, à quo ordo necessitatis, & contingentiae in rebus procedunt.

His testimoniis liquet ostenditur mens D. Th. in eo quod expressè affirmat, rationem contingentiae & libertatis non solum derivari à causa prima, & à voluntate Dei, in eamque reduci, sed ad nullam aliam causam pertinere legem necessitatis vel contingentiae imponere, nisi ad causam primam. Cui principio directè opponitur Valquez loco supra cit. ex disp. 99. in hac 1. p. manifestè enim vidit quod si hoc principium admittitur, necessarium debet esse influxus Dei in nostram libertatem prior quam influxus in actum, & non simultaneus solum, siquidem causare debet ipsam contingentiam, & libertatem. Quod si eam causat, non ab ipsa determinatione libera nostri consensus expectat determinationem, & efficaciam suam, ne ladar libertatem, sed ex se, & in se habet principium eam componendi & seruandi, quia habet principium eam causandi, eo quod oritur ab ipsa ut à radice ordo contingentiae, vel necessitatis. Si autem causat, non tollit.

Secundum principium in doctrina D. Thom. manifestum est, quod diuina voluntas respectu nostrae voluntatis non solum se habet ut principium dans ipsam virtutem, & potestatem operandi liberè, sed etiam ipsum velle, seu actum voluntatis causans, & ad illum mouens. Cum quo principio non stat quod decretum, & voluntas diuina respectu nostri consensus, & nostrae cooperationis se habeat indifferenter, & expectet eius determinationem, ut efficax sit; quia si causat ipsam determinationem, & velle nostrae libertatis, potius ergo voluntas nostra expectat Dei causalitatem, & determinationem, & efficaciam quam è contra, cum ex ipsa non possit in Deum efficaciam denominationi derivari, nisi prius id à Deo causetur. Vnde Molina videns hanc D. Thom. doctrinam sibi vehementer aduersari, eam sibi esse difficilem affirmat, & tandem eam non admittit, ut patet in Concordia disp. 26. in principio, vbi referens doctrinam D. Thom. 1. p. q. 105. art. 5. docentis quod Deus dupliciter operatur cum causis secundis, primò quidem tribuendo eis virtutes ad operandum, & consequendo illas in esse, quod etiam dutandus sentit. Secundò, quia eas ad operandum mouet, & applicat, sicut artifex applicat securim ad sciendum, subdit Molina: Duo autem sunt, qua mihi difficultatem parant circa doctrinam hanc S. Thom. Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille, & applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moueat, & applicet, quin potius existimem ignem sine vlla sui mutatione calorem in aquam sibi adnotam inducere. Et infra: Quare ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem, & applicationem hanc quam D. Thom. in causis secundis exigit. Sensit ergo Molina doctrinam hanc D. Thom. non posse cum sua adæquari, & sic existimauit ipsum influxum Dei, & causae secundae pari decursu in effectum prodire, non tamen causam ipsam secundam prius tangi à Deo, ut ex ipso causetur, & deriuetur causa secundae cooperatio, & partialis influxus.

Cæterum D. Thom. constantissimè semper hoc

principium docuit, quod videlicet Deus præter virtutem, seu formas operatiuas, quas tribuit causis secundis, etiam agit in ipsas, & mouet & applicat ad operandum, quod utique stare non potest, si Deus non causat, & deriuat ex se tanquam supremum, & vniuersalissimum agens ipsam determinationem, & cooperationem, & influxum particularem, & proprium causae secundae: nec enim causa secunda alium influxum habet, quam peculiarem, & proprium, & simul cum Deo concurrentem ad effectum; & vnicò verbo, illud quidquid sit quod causa secunda ut creata, & particularis influit, oportet quod ex Deo etiam sit ut ex causa perfundente, & radicante omnem causam secundam, sicut vitis palmitem, non solum se habens ut concausa, sed sicut est effectus ex ipsa causa secunda effectiue, & entitatiue, ita ex causa prima, ut ex priori radice, & fonte omnium causarum deriuari debet: & consequenter diuina voluntas prius ex se efficax est in determinando & causando ipsam determinationem, & cooperationem causae secundae, quem ipsamet causa secunda, nec expectare debet efficaciam, & determinationem ab ipsa cooperatione, & determinatione causae secundae, v.g. à consensu nostro, sed illi talem determinationem, & efficaciam dare.

Sic explicatum principium hoc habetur expressè in D. Thom. In primis loco illo cit. à Mol. scil. 1. p. quest. 105. art. 1. ad 3. sic inquit, Dicendum quod hoc ipsum quod causa secunda determinatur ad determinatos effectus, est illi à Deo. Vnde Deus quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per se ipsum. Hic loquitur S. Doctor generaliter de omnibus causis, quarum determinatio, & efficacia cooperatiua ex Deo est. Subdit de voluntate creata in art. 4. ad 1. sic: Quod moueri voluntariè, est moueri ex se, id est à principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, & sic moueri ex se non repugnat ei quod mouetur ab alio. Et patificans motionem Dei in causas voluntarias cum motione in causas naturales, inquit 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. quod Deus est prima causa mouens & naturales causas & voluntarias. Et sicut naturalibus causis, mouendo eas, non aufert quin actus eorum sint naturales, ita mouendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in vnoquoque secundum eius proprietatem. Ecce quomodo aperitissimè ponit S. Thom. Deum per modum causae agentis & mouentis operari, & facere ut actiones voluntatis sint voluntariae & liberae (hoc enim, inquit, in eis facit) sicut facit vt naturales causae habeant actiones naturales, sine hoc quod præiudicetur earum libertati per hoc quod moueatur à principio extrinseco, quia illud principium extrinsecum est causa, & principium illius intrinseci principij voluntarij. Nec loquitur de causalitate, & motione solum per modum obiecti attrahentis, quæ est motio moralis, sed de causalitate intima intra voluntatem enim expressè distinguit ipse S. Doctor cit. loco q. 105. a. 4. vbi ait, quod voluntas mouetur ab obiecto quod est bonum, & ab eo qui creat virtutem volendi. Et postquam ostendit quod potest moueri, sicut ab obiecto, à quocumque bono, sed non sufficere & plene, nisi à summo bono, subdit de alio modo mouendi ex parte virtutis, & non ex obiecto; Quod virtus volendi à solo Deo causatur, velle autem nihil aliud est quam inclinatio in obiectum voluntatis, quod est bonum vniuersale. Inclinare autem in bonum vniuersale est proprium primi mouentis cui proportionatur vltimus finis. *Finis*

Vnde vtroque modo proprium est Dei mouere voluntatem, sed maxime secundo modo eam interius inclinando. Ergo secundum D. Thom. modus quo operatur, & facit Deus intra inclinari voluntatem ad actionem voluntariam, & liberam non solum est per modum obiecti attrahentis & allicientis, quæ est motio moralis, sed distincta ab ista: si autem non est moralis, & obiectiua, est ergo effectiua & interior.

Præterea declaratur hoc principium ex aliis locis D. Thom. in quibus agit cum de causis omnibus secundis, cum specialiter de voluntate, & semper docet Deum virtute sua causare, & applicare, & determinare ipsam cooperationem causae creatæ, & modum eius seu actionem, non solum autem præbere virtutem, & formam operatiuam causae secundae, sed ad ipsam operationem mouere. Quod luculentè tractat D. Thom. quest. 3. de potentia art. 7. tum in corp. art. tum in solutionibus argumentorum. Non possumus totum locum hic inferere, sed omnino legendus est ab his qui plene mentem S. Doctoris voluerint intelligere. Nos verba sequentia tantum ponderamus. Quamò (inquit D. Thom.) causa aliqua est altior, tamò est communior & efficacior (nota bene vnde sumit D. Thom. efficaciam in Deo, scilicet ex vniuersalitate operandi) & quamò est efficacior, tamò profundius ingreditur in effectum, & de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali, inuenimus quod est ens, & quod est res naturalis, & quod est talis, vel talis nature. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in vna specie; & quartum si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causa, qua respicit totam speciem, & vltimus totum esse nature inferioris (sumit D. Thom. ly instrumentum non in rigore, pro eo quod operatur ut purè motum, & ministrans, sed laxiori significatione, pro eo quod operatur ex participatione alterius, habens tamen principium sui motus, & tale instrumentum non excludit libertatem, ut aperitissimè se explicat questione 24. de verit. artic. 1. ad 5. vbi hanc distinctionem de instrumentis ponit.) Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis celestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Et infra: Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conseruat eam, & in quantum applicat actioni, & in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum conuixerimus his, quod Deus sit sua virtus, & quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediatè operetur, non exclusa operatione voluntatis, & natura. Sic D. Thom. Qui ex hoc colligit operationem Dei, & naturam non se habere simul, sed secundum ordinem prioris & posterioris, ut explicat solutione ad 4. quod tam Deus, inquit, quam natura immediatè operantur, licet ordinentur secundum prius & posterius, ut ex dictis patet. Et tandem solut. ad 7. distinguit virtutem quam res naturalis habet in sua institutione collatam, quod hæc habet esse ratum, & firmum in natura (id est naturali, quo actualiter agit, est ut intentio sola habens esse, quoddam incompletum per modum quo colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento artificis.

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

Ex qua doctrina constat generaliter pro omni causa inferiori, etiam voluntate cæcata affluere D. Thom. quod Deus est causa, & principium eius operationis, seu cooperationis quam habet talis causa inferior, quare non solum dat ei virtutem operandi, eamque conseruat, sed etiam quatenus mouet ad operandum, illique comunicat virtutem ut operetur non solum secundum gradum suum proprium, & individuum sed secundum communem. Et quod hoc quod facit in istis causis ut operentur actu, est aliquid per modum transeuntis, & non est ipsa virtus permanens à principio collata. Quomodo cum hac doctrina potest coherere quod diuina voluntas ex se efficax non sit, sed efficaciam desumat per denominationem extrinsecam à consensu nostrae voluntatis futuro? siquidem ad hoc ut voluntas habeat ipsam consensum dependet à motione, & applicatione voluntatis diuinæ, & ab eius causalitate qua applicat, & mouet causas secundas ad actiones suas, etiam ut ab ipsis oriuntur: sed oriuntur à causis suis illæ actiones ut determinatæ, & in singulari ergo etiam à causa prima sic determinatè oriuntur & causantur, siquidem ipsa causa prima est principium, & causa illius determinationis, & consensus: non ergo ipsum expectat, ut determinatè influat, siquidem illam determinationem causat.

Quod autem generaliter docet D. Thom. in hoc loco de omnibus causis secundis, specialiter de voluntate creata, docet in aliis locis: nam 1. 2. q. 10. art. 4. in solutione ad 1. & 3. soluit fundamenta opposita, quibus nituntur ad dicendum quod Deus efficaciter non determinat, nec ex natura sua decreuit diuinum causat determinationem, & consensum voluntatis nostrae, sed ab eo accipit denominationem efficacis.

Primum argumentum est, quia omne agens cui non resisti non potest, de necessitate mouet: sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest, vnde dicitur Rom. 9. Voluntati eius quis resistet? ergo Deus ex necessitate mouet voluntatem. Cui argumento sic respondet S. Thom. Ad primum dicendum quod voluntas diuina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam mouet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit nature ipsius. Et ideo magis repugnat diuinae motioni, si voluntas ex necessitate moueretur, quod sue nature non competit, quam si moueretur liberè prout competit sue nature. Vbi pondero, quod in argumento loquitur D. Thom. de motione efficaci ex se, & entitatiue, non solum moraliter mouenti, hæc enim cum innitatur propositioni obiecti, & persuasioni, utique non est infinitæ virtutis in mouendo, nec talis quod ei resisti non possit, ut de se patet: ergo in solutione de eadem debet loqui, alias non solueret argumentum, sed deberet negare quod Deus ageret ut agens infinitæ virtutis, si sola morali motione, & indifferenter de cetero operaretur, & expectando determinationem nostri consensus. Dicit autem quod illa efficacia licet sit infinita, ex hoc tamen habet non necessitate, quia comprehendit, & causat non solum substantiam actus, sed etiam modum operandi congruentem causae secundae, qui est modus libertatis: Ergo sententia D. Thom. è diametro contradicitur, ponendo voluntatem diuinam ex natura sua non efficacem, sed denominatione sumpta à consensu nostro, cum potius ex summa efficacia super ipsum consensum, seu actum voluntatis, & super modum libertatis eius dicat D. Thom. non necessitate voluntatem, quia causat libertatem. Videatur etiam

Q 2

argumentum

argumentum tertium *ibidem*, & solutio eius, *ibi enim loquitur de motione efficaci ex se, cum dicit, quia alia operatio Dei esset inefficax, & hoc infert tanquam inconueniens, quod certe in sententia opposita inconueniens non est; ipsi enim passim concedunt quod eadem operatio Dei secundum se, & in vi operationis, modò est efficax, si sequatur consensus, modò inefficax, si non sequatur; ergo non est inconueniens apud ipsos si operatio Dei sit inefficax; est autem inconueniens in sententia D. Thom. Et soluendo illud, dicit non sequi tale inconueniens, quia si Deus mouet voluntatem, dicit quod est impossibile eam non moueri, sed non est impossibile simpliciter; est enim impossibile consequenter, & in sensu composito, non in diuiso, de quo *infra*.*

8 Denique videri potest S. Doctor 1. 2. q. 111. a. 2. vbi docet, auxilium quo Deus nos mouet ad bene agendum, & bene volendum, diuidi in operans, & cooperans. Operans quidem respectu primi actus voluntatis, in quo voluntas se habet vt mota, præcipue cum incipit bonum velle. Cooperans autem respectu actus ad quem voluntas se mouet, & sibi imperat; & ad hunc actum Deus nos adiuvat, interius confirmando voluntatem, vt ad actum perueniat, & exterius facultatem operandi præbendo. Sentit ergo quod etiam respectu ipsius cooperationis voluntatis diuina voluntas se habet vt mouens, & causans eam cooperationem. Non ergo ipsam expectat, vt ab ea denominetur efficax. Clarius in q. 21. de verit. art. 3. Sicut omnia actio, inquit, naturalis est à Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est à voluntate vt immediate agente, hæc est propria cooperatio voluntatis sed à Deo vt à primo agente, qui vehementius imprimat. Vnde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, vt ex dictis patet, ita & multo amplius Deus. Hoc est ergo quod vellemus ab omnibus intelligi & capi, actionem voluntatis ita à voluntate oriri, quod ab alio priori principio & radice, quæ est Deus, prius incipit, & continuatio cum exteriori principio, quod est Deus, non est discontinuatio, sed perfectio libertatis eius. Et vltimò S. Th. 3. cont. Gent. c. 89. impugnans sententiam eorum qui dicebant Deum causare in nobis virtutem volendi, non autem facere nos velle, quia hoc putabant ledere libertatem, sic ait: *Quibus quidem auctoritatibus sacra Scriptura resistitur euidenter. Dicitur enim Isaia 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Vnde non solum virtutem volendi à Deo habemus, sed etiam operationem. Præterea hoc ipsum quod Salomon dicit: quocumque voluerit vertet illud, ostendit diuinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Item Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, vt supra ostensum est; ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data vri, nisi in quantum agit in virtute Dei: illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus: quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus ergo est causa in nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi. Non potuit felicius & clarius explicare D. Th. quomodo diuina voluntas non indifferentiam habeat in suis decretis expectando à nostro consensu determinationem, sed quod causet ipsum motum voluntatis nostræ: & sit causa volendi, atque ad eum ipsius consensus, qui volitio nostra est. Quod si causat, & non supponit, nec expectat: ex se ergo & antecedenter ad determinationem consen-*

sus determinatè efficax est, aliàs non causeret si antecedenter & determinatè non se haberet, sed indifferententer, & simul.

Vltimò est manifestissimum principium in D. Thom. quod voluntas diuina ex eo quod efficacissima sit, conseruat libertatem, & non necessitat voluntatem, quia non solum est causa actus, sed etiam libertatis eius, & non solum facit vt res fiat, sed vt tali modo fiat, & ex supremo dominio quod habet in voluntatem nostram, liberum actum causar in ea, etiam in ratione liberi. Cum quo principio stare non potest quod voluntas diuina non sit ex natura sua, & antecedenter ad nostrum consensum efficax, sed ex ipso consensu pro vt de facto determinatur, & accidit, efficax denominatur. Nam si efficacia diuine voluntatis tanta est, quod causat actum, & modum actus, scilicet libertatem, & idem non præiudicat illi, nec necessitat, quia causat: ergo istam efficaciam & determinationem non sumit ex determinatione consensus, & ex suppositione ipsius, sed antecedenter ad eam, aliàs non causeret illum consensum, & libertatem eius. Hoc autem principium apud D. Tho. haberi manifestissimum est ex pluribus locis. Nam in ista q. 19. a. 8. in corp. inquit, quod cum voluntas diuina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiat ea que Deus vult fieri, sed quod eo modo fiat, quo Deus vult fieri. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi. Et idem quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, quæ non possunt desistere, quibusdam contingentes, &c. Et solut. ad 2. inquit, quod ex hoc ipso quod voluntati diuina nihil resistit, sequitur quod non solum fiat ea que Deus vult fieri, sed quod fiat contingenter vel necessario, quia sic vult fieri. Item in 1. ad Anibal. dist. 47. q. unica, art. 4. Voluntate, inquit, Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum quo producuntur prædeterminant (ecce manifesta iugulatio decreti indifferentis, & expectantis determinationem consensus nostri, cum aperte dicatur, voluntate diuina modum producendi prædeterminari) vnde cum voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet quod res fiat, & eo modo fiat, quo voluntas diuina disposuit. Disposuit autem Deus ad completionem vniuersi, vt quædam fierent necessario, & his preparauit causas necessarias, quædam vero vt fierent contingenter, & his preparauit causas contingentes. Eadem ratione virtus in q. 23. de verit. art. 5. Voluntas, inquit, diuina est agens fortissimum. Vnde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari, vt non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, sed vt fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, vt necessario, vel contingenter, citò, vel tardè, &c. Et statim subiungit: Et sic non dicimus, quod aliqui diuinorum effectuum sint contingentes solum propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem diuine voluntatis, quæ talem ordinem rebus provideat. Eadem ratione virtus S. Thom. 1. contra Gent. cap. 85. vbi ostendit ex efficacia Dei, & voluntatis eius, dimanare contingentiam, & libertatem actuum nostrorum.

Denique, quod ipsum dominium, & libertas nostra ad se determinandum non excludat, sed peccat necessariò quod diuina determinatio, & efficacia in illam influat, & camque causet, docet apertissime S. Tho. multis in locis. Videri potest 1. contra Genil. c. 68. in fine, vbi inquit: Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causa exterioris agentis, non autem excludit influentiam superioris causa à qua

à qua est ei esse, & operari, & sic remanet casualitas in causa prima, quæ est Deus respectu motuum voluntatis. Constat autem quod dominium, & libertas nostræ voluntatis est in illam cooperationem, quam simul cum Deo dicunt oppositi Authores influere in effectum: hic enim est motus voluntatis, & influentiam, vtique ex sua natura, & non ex suppositione talis motus & cooperationis, & determinationis nostræ efficaciam habet, quia ante illam habet: influit enim in illam. Cui consonat quod docet 3. contra gent. cap. 88. vbi ostendit Deum nullam causare violentiam in voluntate, quia licet sit principium extrinsecum, causat tamen ipsum intrinsecum, quod est potentia voluntatis; & ita influendo in illam, non lædit, sed perficit voluntatem. Et idem habet q. 22. de verit. art. 9. ostendens Deum non solum obiectiue, aut proponendo obiectum, sed efficienter intra voluntatem operari, sine vlla violentia in ipsam. Et q. 6. de malo art. unico ad 3. id reduct ad efficaciam immutabilem, quam habet ex se voluntas diuina. Deus, inquit, mouet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis mouentis, quæ desistere non potest: sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diuersa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus prouidentia diuina infallibiliter operatur, & tamen à causis contingentibus proueniunt effectus contingenter in quantum Deus mouet omnia proportionabiliter vniuersumque secundum modum suum. Ecce hic admittit D. Thom. efficaciam ex parte Dei mouentis, & camque infallibilem secundum quam mouet vniuersumque proportionabiliter secundum nostri consensus, sed ex sua efficacia, vt tenet se ex parte mouentis, habet operari infallibiliter. Sed & ipsam causam liberam non se determinare, nisi determinatio ipsa vt contingens, causetur à Deo aperte docet in hac q. 19. art. 3. ad 5. quod esse non posset, si voluntas indifferentem concursum offerret, & expectat à nostra voluntate determinationem.

11 Sunt autem aliqui qui putant D. Th. frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, sed nusquam determinationem, seu prædeterminationem à Deo, & ab eius decreto, quia ad hanc putant voluntatem à nullo extrinsecò agente determinari, sed à consilio suo, vt docet S. Doctor q. 3. de malo, art. 3. ad 5. aliàs si à solo Deo id fieret, non se applicaret voluntas, aut si applicaretur ex prædefinitione, & voluntate Dei, ipsa erit immediatum applicans, Deus autem remotum, licet postea in operatione vtrique concurrat. Fastidiosi stomachi scrupulus iste est, sic distinguens inter motionem & determinationem: Si enim ad hoc ponit D. Th. præmotionem, seu motum in voluntatem, vt in differentia eius, & suspensio resoluitur, quid aliud est præmotio quàm prædeterminatio? Sed ne in vocabulo hæreamus, cum de re constet: ecce tot loca in quibus S. Doctor virtut nomine determinationis. In primis loco cit. 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. dicit quod causa contingens debet determinari ab aliquo exteriori ad effectum, vbi virtut verbo illo determinare. Item in 2. Physic. lect. 8. loquens de potentia appetitiua, quæ est ad vtrumlibet, dicit, quod sicut potentia motiua, quæ est ad vtrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitiuam determinetur ad vnum, ita nihil quod est in potentia ad vtrumlibet exit in actum, nisi per aliquod determinetur ad vnum. Nihil, inquit, quod est in potentia, vbi etiam voluntatem includit. Id autem per quod de-

terminatur, dicit esse Deum in q. 19. cit. Et 1. part. q. 105. a. 1. ad 3. Dicendum quod hoc ipsum quod causa secunda determinatur ad suos effectus, est illis à Deo, Et in 1. ad Anibal. dist. 47. q. unica, a. 4. Voluntas Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam modum rebus producendis, quo producuntur prædeterminant. Quem locum integrè supra dedimus; & comprehendit *ibi* expressè causas contingentes, & liberas. Item super Dionysium de diuinis nominibus c. 5. lect. 3. exponit verba Dionysij dicentis, exemplaria in Deo esse prædefinitiones, & voluntates diuinas existentium prædeterminatas & effectiuas; quia has rationes inquit D. Thom. super substantialibus Dei esse prædeterminant. Et 1. p. q. 23. art. 1. ad 1. explicat dictum Damasceni negantis prædeterminationem Dei, quia intelligitur, inquit, de prædeterminatione imponente necessitatem. Et 3. contra gent. cap. 90. in fine, eandem auctoritatem Damasceni explicat, vt intelligatur ea que sunt in nobis diuine determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia. Sentit ergo quod non accipiendū ab ea necessitate à determinatione diuina sunt, quia dat Deus ipsi voluntati determinationem, & motum vt se moueat, & determinet, vt locis supra allegatis constat. Quod autem Deus causet ipsam applicationem voluntatis, non vt merè passiuè voluntas applicetur, sed vt etiam se applicet, & se moueat, docet locis supra cit. D. Thom. Nec ex hoc sequitur quod voluntas se applicat ita immediatè, quod Deus solum se habeat vt remotum applicans, quia ita applicat Deus, quod cum se voluntas applicat, etiam simultaneo atque adeo immediato concursu cum illa concurrat, eo quod istamet applicatio voluntatis operatio aliqua eius est, non aliquid præter operationem, & ita indiget simultaneo concursu. Cum autem dicit S. Thom. q. 3. de malo, quod non determinatur voluntas ab aliquo extrinsecò agente, vel loquitur ad literam de determinatione ad peccatum, in quo licet possit ab aliquo suadente extrinsecò determinari, non tamen ab aliquo agente, quia in malis voluntas est primum agensiciens & à nullo alio determinatur. Vcl si loquitur absolute de omni determinatione voluntatis, etiam ad bonum, intelligitur quod à nullo extrinsecò agente determinatur, quod sit ita extrinsecum, quod non sit causa ipsius voluntatis & motus eius; hæc enim causam semper excipit D. Thom. vt patet 3. contra Gent. c. 88. & 1. p. q. 83. a. 1. ad 3. & q. 105. art. 4. ad 1. & 2.

Ex D. Augustino hanc doctrinam hausit D. Thomas.

Pluribus ostendimus supra, dist. 3. in D. Aug. 12. doctrina reduci operationem nostræ voluntatis, subiectique dominio, & omnipotentia Dei, illam mouentis, & vertentis quocumque, & quomodo cumque voluerit. Breuiter nunc inter alia Aug. loca, videndus est lib. de correptione & gratia c. 14. vbi inquit. Non est itaque dubitandum, voluntatis Dei, qui in celo, & in terra omnia quecumque vult facit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult cum vult facit. Nisi forte quando Deus voluit Sauli regnum dare, sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sine non subdere, quod vtrique in eorum propositum erat voluntate, vt etiam Deo ualere resistere. Quis tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium, quod placeret inclinandum omnipotentissimam

issimam potestatem. Quomodo vero sic inclinaret, & faciat Deus de voluntatibus hominum quod sibi placet, explicat statim infra Aug. *Intus egit, corda tenuit, corda mouit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit Deus Reges in terra constituere, magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas quis alius facit, ut salubris sit correptio, & fiat in correpti corde correptio.* Sic Aug.

Ex quo loco Aug. euidenter deducitur diuinam voluntatem habere efficaciam circa liberos cordis nostri actus antecedenter ad consensum nostrum, & non ex suppositione ipsius sed ex natura sua. Pater hoc, quia siob aliquam rationem præ exiguit suppositio consensus, vt Deus efficaciter velit & moueat voluntatem nostram, maxime quia libera voluntas ex sua libertate potest resistere cuiuscumque motioni & auxilio diuino; & sic non potest esse ex se determinata efficaciter voluntas. Sed Aug. dicit, voluntati illi, quæ fecit omnia in cælo, & in terra humanas voluntates non posse resistere, etiam si in earum voluntate sit positum facere, vel non facere, & quod habet inclinandum cordium omnipotentissimam potestatem, & agit intus in corde, operans ibi voluntates, quibus nos trahit, habensque magis in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas; ergo soluit totum fundamentum oppositum de libertate nostra, qua possumus resistere Deo, & firmat fundamentum nostræ sententiæ, quia si intra cor operatur voluntates nostras, easque habet in manu sua, & potestatem magis quam ipsimet homines, non sicut homines se determinando nihil laedunt libertatem, multo magis si diuina voluntas causat hanc determinationem & radix est illius consensus, non laedit, sed perficit, alioquin quomodo magis habet Deus in potestate voluntates hominum, si vt efficaciter eas moueat, & in illis operetur, non ex sua efficacia id potest, sicut possunt homines, sed ex suppositione consensus & determinationis ipsius hominis?

14 Secundò; docet expresse Aug. Deum intra corda nostra operari etiam motum ipsum voluntatis nostræ, & auersas voluntates conuertere, faceréque ex nolentibus volentes, quod vtique stare non potest, si ipsa diuina voluntas ex se efficaciam non habet, sed ex suppositione determinationis, & consensus nostri, denominatur efficax, cum ex se non sit. Dicit autem Aug. in lib. de gratia & libero arbitrio c. 21. sic: *Agit omnipotens Deus in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, vt per eos agat, quod per eos agere ipso voluerit.* Et post multa testimonia allata ex Scriptura, quibus hoc probat, concludit: *Hic & talibus testimoniis diuinorum eloquiorum, que omnia commemorare nimis longum est, satis quantum existimo, manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sine ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto.* Vbi operatio Dei ponitur ad inclinandas voluntates hominum: ergo loquitur de operatione Dei non supponente, sed causante consensum, & determinationem voluntatis nostræ, ad hanc enim inclinatur voluntas; non ergo ex ipso consensu præsupposito & præiusto, efficaciam habet illa operatio, sed causat eam: non causat autem quatenus indifferens & indeterminata: ergo quatenus determinata antecedenter ad consensum nostrum. Ergo hoc ipso quod Aug. ponit voluntatem Dei causatiam, & non solum comitantem ipsum motum & inclinationem no-

stram, faterur non ex suppositione nostri consensus, sed ex se, & ex natura sua esse efficacem. Dicit autem etiam operari Deum motum voluntatis ad malum, non formaliter, sed quoad entitatem materiale actus. Ad hæc ipse Aug. aperitissimè tradit in eodem libro de gratia & libero arbitrio cap. 16. explicans illa verba Apostoli, *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.* Certum est, inquit, nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit; *Faciam vt in Iustificacionibus meis ambuletis, & iudicia mea obseruetis & faciatis. Cùm dicit, faciam vt faciatis, quid aliud dicit, nisi auferam vt vobis cor lapideum, unde non faciebatis, & dabo vobis cor carneum, unde faciatis? Et hoc quid est, nisi auferam cor durum, unde non faciebatis, & dabo cor obediens, unde faciatis?* Ecce si iuxta Aug. Deus facit vt faciamus, vt cor sit obediens, vt non sit durum, nec lapideum, quod pertinet ad eius cooperationem, & ad id quod ex parte nostri se tenet, & hoc facit præbendo vires efficacissimas: ergo non supponendo efficaciam, sed causando, quia præbet hanc efficaciam, & facit illam obedientiam cordis. Si autem causat efficaciam ipsam, & obedientiam, vt cooperationem voluntatis: ergo ipsa Dei voluntas ex se efficax est, non ex denominatione extrinseca nostri consensus, quia si ipsius consensus efficaciam causat, non ex ipso consensu eam habet, sed antecedenter, atque adeo ex se efficax & determinata est; indeterminatum enim, prout sic, non causat. Certè Molina in concordia disp. 33. in fine, referens Aug. in loco cit. 21. libri de natura & gratia & lib. 5. contra Iulianum c. 3. & dicens non esse concedendum aliquos impelli & moueri ad actus peccatorum à Deo, subdit: *Nescio tamen virum Aug. contra Iulianum, & de gratia, & libero arbitrio locis cit. aliquid amplius velit, quod plane vel admittendum non est, vel ex aliis locis eiusdem Patris præ exponendum.* Sensit Molina vim huius loci Aug. in quo planè vult S. Doctor Deum nos non ad peccatum, bene tamen ad entitatem actus eius mouere, & agere.

Discipuli D. Thom. ipsum sequuntur.

Hanc S. Thom. mentem ita apertam vnanimiter eius Discipuli sequuntur. Capreolus in 2. dist. 1. q. 2. conclus. 6. vbi transcribit articulum 7. supra citatum Ex D. Thom. q. 3. de potentia. Similiter dist. 28. ad 12. aperitissimè dicit, quod *Deus modo speciali inuat faciendo ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concusat applicata, & quasi instrumentaliter mota à Deo ad sic particulariter concausandum.* Nec in isto loco Capreolus docet in causis naturalibus solum dari coëfficienciam generalem partialem cum diuino influxu, non causatam ab illo. Nam licet dicat in supernaturalibus Deum non iuuare solum partialiter coëfficiendo, qui est modus communis quo concurrat ad cuiuslibet agentis creati effectum, &c. tamen per illud verbum coëfficiendo, non intelligit puram influenciam simultaneam Dei, sed etiam antecedentem, vt simul cum Deo coëfficiat, vt verbis relatis docet. Quod etiam aliis locis tradit Capreolus, vt dist. 1. cit. q. conclus. 6. & in 1. dist. 4. q. 1. concl. 5. Et soluens primum argumentum contra 2. partem conclusionis, quod est fundamentum oppositæ sententiæ, scilicet quia si Deus vellet necessitare voluntatem necessitate antecedenti, non aliter id faceret, quam volendo efficaciter; Responder, quod licet faceret hoc Deus volendo, non tamen nunc vult illud, quod vellet tunc. Et sic docet

et quod à causa prima non provenit iste effectus, nisi necessitate immutabilitatis, & suppositionis, quia scilicet causa prima est determinata ad hunc effectum per suam sapientiam, & voluntatem, & sic non stat effectum non sequi illo modo quo præuoluitur est, & dispositum à causa prima illum sequi, &c. Non dicit eo modo quo præcognitum est, sed eo modo quo præuoluitur & dispositum, quia non ex efficacia tantum præuisa, sed causata & disposita à Deo per eius volitionem, sequitur ille effectus. Hæc & alia multa similia ibi dicit Capreolus. Videndus est etiam S. Antonius 4. p. Summa theologiae c. 14. de causis gratiæ, §. 2. & v. 5. de necessitate gratiæ §. 7. Et Albertus Magnus 1. p. Summa tract. 20. q. 79. & in tract. 3. q. 18. Conradus 1. 2. super q. 109. art. 9. vbi motionem diuinam ponit conferuatiam & applicatiam gratiæ ad operandum: & super q. 112. art. 3. versic. Nota secundo, eandem doctrinam explicat. Videndus est etiam Ferrari 3. contra gentes c. 70. & c. 80. Caiet. pluribus in locis eandem tradit doctrinam, licet ab oppositis Authoribus citetur pro sua. Sed manifestè tradit Caiet. doctrinam D. Thom. in primis in hac 1. p. q. 2. art. 3. Ad hoc breuiter, explicans illam propositionem S. Thom. quia momenta secunda non mouent nisi per hoc quod sint mota à primo motore, vbi docet requiri ad rationem causæ, efficaciam, & hanc in eius causalitate consistere, unde nisi causalitas compleatur, neque causa in actu, neque efficacia saluatur; complementum autem causæ mediæ nullatenus esse potest sine dependentia à prima: ergo causa mediæ, nisi est causa mediæ, dependet à prima. Vbi satis individualiter ponit Caietanus nostram sententiam, quod ipsa determinatio seu causalitas, aut efficacia causæ mediæ dependet à prima & sic non potest solum esse concomitantem cum ipsa, sed deriuata ab ipsa. Et sic concludit ibi Caietanus §. Ad obiectionem, quod impossibile est mediæ causalitatem perfici, nisi sustentetur in prima. Item 1. p. q. 45. art. 5. §. Ad Durandum, in secunda solutione refert doctrinam D. Thom. quæst. 3. de potentia art. 7. vbi omnis causa secunda dicitur non agere, nisi agatur à Deo multipliciter. Videndus est etiam 1. p. q. 105. art. 4. & §. vtrouique circa finem, & q. 115. art. 6. §. Ad euidentiam, ibi, *Nunquam agentia inferiora coagunt calo, nisi patiantur à calo, quoniam non mouent, nisi mota.* Censet ergo Caiet. quod non datur in agentibus subordinatis pura similitas in influxu, sed quid causa inferior, quia mota est, prius patitur à superiori, vt suam partialem operationem emittat, & consequenter eius cooperatio & determinatio causatur à superiori. Insignis etiam locus est Caiet. 2. 2. q. 172. art. 2. §. Ad 2. vbi inquit: *At si de inspiratione efficaci intelligendum est cum prophetica dicitur inspiratio, constat quod cum solus Dei sit efficaciter mouere voluntatem, & ex parte ipsius voluntatis, vt inspirationis nomen sonat, dicendum esset quod non est ab Angelo, sed à Deo immediate, non per impressionem alicuius forme in voluntate, sed per actualem motionem, qui solus ipse Creator potest eam cum vult, & quod vult mouere, iuxta illud, Cor Regis in manu Domini, & vult illud quocumque voluerit.*

16 Nec obstat quod adducunt oppositi Authores ex Caiet. in hac 1. p. q. 19. art. 8. §. Ad primam rationem, vbi dicit quod dupliciter contingit causam secundam moueri à prima. Vno modo, motione præuisa actioni, sicut baculus mouet lapidem motus à manu. Alio modo motione cooperatiua inuiscè propria actioni. Et quidquid sit de maioribus in primo sensu, in secundo est falsa, in quo tantum verificatur minor: non enim oportet cum aliquis vult aliquid, seu cùm Sol illuminat,

primam causam præuisa motione cooperari, sed sufficit & exigitur eam inuiscè cooperari tali electioni, vel illuminationi. Et infra: *Prima causa non attingit effectum secunda causa in seipsa, sed modificata cooperatione sua iuxta modum ipsius causæ secundæ.* Et statim docet quod non est aliqua duratio nature, in cuius primo instanti causa prima respiciat effectum, & in secundo causa secunda. Remouet ergo Caiet. omnem præuiam operationem, & efficaciam Dei in causam, & solum ponit simultaneam cooperationem in effectum. Idemque docet Conradus 1. 2. q. 79. art. 1.

Resp. Caietanus nullo modo negat præuiam influxum quo causa prima applicat, & coniungit virtutem causæ secundæ ad effectum, sed negat illum præuiam influxum, quo Deus præbeat totam virtutem causæ inferiori, ita quod illa operetur præcisè vt mota, & vt instrumentum, sicut baculus operatur vt motus à manu: Hoc enim esset auferre à causis secundis proprias virtutes operatiuas, quibus modificat & determinat diuinum concursum. Hoc autem constat ex ipsis verbis Caiet. in præfatio art. 8. dicit enim sic §. *Et si quidem, &c. Non enim causa secunda mouet ob hoc præcisè quæ mouetur, sed etiam ex virtute propria.* Et statim. *Quoniam stat causam secundam moueri necessario à prima, & cum hoc, ipsam moueri modificari ex natura causæ secundæ, & sic moueri causa secunda, prouenit non ex moueri tantum, sed ex moueri, & modo proprio ipsius causæ secundæ.* Et concludit: *Illa autem propositio admittit, scilicet causa secunda nihil agit, nisi in virtute primæ, non inuicè, quoniam non est sensus quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi primæ, sed quod ipsa secunda nullum effectum producat, nisi virtute primæ concurrente, & contingente virtutem secundæ suo effectui, quoniam prima omnia attingit immediate inmediate suppositi.* Ecce manifesta Caietani mens, à seipso explicata. Non negat præuiam influenciam causæ primæ, quantum ad hoc quod applicet & contingat virtutem causæ secundæ effectui, quod est non dare formam operatiuam, sed applicationem, & motionem actualem, negat autem quod Deus sic præuiè moueat, quod illa motione det totam virtutem agendi, non autem virtutem supponat in causa secunda, quæ motionem illam modificet; hoc enim esset habere vt purum instrumentum. Quod autem docet, nullam esse durationem in cuius primo instanti causa prima respiciat effectum, & in secundo, secunda, verissimè dicit, quia respectu effectus producendissimi respicitur & attingitur à prima & secunda causa, sed cum hoc stat quod ipsa causa secunda ex subordinatione, & motione ad primam suam eliciat cooperationem in effectum. Et de hoc videri potest ipse Caietanus 1. 2. q. 109. art. 1. vbi eandem præuiam influenciam causæ primæ agnoscit, & Conradus illo ipso loco q. 79. vbi citatur.

Denique hos grauissimos & antiquiores Thomistas, recentiores sequuntur sine vlla discrepancia, M. Bannez 1. p. q. 23. art. 5. ibi. Zumel, Nazarius, Nauarrete, Gonzalez, Zanardus, & decima lib. de Auxiliis q. unica art. 9. Alvarez lib. 3. de Auxiliis disp. 12. Ram. de diuinis præuotionibus fol. 86. Cornelio tomo 1. in 1. p. tract. 1. in q. 14. art. 13. disp. 2. dub. 6. & tract. 2. in q. 23. art. 6. & 7. disp. 1. dub. 2. Caltera tomo 2. in 3. p. q. 18. art. 4. disp. 2. §. 4. & 3. tomo. q. 62. art. 1. disp. 19. §. 4. Et super eandem q. 62. M. Nufio late id docet & tractat. Villegas controuerfia 12. disp. priori c. 2. Machin. 1. p. super q. 19. a. 8. & super q. 23. art. 5. Carmelitani Saluaticenses tract. 4. de volunt. Dei disp. 10. diffusè, & plures alij qui ab his Authoribus citantur. Optime eximus

Doctor Franciscus Syluius in illo breni, sed nemo opusculo de primi Motoris motione, Duaci, 1609. vbi plures ex Louanienfibus antiquis, aliiſque Doctõri- bus citat pag. 61. & ſeqq.

Extra Scholam D. Thom. idem docetur.

- 17 Primo loco, & multorum loco occurrit Scotus cum ſchola ſua, qui diuina prouidentia diſponen- te, forſitan quia pro iſtis temporibus ſic expedie- bat, non minus ſtriçtè & formaliter locutus eſt in hac parte, quàm D. Thom. & eius ſchola. Ex- tant inter alia duo illuſtria Scoti teſtimonia pro hac parte, videlicet in 2. diſt. 37. q. unica circa ſe- cundum quaſtum, vel, vt alij citant, q. 2. vbi Sco- tus quaerit an voluntas ſit totalis cauſa ſui actus, & ſui velle, ita quòd Deus reſpectu illius non ha- beat aliquam efficientiam immediatam, ſed medi- atam. Et poſitis argumentis in contrarium, quia aliter voluntas non eſſet libera, ſi non eſſet totalis cauſa, & immediata ſui velle, non ageret contin- genter, &c. quæ ſunt fundamenta Authorum ſcientiæ mediæ, ipſe Scotus deſtruit illam poſitio- nem in §. Contra iſtam opinionem duplici via, tum deſtruendo ſcientiam mediã, tum ex omnipo- tentia Dei aſtruendo efficaciam eius circa vo- luntatem noſtram. Deſtruit quidem ſcientiam mediã, quia ponit Deum non cognoſcere certò futura contingentiã, niſi in determinatione ſuã voluntatis diuinã. Vnde ſi illa non eſſet cauſa eorum quæ dependent à voluntate creata, poterit voluntas creata aliter velle, & ita non ſequitur certitudo ex cognitione determinationis volun- tatis diuinæ. Quæ conſequentia Scoti infringitur, ſi ponitur ſcientia mediã, quia iſta non accipit certitudinem ex determinatione voluntatis diui- næ, ſed creatæ in ſe immediatè. Quòd etiam Scotus alibi negauit, id eſt quòd lib. 14. §. Elic intel- ligendum, vbi inquit, quòd in motionibus contingen- tibus primò voluntas determinat ſe ad intra, ſecundò intellectus videns iſtam determinationem voluntatis inſalubilem, nouit hoc eſſe futurum. Nihil illuſtrius ad allerendum ex Scoto non cognoſci futura, niſi in decreto Dei priùs inſalubriter determinante; loquitur enim ibi de voluntate diuina, cum dicit quòd determinat ſe ad intra, vt videri poteſt in ipſo textu; atque adò deſtruit à fundamentis ſcientiam mediã, qua depilata, corrumpit tota machina de- cretorum indifferentium, & non efficaciam ex ſua natura, quæ ſuper illam innititur. Ex omnipo- tentia verò Dei probat Scotus diſt. 37. cit. tali conſequen- tia inter alias, cauſalitatẽ diuinã efficacem in noſtram voluntatem: Quia quidquid vult omni- potens, hoc fit, licet velit volitionem meam fore: & iſta eſt in poteſtate voluntatis meæ, vt totalis cauſa con- tingenter ſe habentis ad illud: ergo ipſa poteſt ſe deter- minare ad vnã partem, vel ad aliam indifferentem, & ita poteſt non fieri illud aliud ad quod voluntas diuina eam determinauit. Hæc ſunt formalia verba Scoti. Quòd inconueniens ab ipſo illatum deuo- rat ab Authoribus ſcientiæ mediæ, & indiffe- rentium decretorum, quia dicunt quòd ſi conſide- retur decretum diuinum, ſeu determinatio, & in- fluentia eius, prout præciſè egreditur à Deo, & ab omnipo- tentia eius poteſt inefficax reddi à vo- luntate mea, ſed ſi conſideretur vt dirigitur à ſcientia mediã, quæ prouidet quando voluntas mea eſt con- ſenſura, & tunc datur, ſic non redditur inefficax, non quidem vi omnipo- tentiæ ſuæ, ſed beneficio deter- minationis meæ præuiſæ à Deo, non in determina- tione ſua.

18 Secundum teſtimonium Scoti eſt in 4. diſt. 49

quaſt. 6. §. Dico ergo, circa finem. vbi ſic inquit: Reſp- gnat libertati, quòd contingentiã que neceſſario eſt ex parte ipſius non ponat contingentiã ſimpliciter, quan- tum eſt ex parte omnium inferiorum, quia tollit ipſam eſſe cauſam in ordine ſuperiori: ſed non repugnat ſibi quòd contingentiã eius non ponat contingentiã ex parte effectus ſimpliciter, quantum eſt ex par- te cauſæ ſuperioris, quia cauſa ſuperior non deter- minatur ab ipſa: non eſt ergo contra naturam eius quòd determinetur à cauſa ſuperiori. Vide ſingulare di- ctum Scoti, quo non potuit plenius exprimerẽ ſen- tentiam noſtram, & oppoſitam repellere; dicit enim quòd cauſa ſuperior voluntati (ea eſt diuina vo- luntas) non determinatur ab ipſa: ergo repellit in- differentiam decreti expectantis efficaciam, & deter- minationem à conſenſu noſtro, & ponit diuinã voluntatem determinantem voluntatem noſtram. Quòd ſi determinat noſtram, non indeterminatè decernit, nec decretum indifferentis eſt, ſed deter- minatum & efficac ex ſe ſine hoc quòd contingen- tiam noſtrã libertatis lædat. Denique videri po- teſt Scotus in 1. diſtinct. 41. quaſt. unica, §. Primum iſtorum, & diſtinct. 47. in principio, & §. Ad argu- menta, vbi expreſſè docet quòd Deus neſcit futu- rum contingens ſine determinatione voluntatis ſuæ, & ſic non ſcit peccatum futurum per nudam permiſſionem, ſed requiritur quòd ſciat ſe coope- ratum iſti in actu peccandi; ſeu in ipſo materia- li peccati, ſi ſit peccatum commiſſionis, vel non cooperatum, ſi ſit peccatum omiſſionis: Ergo in ſententia Scoti fixum eſt quòd Deus non niſi in ſuo decreto certitudinaliter ſcit futuram coope- rationem liberi arbitrij: ergo eadem ratione tenetur dicere quòd decretum illud non eſt indif- ferens & indeterminatum, & expectans efficaciam, & determinationem ex conſenſu noſtro præui- ſo ante omne decretum, cum talis præuiſio ex- tra decretum apud Scotum non detur, & talis determinatio noſtræ voluntatis, ex determina- tione & efficientia Dei dependeat, vt ibi certò ſciatur.

Quapropter Scotum ſequuntur communiter eius Diſcipuli, Baſſolis, Mayron, Lycherus, Orbellis, Ni- ſe, & quos citat Villegas ſupradicta controuerſia 12. q. priori c. 2.

Eandem noſtram ſententiam, & D. Thomæ, do- cet Alexander Alenſis, in 1. part. quaſt. 23. de ſcien- tia Dei, membro 3. art. 4. vbi docet quòd ſi Deus prouidit me iturum Romam, ſecundum cauſam ſuperiorem eſt immutabile, ſecundum cauſam inferiorem mutabi- le, cum Deus prouidit & diſpoſuerit quòd iſte actus eliciatur à mea voluntate non coacta. Non ſe- quitur ergo, hoc eſt immutabile ſecundum cauſam ſu- periorem: ergo eſt immutabile, immò eſt quid & ſim- pliciter: quòd enim dicitur ſecundum cauſam ſuperi- orem immutabile, ſecundum quid dicitur, & ideo ſecun- dum quid eſt euenire, quia illa cauſa ſuperior non eſt determinata cauſa huius, nec cogens inferiorem ad hoc quòd res ſit. Vbi ſaluat Alenſis immutabilitatem in effectibus ratione cauſæ ſuperioris, ſic prouiden- tis & diſponentis quòd ego eliciam talem actum, cum quo tamen ſtat me operari liberè & mutabi- liter, quia nec Deus eſt cauſa determinata natu- raliter, nec coactiua noſtræ voluntatis, & ſic non neceſſitat illam, ſed immutabili decreto fa- cit me liberè velle. Et idem Alenſis in eadem 1. part. quaſt. 40. membr. 1. dicit quòd in bonis actibus voluntas noſtra ſubiicitur diuinæ voluntati vt effi- cians ſub efficienti, iuxta illud, Omnia opera noſtra operatus eſt in nobis Dominus. At Deum efficere per modum efficientis quòd nos faciamus, eſt verè non ſupponere conſenſum noſtrum, ſed cauſare: Ergo

Ergo non ex ipſo conſenſu, ſed antecederet ad il- lum efficac eſt.

- 20 Eandem ſententiam docet S. Bonauentura, præ- fertim in 2. diſt. 26. q. 26. vbi quaerit. An gratia ha- beat rationem motoris in animã. Et reſoluit quòd ſic. Gratia, inquit, non ſolum operatur cum libero ar- bitrio, ſed etiam operatur in libero arbitrio, & libero arbitrio mouet. Vnde non eſt aliud dicere, gratiam liberum arbitrium mouere, quàm, gratiam eſſe instrumentum Spiritus S. ad mouendum liberum arbitrium. Et infra: Deus per gratiam mouet volun- tatem, nec tamen hoc voluntati repugnat, quia vo- luntas vult ſic moueri à Deo. Itaque voluntas vult ſic moueri, & gratia facit quòd ipſa velit ſic moueri à Deo. Ecce manifeſtè ponit S. Doctõr motio- nem gratiæ factam in ipſum liberum arbitrium, quæ vtique antecedit determinationem & conſen- ſum talis liberi arbitrij, aliàs non eſſet motio facta in ipſum liberum arbitriũ, nec gratia faceret quòd ipſa volũtas veller ſic moueri, ſi ſolum comitaretur eius operationem, & multò minus, ſi expectat eius conſenſum & determinationem vt efficac & deter- minata ſit; ſic enim non faceret vt ipſa veller ſic moueri. Et in eodem 2. ſentent. diſt. 37. q. 1. art. 1. loquens quomodo Deus ad actionem ipſam, quæ eſt in peccato primordialiter concurrat. ſolut. ad 5. ſic dicitur: Ad illud quòd quaeritur, an tota ope- ratio à Deo eſt & c. dicendum quòd tota eſt à Deo, & tota à libero arbitrio: non enim eſt intelligendum quòd Deus cooperatur libero arbitrio, ſicut cum duo fe- runt lapidẽ, vnus cooperatur alteri, ſed quia Deus eſt intimè agens in omni actione, & intimus eſt ipſi potentia operanti, ita quòd potentia ipſa in nihil exiit, quòd non ſit ab ipſo. Ecce manifeſtiſſimè ponit S. Bonauentura, illud ipſum quòd cooperando cau- ſa noſtra voluntas, quòd eſt ipſa determinatio & conſenſus noſter, eſſe etiam ex Deo, & ab ipſo cauſati. Si cauſa: ergo non ſupponit: ergo non ex ipſo efficaciam & determinationem habet, ex ſe autem indeterminatè & indifferentiam, quia indifferentis, & indeterminatum, vt tale, non cauſat. Nec obſtat quòd ibi, ſolutione ad vltimum dicit S. Doctõr quòd In operibus meritorij requi- ritur excitatio, quæ eſt effectus gratiæ prouidentis, in aliis autem non eſt niſi cooperatio diuinã virtutis, quæ exiſtens in creatura potencialiter, eſſentialiter, & preſentialiter, ſicut conſeruat eam in eſſendo, ſic adiu- uat in operando, propterea quòd conceditur ibi eſſe cooperatio, non prouentio. Quibus vltimis verbis vtuntur oppoſiti Authores ad dicendum S. Bo- nauenturam eſſe eius ſententiæ, quia negat præ- uentionem, & tantum concedit cooperatio- nem, quæ vtique pertinet ad comitantem con- curſum, & non amplius. Sed hoc non obſtat, quia S. Doctõr clarè explicat ſe loqui de præuentione excitante, quæ moralis eſt, & non inuenitur in aliis actionibus non bonis, vt ibi dicit: non lo- quitur autem, de cooperatioe priùs influente & mouente voluntatem, vt fatiſ ſe explicauerat, & ibi attingit, dum dicit quòd cooperatio diuinæ virtutis ſicut conſeruat eam in eſſendo, ſic adiuuat in operando, conſeruat autem in eſſendo per cauſalitatẽ diuinã eſt in entitatem rei: ergo & auxilium in operando per modum cauſalitatẽ ſe habet.

- 21 Minùs obſtat quòd ex Alenſi, & eodem S. Bo- nauentura aſſert Valquez diſt. 99. c. 7. num. 46. ſci- licet quòd dicunt, non obſtante prouidentia Dei, ſci- licet diſponit res fore, actus noſtros eſſe liberos & volunta- rios, quia diuina voluntas non eſt tota cauſa, ſed cum libero arbitrio quòd cum ſit proxima cauſa, modificat concurſum primæ; quòd verum eſſe non poteſt, ſi

efficacia Dei prior eſſet determinatione noſtrã: Sed hæc conſequentia Valquez nulla eſt, nec ad mentem tantorum Doctõrum, quia eſt diuina voluntas non ſit tota cauſa, quæ liberum arbitri- um ſe habeat vt merum instrumentum & ina- nime quoddam, eſt tamen ſuperior cauſa non me- rē cooperans, ſicut cum duo ferunt lapidẽ, ſed intimè dans ipſi libero arbitrio, & cauſans id quòd ab eo exit.

Omitto Agidium Romanum Cardinalem in 2. diſt. 5. q. 2. & diſt. 14. q. 3. & diſt. 36. art. 3. Roar- dum Tapper lib. 7. de libero arbitrio pag. 216. & 217. & pag. 226. Driedonem de concordia liberi arbitrij pag. 43. & 46. & de captiuitate & redemptione gene- ris humani 2. c. tractatu 6. Vegam in c. 5. Concilij Trid. lib. 6. de iuſtificatione, & alios plures.

Teſtimonium Catechiſmi Pij V.

Tantam ergo habentes impositam nubem reſ- ſtum & grauiffimorũ Doctõrum, qui ſententiam hanc confirmarunt & docuerunt, claudarum agmen teſtimonium omnibus maius, nẽpe ex Catechiſmo edito per Pium V. ex decreto Con- cilij Trident. & per ipſum Pontificem toti Eccle- ſiæ propoſitum, vt inde quali ex puriſſimo fonte doceri poſſint à Parochis fideles, & in ſana do- & trina inſtrui. Explicans ergo in Symbolo fidei, arti- culum omnipotentia diuinæ num. 22. pag. 33: ſic inquit: Non ſolum autem Deus vniuerſa qua ſunt tuerur, atque adminiſtrat, verum etiam qua mouentur, & agunt aliquid, intima virtute ad motum at- que actionem ita impellit, vt quauis ſecundarum cauſarum efficientiam non impediatur, prouentiam tamen, cum eius occultiffima vis ad ſingula peringat, & quemadmodum Sapiens reſtat, attingit à fine vſ- que ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaui- ter. Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cum apud Athenien- ſes annunciarer Deum, quem ignorantes colebant, non longè eſt ab vnoquoque noſtrum in ipſo enim viuimus, mouemur, & ſumus. Vbi pondero explicationem iſtam vt pertinentem ad articulum omnipotentia diuinæ, tradi à Catechiſmo verbis clariffimè ex- plicantibus noſtram ſententiam, videlicet Deum intima virtute ad motum, actionẽmque impelle- re: ergo non ſupponit, aut expectat à nobis de- terminationem, & conſenſum, ſi ad illum motum impellit. Deinde quòd non impediendo efficien- tiam ſecundarum cauſarum, tamen prouentiam illas vtique ad efficientiam earum. Quòd ſi præuenit hanc efficientiam, non ergo ſupponit illam, vt habeat inde efficaciam ſed ex ſe antecederet illam haber, aliàs quomodo ſine efficaciã præueniret? Tandem occultiffimam vim ponit, qua ad ſingula peringat, quòd vtique non eſt neceſſe ſi in- differenter, & indeterminatè ſe haber, & offert concurſum quem determinet ipſa cauſa ſecunda: ſic enim non eſt vis occultiffima pertingens ad ſingula, ſed expectans à ſingulis, vt determina- tẽ & efficaciter ſe habeat erga illa. Hoc autem ip- ſum probat illis teſtimoniis Scripturæ, ex Sapien- tia, & ex Paulo, de quibus, & aliis ſimilibus dice- mus ſtatim.

ARTICVLVS V.

Fundamenta ex ratione.

NOrandum eſt quòd duplicis generis funda- menta aſſignare poſſumus. Quædam purè metaphyſica, & quali à priori. Alia theologica ex ſuppoſi

voluntatis creatæ, quæ reale aliquid est (siquidem realiter per illam operatur voluntas (si oritur, & causatur à voluntate, etiam debeat causari à prima causa Deo, & consequenter prius se debeat habere Deus in causando & determinando, quàm ab ipsa voluntate creata expectare determinationem, ut simul cum illa influat, ratio & discursus factus euidenter videretur convincere, aut subtraheretur aliquid creatum ab ipsa summa omnipotentia Dei, & ab vniuersali dependentia diuinæ causalitatis, quòd esset error manifestus in fide; nec sufficit ad id ponere simultatem & coëfficientiam diuini concursus, & causalitatis cum ipso influxu creato in effectum, hic enim esset manifestus error in scientia naturali, quia nihil causatur ab alio per simultatem, sed per prioritatem: nihil enim causatur, nisi ab aliqua causa, omnis autem causa est prior suo effectui, in quantum causa, non simul. Immo id quod simul cum alio influat, iam supponit illud esse cum quo influat: ergo non causat.

6 Et hinc deducitur quod dicimus de infallibilitate summa Dei, quæ exigit decretum ex natura sua efficax, & antecedenter ad nostrum consensum, & determinationem; nec sufficit infallibilitas extrinseca ratione præscientiæ, sed intrinseca, ratione causalitatis. Quod explicatur tum ex dictis, tum ex ipsa propria ratione causandi Dei, quæ est summè immutabilis ex se, & sic summè infallibilis. Ex dictis quidem id deducitur, quia si illa determinatio & partialis influxus voluntatis debet originari & causari à Deo, multò vehementius & intimius quàm à voluntate creata, utpote cum à Deo causari debeat, ut à causa prima, nihil autem de facto, & in re causat, nisi efficax sit ad causandum, quia inefficax ut tale non causat: dicitur enim inefficax quod non respicit rem ut de facto faciendam: ergo si de facto causat, de facto est efficax. Et non potest esse efficax denominatione extrinseca desumpta à determinatione voluntatis, & ab ipso effectu: nam ista determinatio non potest supponi à decreto, sed ab ipso causari debet: ergo ante talem determinationem, & non ab ipsa, habet decretum efficaciam. Patet consequenter quia causa efficax esse debet dum causat, non postquam aliquid causatum est, quia causato effectu, efficacia ad nihil deseruit: ergo antequam sit effectus causatus, efficacia debet conuenire causæ: si ergo id quod decretum causat, est ipsa determinatio nostræ voluntatis: ergo non expectat ab ipsa efficaciam, sed potius illi tribuit, ut de facto sit: ergo antecedenter ad ipsam est causalitas in Deo influens de facto: ergo efficax, quia illud dicitur efficax, quod de facto causat.

7 Ex ipsa autem propria ratione causandi Dei probatur debere illud decretum esse efficax ex sua natura, & non ex suppositione nostri consensus. Nam ex se illud decretum debet esse immutabile: ergo ex se infallibile: nam ubi est immutabilitas, non potest dari fallibilitas & defectus: deficiente enim, & falsificari, seu fallibile esse, mutatio est. Anteced. prob. quia decretum diuinum non solum ratione præscientiæ qua dirigitur, sed etiam ratione causalitatis & dominij vniuersalissimi quod habet in omnia, habet summam immutabilitatem, siquidem habet summam actualitatem; est enim actus purus, summa autem actualitas caret omni potentialitate: ergo & omni mutabilitate, quia mutabilitas in potentialitate fundatur. Quomodo ergo possunt Authores oppositi solum ascribere infallibilitatem, & efficaciam di-

uinis decretis, & voluntati Dei ratione præscientiæ attingentis id quod nostra voluntas effectura est; cum etiam ratione sui, & in quantum operatiua est; sit ab intrinseco immutabilis in operando, & consequenter infallibilis, & efficax: nam si efficax non esset, infallibilis non esset ex natura sua, quia expectaret ex determinatione nostræ voluntatis efficaciam & determinationem, sine qua nunquam de facto operatur. Voluntas autem nostra non potest talem infallibilitatem & efficaciam præbere, sicut diuina voluntas debet habere, quia hæc est fundata in immutabilitate summa virtutis & actualitatis: illa verò est infallibilitas non in se habita, quia potius voluntas contingens est, sed solum præcisa à Deo: ergo male explicant hanc infallibilitatem ratione præscientiæ tantum, & denominationis extrinseca: orta ex ipso consensu & determinatione nostræ voluntatis.

Theologica principia & rationes in hac efficacia statuenda aperiuntur.

Antequam ad theologica fundamenta accedamus, lectorem iterum mouemus, non attingere nos in præsentia quidquam de ea controuersia diuinorum auxiliorum, de qua scribere fas non est, oblitente Sedis Apostolicæ edicto, videlicet in quo consistat efficacia gratiæ & diuini auxilij, an in aliquo intrinseco, & physice impresso in voluntate, an in aliquo extrinseco. Solum de decretis diuinis agimus ex parte Dei. Et si quando aliquid de determinatione efficaci, & antecedenti nostræ voluntatis dicimus, nõ idem est ut explicemus per hoc efficaciam auxiliorum, sed quia decreti diuini ratio, & efficacia sine ordine ad hunc effectum explicari non potest, quidquid sit, an in hoc consistat efficacia auxilij, vel non, explicabimus.

Ut ergo fundamenta hæc tradi possint, & difficultatis punctus perfecte attingi, hoc præ oculis habendum est, quòd in voluntatem nostram solum duplici via, & quasi per duplicem portam influere potest, ut ipsa erga aliquod obiectum afficiatur, aut de vno ad aliud conuertatur.

Primo quidem per manifestationem & propositionem obiecti quod facit intellectus, manifestando illud, & sic obiectum allicit sua conuenientia, & bonitate, aut retrahit sua deformitate, & disconuenientia.

Secundò, post obiectum sic propositum ab intellectu (qui licet intra nos sit, extrinsecus tamen ipsi voluntati est) restat quòd voluntas se moueat, & duci velit ad tale obiectum, quod liberè ipsa facit, quia nullum obiectum (extra Deum clarè visum) tantæ bonitatis & perfectionis est, quòd adæquaret satiet totam vniuersalitatem voluntatis. Et idem ipsa interius pro sua libertate se mouet erga obiectum propositum. In hoc autem interiori sinu voluntatis, & libertatis officina, nulla creata causa influere potest, aut immutare ipsam ad volendū, quia in hoc superior est voluntas propter suam indifferentiam & libertatem omni causa creata, in tantum quòd hac ratione nullus intellectus potest naturali lumine penetrare id quod est intra cor liberum, quia illud nullam connexionem habet per se cum causis naturalibus totius vniuersi; non pertinet autem ad naturale lumen, nisi ea quæ ad naturam vniuersi, & ad causas naturales pertinent, inuestigare. Omnes ergo creaturæ solum ad voluntatis portam, & vestibulum, id est, ad fores intellectus excubare possunt, ut ipsa sollicitent, intus ingredi non possunt, nisi ipsa pef-

solum

solum ostij sui aperiat. Et Deus ipse per modum obiecti propositus etiam sic ingredi debet in voluntatem. Cæterum ut prima causa efficiens etiam intra voluntatem est, & per portam clausam ingreditur, & vir non ingreditur per eam, quia Dominus Deus Israël ingressus est per eam, Ezechielis 44. Deus enim per suam immensitatem intra omnia est, & intra omnia operatur. Et ita dicit Sanctus Thomas 1. parte, quæstione 105. articulo 5. quòd operari in voluntatem per modum obiecti omnibus commune est; tam Deo; quàm creaturis, intra voluntatem vidè operari est maximè proprium Dei.

9 Hoc supposito, constat apud omnes Deum ad mouendam voluntatem præuenire eam debere, præuentione ex parte obiecti se tenente, & pulsante ostium voluntatis, obiectum proponendo, suadendo; excitando, illuminando, siue per extrinsecas, & manifestas voces, & effectus, siue per interiores cordis illustrationes; visorum enim suasionibus agit Deus, ut docet August. lib. de spiritu & littera cap. 34. Neque hanc præuentionem, & motionem gratiæ, qua Deus reuelatione sapientiæ suæ in desiderium Dei stupentem suscitatur voluntatem, Pelagius negauit, ut constat ex lib. August. de gratia Christi cap. 7. & cap. 10. & latissime supra probauimus disp. 3. Punctus difficultatis est, si etiam ipsum motum intra voluntatem ortum, & ab eius visceribus prodeuntem, Deus ipse etiam causare debeat, ita ut non solum per obiecti propositionem, & suasionem præueniat, sed etiam per efficientiam, seu efficaciam intra voluntatem causet, nec solum operetur in cordibus hominum veras reuelationes; sed etiam bonas voluntates, ut dicit S. August. eodem lib. de gratia Christi cap. 14. Quòd si Deus non solum præuenit per obiecti propositionem, & suasionem, sed etiam intra voluntatem, ipsum eius motum causare debet, & exordium eius dare, non ipsum supponere, necesse est quòd eius voluntatis efficacia antecedenter ad motum, & determinationem voluntatis efficax, & determinata sit, non eam supponat, & ex eius suppositione efficax reddatur & denominetur. Putant enim oppositi Authores ita esse delictam libertatem nostram, quòd si etiam ipse Deus intra illam operetur, immutando illam, & causando motum eius, libertatem eius lædat, sed ita liberam debere relinquere, ut à se, & non ex alterius motione, & subordinatione etiam Dei in motum prorumpat, ipsaque initium det illi motui interno. Vnde P. Suarez libro tertio de Auxiliis, capite decimo, tertio, numero decimo quinto, dicit, Sanctos ubicumque loquuntur de arbitrij libertate, dicere Deum ita se gerere cum voluntate nostra, ut nullam vim ei ingerat, sed in potestate eius motum eius constituat, ita ut cum inchoare possit, si velit, vel suspendere tam in supernaturalibus actibus, quàm in naturalibus, immò in illis specialiter aiunt, quamuis Deus pulset, & tangat corda, tamen non inferre vim, sed expectare ut ipsa voluntas consentiat cum Dei adiutorio, &c. Vbi licet in eo quod dicit, nullam vim ingeri voluntati, certissimam rem dicat, tamen in eo quòd ait ipsam voluntatem inchoare motum suum, & Deum expectare voluntatem, manifestè indicat sensum suum, quòd ad effugiendam vim, & non inferendam violentiam voluntati, sentit ipsam debere inchoare motum suum; & hoc expectari à Deo, nec intellexit posse ab ipso Deo causari, & inchoari sine vi, sed iuxta modum voluntatis liberum. Clarissimus Molina 1. parte quæstione vigesima tertio, à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

ita, articulo quinto, disputatione prima, membro decimo, §. Quod enim, sic inquit: Quòd actus à gratia præueniente, & ab arbitrio elicitus liber sit, eaque de causa capax rationis, virtutis, laudis, & honoris; qua propter eum homini liberè eo pacto influenti tribuantur, profectò non est effectus gratiæ præuenientis, sed arbitrij per eum influxum. Gratia namque præueniens determinata est ad vnum, eoque ipso quòd tunc in arbitrio prædestinati recipitur, esse necessitate natura mouet ac sollicitat; ipsum autem arbitrium est quod sua innata libertate per eum influxum sibi proprium liberè agit, ex eoque solo influxu habet actus ille quòd liberè ab homine prædestinato elicitur. Vbi manifestè influxus, seu motus ille internus voluntatis, qui liber est, ponitur non esse effectus gratiæ præuenientis; sed arbitrij tantum; sed gratia præueniens dicitur mouere, & sollicitare ex necessitate suæ naturæ, liberum autem arbitrium ex sua innata libertate liberè agere per influxum suum. Et in eodem loco, membro 6. §. Ad primam; postquam explicauit quomodo ex Deo, & ex nostro arbitrio fiat vna integra causa, ita quòd nulla res, aut formalitas sit efficiens ab vno, quæ non ab alio, sicut cum duo trahunt nauim, nihil est in motu quòd sit ab vno, & non sit simul ab alio, subdit. Si vero in consequente sit sermo de aliquo, id est, de realitate, aut formalitate aliqua, non quidem que spectetur simpliciter, sed ut præcisè emanat ab vna parte integra suæ causæ; quo pacto actiones nostre supernaturales qua simul à Deo & à nobis sunt, quatenus præcisè à nostro arbitrio procedunt, dicuntur influxus nostri arbitrij, concedendum est dari aliquid quòd sit à nostro arbitrio, & non aliter; ea præcisè consideratione, à Deo; nisi tanquam à natura ipsiusque liberi arbitrij auctore, qui eam facultatem nobis contulit, ut eo pacto liberè actiones nostras bonas cum eo cooperaremur. Quæ omnia ipsis formalibus Molina verbis retulimus, nequis calumniari possit, nos aliquid in hac parte ei imponere. Faceret itaque Molina actum liberum, ut liberum, non esse effectum præuenientis gratiæ, & ut nascitur à libero arbitrio, non esse à Deo, nisi ea ratione qua Deus est author ipsius liberi arbitrij, eamque facultatem nobis contulit.

Cum ergo ad hæc deuoluantur qui negant voluntatem diuinam ex se efficacem esse, non potest non impugnari hoc theologis principis, quæ vehementer huic assertioni repugnant, cum ipse D. Thomas quasi è fronte contra Molinam dicta pugnans, sic dicat, lib. 3. contra Gentes cap. 89. Quidam verò non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates malè exponere, ut scilicet dicerent quòd Deus causat in nobis velle & perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quòd faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit lib. 3. Paterarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant quòd prouidentia non est de his, quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, &c. Et statim addit. Quibus quidem auctoritatibus sacra Scriptura resistitur euidenter. Dicitur enim Isai. 26. Omnia opera nostra operatus es nobis Domine: unde non solum virtutem volendi à Deo habemus, sed etiam operationem. Quod ibi latius probat. Vides quàm è diametro Molinæ se opponat in hac parte D. Thom. & quàm acriter principis theologis eius sensum expugnet; Et in eodem sensu loquitur S. Doctor. in

R.

hinc

hac 1. parte. questione 23. art. 5. dum reprehendit aliquos qui distinguebant inter id quod est ex nostro libero arbitrio, & id quod est ex gratia, seu prædestinatione, affirmas id quod est per liberum arbitrium, esse etiam ex prædestinatione; seu gratia. Est ergo effectus gratiæ motus nostri liberi arbitrij, qui surgit à nobis, non solum quia virtutem volendi nobis contulit, vt cooperaremur cum illo, sicut dicit Molina, sed quia ultra hoc operatur ipsum motum volendi in nobis, vt dicit D. Thom. Sed & S. Augustin. in lib. de gratia Christi, refert Pelagium posuisse à gratia Dei nos adiuuari, non quia Deus dilectionem inspiret, sed quia potentiam liberi arbitrij dedit, quam potentiam ipse possibilitatem appellabat, sicut volitionem appellabat voluntatem, & opus externum actionem. Et dicebat, vt inquit Augustin. ibi cap. 6. quod in voluntate, & actione laus hominis est & Dei. Quod non propterea dicit quod secundum sanam doctrinam intelligi voluit, quod & velle; & operari Deus operetur in nobis, sed cur hoc dicit, satis euidenter ostendit continuo subiungendo: Qui ipsius voluntatis, & operis possibilitatem dedit; hanc autem possibilitatem in natura eum ponere de verbis eius superioribus clarum est. Sed ne nihil de gratia dixisse videretur, adiunxit, quique ipsam possibilitatem gratiæ sue adiuuat semper auxilio. Non ait ipsam voluntatem, vel ipsam operationem: quod si diceret, non abhorre à doctrina Apostolica videretur; sed ait ipsam possibilitatem, illud videlicet ex tribus quod in natura locauit, gratia sua adiuuat semper auxilio, vt scilicet in voluntate, & actione non ideo laus sit, & Dei, & hominis, quia si sic vult homo, vt tamen eius voluntati Deus ardorem dilectionis inspiret, & sic operatur homo, vt tamen Deus cooperetur, sine cuius adiutorio quis est homo? Sed ideo ad hanc laudem adiunxit, & Deum quia nisi natura esset in qua nos condidit, qua velle, & agere possemus, nec vellemus, nec ageremus. Sic Augustin. Hoc est vnum quod dicebat Pelagius, scilicet actum voluntatis, & operationes nostras, in quibus laudem habemus, in tantum esse à Deo, in quantum ipse dedit nobis naturam, & potentiam volendi, atque agendi; & ideo non adiuuare Deum vt velimus, non adiuuare vt agamus, sed tantummodo adiuuare, vt velle, & agere valeamus, vt cit. loco cap. 5. dicit Augustin. Verba autem Molinæ, quibus motum, & influxum liberum nostrum, quatenus emanat à nostra voluntate, ab ea præcisè esse docet, valde symphona sunt his quæ retulimus, dum sub hac ratione considerando motum nostræ voluntatis, dicit ubi supra: Concedendum est dari aliquid quod sit à nostro arbitrio, & non aliter ea præcisè consideratione à Deo, nisi tanquam à natura, ipsiusque liberi arbitrij auctore, qui eam facultatem nobis contulit, vt eo pacto liberè nostras actiones bonas cum eo cooperaremur, eaque ratione in laudem, & meritum nobis cederent, tanquam qua eo modo in nostra essent potestate. Confirm. illud, non aliter ea præcisè consideratione esse à Deo, nisi tanquam à naturæ, & liberi arbitrij auctore, qui eam facultatem nobis contulit, cum illis ex Aug. relatis, sed ideo ad hanc laudem adiunxit, & Deum, quia nisi natura esset in qua nos condidit, qua velle, & agere possemus, nec vellemus, nec ageremus. Confer, inquam, & fuge.

11 Nec obstat, quod Molina ex parte præuenientis gratiæ ponit vocationem Dei allicientis, & attractantis voluntatem, & quidquid ex parte obiecti propositi, & per moralem motionem voluntatis po-

tentiam trahit, & mouet, vt libera sua voluntate ei correspondeat & consentiat, & hoc modo inchoat Deus motum voluntatis. Non hoc obstat, quia totum hoc Pelagius non negabat, vt sæpè à nobis probatum est disput. 3. & constat ex loco cit. Augustin. cap. 7. & 10. vbi docet Pelagium dixisse hanc possibilitatem voluntatis Dei gratia adiuuari per doctrinam, & reuelationem per apertionem oculorum, Diaboli pandendo insidias; denique suadendo omne quod bonum est, sic dicebat in desiderium Dei stupentem suscitari voluntatem, & tamen August. hoc dicit non sufficere ad veram gratiam Dei confitentiam, non obstante quod totum hoc nostras præuenit voluntates morali motione, id est, per obiecti propositionem, quia eam suscitatur, & sic præuenit.

Igitur Theologica principia, quibus hæc interna efficacia diuinæ voluntatis casualia non suppositiua nostri consensus, & determinationis inniuitur, ad quatuor præcipua reducimus, quæ nunc à nobis explicanda sunt.

Primum est ex Scriptura.

Secundum ex Concilio Trident.

Tertium ex orationibus Ecclesiæ.

Quartum ex assertionibus Augustin. qui in hac parte propter acceptionem doctrinæ eius ab Ecclesiâ, sufficit pro omnibus, & præferim cum Hieronymus, & Prosper ei in hoc puncto concordent.

Ex Scriptura docemur decretum, & voluntatem 12 diuinam esse infallibilem, & cui resisti non potest, & Deum immutare cor, conuertere, aperire, & quidquid motus, quantumcumque interni, voluntas faciat, ab eo esse. Igitur secundum Scripturam ponenda est intrinseca, efficacia in Deo, factiua, non suppositiua consensus.

Conseq. prob. Omnis immutatio, & operatio in voluntate, quæ fit solum per ablationem indifferentem, & indeterminatam concursus, & propositionem obiecti, & motionem moralem, & quæ expectat consensum nostrum, vt iuxta eius determinationem ei cooperetur, est talis, cui resisti potest, etiam in sensu composito, nec verè & proprie causat, & facit nostra opera, & consensum nostrum, sed solum præcitat quid nos faciamus, sed voluntas, & decretum Dei sic immutans, & operans, est id cui resisti non potest in sensu composito; nec dicitur quod resisti non potest præscientiæ, sed voluntati: ergo voluntas vt voluntas ratione sui debet habere hanc antecedentiam, hanc efficaciam, hanc causalitatem infallibilem. Maior est certa, quia omne obiectum propositum voluntati præter Deum clarè visum, non sufficit eam determinare, sed ei potest voluntas resistere, etiam eo stante, & in sensu composito, quia potest alioquin diuertere, quia non habet bonitatem adæquentem totam capaciatem voluntatis: Et similiter Deus offerens vtrumque concursum, & neutrum determinans, sed à voluntate nostra determinandum expectans, non facit voluntatem facere, quia quando facit, supponit voluntatem iam facere, & acceptare, nec est talis, cui resisti non possit in sensu composito, & in quantum voluntas Dei, quia potius ipsa nihil determinat, & sic non est aliquid ex parte Dei cui resistitur, quia ne sibi resistatur, non operatur, sed operationi creatæ obsecundat.

Minor probatur, & simul primum antecedens. Nam quod voluntati diuinæ, vt voluntas est, non resistatur, apertè dicitur Esther. 13. Non est qui possit tua resistere voluntati, si deo ueris saluare Israël. Et

Et iterum ibidem: Dominus omnium tu es, nec est qui resistat maiestati tue. Rom. 9. Voluntati eius quis resistet? Job. 41. Quis enim potest resistere vultui meo, quis ante dedit mihi, vt reddam ei? Quasi irrefrensata, & infallibilis Dei nihil præsuppositum habeat, & prius, sed ipse antecedit omnia. Et idem sumitur ex illo Mai. 14. Dominus exercituum decreuit, & quis poterit infirmare? & manus eius extenta, & qui auerter illam; Et c. 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Et cap. 47. Non resistet mihi homo. Cui consonat Augustin. lib. de corrept. & gratia cap. 14. Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium: sic enim velle, vel nolle in volentis aut nolentis est potestate, vt diuinam voluntatem non impediatur, nec superet potestatem. Ergo non solum in vi præscientiæ, sed in ratione voluntatis, & potestatis Deus superior est voluntate nostra, & quia sic superior est in voluntate, & potestate, ei resisti non potest. Non ergo id querendum est ex præscientiæ nostri consensus, sed ex formalis ratione potestatis, & voluntatis diuinæ. Quod verò hæc voluntas diuina, cui sic resisti non potest, operetur, & faciat motum cordis nostri, etiam prout à nobis, deducitur primò ex illo 1. Reg. 10. Immutauit ei Deus cor aliud. Esther. 14. Transfer cor illius in odium gentis nostræ. Ecclesiastici 33. In multitudine disciplina Dominus separauit eos, & immutauit vias eorum. Proverb. 21. Sicut diuisores aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud: Mai. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine: Ad Ephesios 2. Ipsius enim factura sumus, creati in operibus bonis aqua preparauit Deus. Si creamur in bonis operibus: ergo causatiuè sunt illa opera bona à Deo, quia creatiui, & sic nihil supponendo; & vti que opera illa libera sunt, aliàs bona non essent. Ecce potestatem Dei immutantem cor, apertentem cor, sicut dicitur Actorum 16. Cuius Dominus aperuit cor, cum tamen sit proprium opus voluntatis, sicut dicitur Cantic. 5. Pessulum esty mei aperui dilecto meo. Facit ergo Deus, & causat id quod operatur voluntas. Et hominis est præparare animam, vt dicitur Proverb. 16. & tamen præparatur voluntas à Domino. Significat ergo Scriptura, quod quidquid intimum est in voluntate, & ex eius visceribus enascitur, totum hoc etiam nascitur, & causatur à Deo, non supponitur, sed in vniuersum ipse facit vt faciamus, sicut Ezech. 36. dicitur. Faciam vt in iustificacionibus meis ambulatis. Quomodo autem faciat Deus vt non faciamus, an solum ostendendo concursum indifferentem, & expectando quod voluntas consentiat, & determinet se, an efficaciam ipsam præbendo, & causando in voluntate, August. dicit lib. de gratia, & libero arb. cap. 16. Ille facit vt faciamus, præbendo efficacissimas vires voluntati. Si præbendo: ergo non supponendo, aut expectando à voluntate, sed efficaciam ipsam donando. Nam si voluntas efficax est in determinando se, vti que hanc efficaciam ex Deo habere debet, & non ex se, quia efficacia donum Dei est, cum sit præcipuum in executione operis boni: Si autem ex Deo habet: ergo prius & magis intrinsecè Deus efficax est in determinando voluntatem, quam ipsa, nec à denominatione extrinseca voluntatis ipse Deus efficax denominatur, sed ab ipsa potestate sua, quia, vt idem dicit August. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 20. Cor Regis Deus oculi summa, & efficacissima potestate conuertit, & transtulit ab indignatione in lenitatem. Efficax ergo est potestas Dei, non denominatione sumpta à conuersione, à consensu, à determinatione nostræ voluntatis, sed causando ill-

lozu à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

lam, & donando, quia efficaci potestate conuertit illud cor, si autem conuertit, non supponit conuersionem, sed facit, facit autem efficacissima potestate: ergo potestas illa ex se est efficax, non ex denominatione extrinseca nostri consensus: Immo si Deus expectat nostrum consensum, & determinationem, de se autem indifferentem offert concursum: ergo etiam expectat ablationem dissensus: idem est enim expectare consensum atque expectare negationem sui oppositi; qui est dissensus, sed per dissensum cor est durum, & resistens conuersioni, & consensui: ergo Deus expectat ablationem duritiæ à corde, non eam effectiue auferit, siquidem offert concursum indifferentem ad auferendam duritiam, vel non auferendam, ad dissensum vel consensum; nec sufficit proponere obiectum, & mediante obiecto inclinare voluntatem, quia obiectum per se non sufficit tollere duritiam, & ponere consensum, nisi alliciendo, & finalizando, non causando effectiue, sed hoc totum potest reiciere voluntas, & ad aliud diuertere: Sola ergo ipsa tollit duritiam suam, quia tollit dissensum suum. Dicit autem Scriptura; Auferam à vobis cor lapideum, & dabo vobis cor carneum Ezech. 11. & Augustin. lib. de prædestinatione SS. cap. 8. id explicat de gratia, seu diuino concursu, & causalitate: Hæc, inquit, gratia qua occulte humanis cordibus diuina largitate tribuitur, à nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur vt cordis duritia primitus auferatur. Si ideo tribuitur, vt cordis duritia auferatur: ergo illa gratia non supponit cordis duritiam ablatam, sed auferit, & causat ablationem. Quod si causat ergo ex se efficax est, non denominatione extrinseca, per denominationem enim extrinsecam non causat, nec solum proponendo obiectum tollit duritiam, quia obiectum se solo non sufficit, cum respuat illud sæpè voluntas. Vt ergo non respuat obiectum, aliquid præter obiectum, & eius efficientiam requiritur. Vel ergo efficientia voluntatis, vel Dei agentis voluntatem. Primum non sufficit, quia ad hoc vt voluntas efficiat, illa Dei motio, & influenza requiritur: ergo secundum. Et obiter aduerto hanc gratiam, seu diuinum concursum appellare Augustin. occultum, vt ex hoc elidas aliquorum sensum qui ad moralem concursum confugiunt in hac parte, quia nihil de hoc sentimus, & experimur. Si occultissimè Deus sic agit in corde, non est necesse sentiri, sed intelligi.

Sic ergo fit argumentum. Voluntas cui non potest resisti, est efficax, & infallibilis per locum intrinsecum, & antecederet ad præuisionem nostri consensus: ergo voluntas diuina, etiam vt immutat, & operatur, seu prouidet nostras voluntates, est ex sua natura, & ab intrinseco efficax. Minor prob. Quia si voluntas diuina est talis quod ei potest resisti secundum se, & per locum intrinsecum, solum autem non potest resisti ex præuisione, & suppositione consensus: Ergo considerata diuina voluntate secundum se, & ante præscientiam nostri consensus, possibilis est aliqua resistentia in voluntatem diuinam, non orta, nec deriuata à Deo, sed à sola creatura sine influxu Dei. Patet consequentia: nam si esset cum influxu Dei, iam esset cum voluntate Dei, quia influxus ille liberè oritur ex Deo: ergo à voluntate eius ergo non esset contra voluntatem eius, nec resistens ei. Si autem esset illa resistentia sine influxu Dei, & ipso nõ cooperatè: ergo aliquid reale, & creatū est possibile, quod sit in dependens in esse à Deo, & non sit causatum à Deo, scilicet illa resistentia, & quod inuito Deo possit esse in mundo, quod esset

R 2 horribilia

horribilis impietas. Quod si antecedenter ad omnem prauisionem mei consensus, est impossibilis resistentia aliqua ad voluntatem diuinam in sensu composito: ergo antecedenter ad omnem prauisionem, & suppositionem mei consensus diuina voluntas est infallibilis, & irresistibilis in eodem sensu composito: ergo & efficax, quia si efficax non est, sed indifferens, resisti illi potest. Et sic impertinenter recurrit ad prauisionem mei consensus ut infallibilis, & efficax sit ex tali prauisione, si ex natura sua, & antecedenter ad talem suppositionem, & prauisionem est impossibilis essentialiter in sensu composito, & illa voluntate stante omnis resistentia ad diuinam voluntatem. Et si ex eo non potest sibi resisti, quia tunc solum operatur quando prauideret nihil sibi resistere; sed voluntatem consistere, quasi metuens in campum procedere, nisi quando nullus est hostis: ergo per se primo sibi ipsi non potest voluntas humana resistere, ex eo autem quod sibi non resistit, nec diuinam voluntati resistit, quia tunc solum operatur, quando praescit sibi non resistendum. Non sic autem dicit Scriptura, quod nulla voluntas sibi ipsi resistit, sed voluntati Dei nullus resistit.

14. Confirm. totum hoc ex illa frequenti Scripturae comparatione, qua comparat nos, & voluntates nostras ad Deum, sicut lutum ad figulum, vel fictorem, qui vitur massa terrae ut vult, non quia tollit à nobis virtutem & libertatem operandi, sed quia dat illam, & motu suo illam versat, sicut figulus massam: & ita libera voluntas debet efformari, & praenitri à Deo in sui efficacia motus, sicut lutum à figulo, Ierem. 18. *Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, dicit Dominus: & sicut instrumentum ab artifice, non instrumentum artificis determinare. Quo exemplo saepe vitur D. Thom. explicando voluntatis dependentiam à Deo in efficacia, & cooperatione propria sua: in hac enim à Deo incipit moueri, & formari sicut instrumentum ab artifice. Videatur 3. contra Gentil. cap. 147. ubi inquit, Sub Deo, qui est primus intellectus, & volens ordinantur omnes intellectus, & voluntates, sicut instrumenta sub principali agente: oportet ergo quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultima perfectionis, quae est ad optio beatitudinis, nisi per virtutem diuinam: indiget ergo auxilio diuino, &c. Et cap. 148. Auxilium diuinum sic intelligitur homini adhiberi ad bene agendum quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, & agens principale operatur actionem instrumenti, unde dicitur Isai. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine: causa autem prima causat operationem causa secunda secundum modum eius: ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est ut voluntarie, & non coactè agamus.*

15. Secundò, ex Concilio Trid. formo argumentum pro ista intrinseca efficacia Dei causante effectiue ipsum motum voluntatis nostrae, non ab ea supponente efficacia denominationem. Nam in sessione 6. cap. 5. docet, exordium iustificationis in adultis sumendum esse à praeniente gratia, hoc est à vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata à Deo auersi erant, per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem eidem gratia liberè assentiendo, & cooperando disponantur. Quibus verbis non negabunt oppositi auctores loqui Concilium de efficaci gratia Dei, cum maximè ex hoc loco conentur probare ex verbis subsequenter, & statim citandis, posse nos gra-

tiae efficaci dissentire, & sic ab eius efficacia antecedente, non praenitri. Aut si Concilium hic non loquitur de efficacia gratiae, nusquam contra haereticos definit gratiam efficacem non tollere liberum arbitrium, & sic remanet suspensa illa determinatio in re tanti momenti. Conuenimus ergo quod loquitur de efficaci gratia. Iam probandum est quod loquitur de efficacia conuenienti ei ab intrinseco, & antecedenter ad consensum nostrum, non ex eius prauisione. Et hoc sic deducò; nam Concilium dicit exordium iustificationis sumi à gratia praeniente, & loquitur de gratia efficaci, sed nosse consensus ut liber, & ut à nobis etiam conducit ad iustificationem, quia sine consensu nostro non iustificamur: (loquor de adultis) ergo exordium illius consensus, etiam ut liber, & ut à nobis à gratia praeniente sumitur; non autem à gratia indifferenter expectante ad suam determinationem, & efficaciam nostrum consensum: sic enim ab ipsa non sumeretur exordium in executione (de hac loquitur Concilium) quia gratia praenitens non potest exordium in executione dare, nisi efficax fuerit; dum enim indifferens est, nihil determinat exorditur, quia nihil determinatè causat, dum determinata non est. Ergo si ipsa dat exordium etiam consensui libero, ut liber est, & ut ad iustificationem requiritur, prior debet esse & antecedere ipsum consensum, etiam ut efficax est, non ab ipso consensu efficaciam desumere: sic enim à consensu desumeretur exordium in exercitio, ante illum enim vocatio in statu indifferenti est; ergo non dat exordium in executione: praesertim quia exordium dare, est causam efficientem esse, quia efficiens, ut definiunt Philosophi, est vnde incipit motus.

Dices: gratiam quidem praenitentem dare exordium nostrae iustificationi, antecedere consensum modo morali, scilicet per modum ipsius vocationis, non effectiua ipsius decreti antecedentia in ipsum consensum: nam hoc expresse dicit Concilium verbis relatis, dum inquit, *exordium sumi à praeniente gratia, hoc est à vocatione qua vocantur à Deo, &c.* Vocatio autem pertinet ad intellectum, & ad propositionem obiecti, & vocis Dei, quod totum morale est respectu consensus nostri, & ab illa morali causalitate sumit exordium iustificatio.

Sed contra est, quia Concilium hanc vocantem gratiam non solum ponit esse excitantem, quae pertinet ad illuminationem intellectus, sed etiam adiuuantem, quae pertinet ad infirmitatem voluntatis: Spiritus enim adiuuat infirmitatem, vtramque enim hanc gratiam ponit Concilium verbis supra citatis ibi, *ut per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se, &c. disponantur.* Vbi adiuuans distinguitur ab excitante, & constat quod excitatio fit per aliquem actum intellectus percipientis aliquod obiectum: si ergo adiuuantem gratiam intelligeret illam, quae solum medio intellectu praenit, & disponit, idem esset excitans atque adiuuans, & inutiliter repeteret adiuuantem, & excitantem, si idem sunt, idemque vtroque vocabulo significatur; nisi dicatur, vtramque illam gratiam esse eandem in entitate, differre autem formalitate, & ministerio. Sed hoc nobis sufficit, quia quidquid sit de entitate, pro nunc non agimus nisi de effectibus quos facit illa gratia, tum illuminando intellectum per excitationem, tum adiuuando infirmitatem voluntatis per spiritum, & virtutem. Nō enim sufficit dicere, quod hoc adiuuare solum est per obiecti propositionem, & illuminationem: sic enim non est aliud, quam ipsum excitare, nec est

est aliud, quam doctrina, vel lex, vel reuelatio aliqua, totum hoc enim pertinet ad illuminationem, seu manifestationem obiecti per intellectum. Hunc autem modum gratiae adiuuantis etiam Pelagius admittit, ut constat ex Aug. lib. de gratia Christi, c. 7. & c. 10. ut saepe à nobis allatum est. *Adiuuat nos Deus, inquit, per doctrinam, & reuelationem, dum cordis nostri oculos aperit, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratiae caelestis illuminat.* Vbi per ly *adiuuat*, satis significabant se loqui de adiuuante gratia, & hanc etiam agnoscebat stupentem suscitare voluntatem in eodem c. 10. Absit autem ut Concilium nomine adiuuantis gratiae distinguendo illam contra excitantem, intelligat id quo intelligebat Pelagius, sed id quod docebat Aug. nempe illam gratiam adiuuantem, non esse quae operatur in nobis, sive sola suauone, reuelatione, illuminatione, manifestatione, & propositione obiecti, sed subministratione virtutis in voluntatem. Haec est adiuuans gratia de qua loquitur Concilium. Redeamus nunc ad argumentum.

17. In isto ergo contra responsionem datam sic: In vocatione, quae est gratia praenitens: vnde sumit exordium iustificationi, non solum includitur gratia excitans, & illuminans, sed etiam adiuuans: ergo non solum excitans, sed etiam adiuuans dat exordium iustificationi. Pater conseq. quia dicit Concil. exordium sumi à praeniente gratia, quae est vocatio, in qua vocatione includitur & excitans, & adiuuans gratia: ergo etiam ut adiuuans dat exordium iustificationi, & sic adiuuans non est purè, & praesertim cooperans, sed etiam antecedens, & dans exordium. Sed dicit Concilium quod hoc fit ut per excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem eadem liberè assentiendo & cooperando disponantur: ergo adiuuans gratia non ita indifferenter offertur à Deo quod expectet assensum liberum voluntatis pro vna parte, & inde denominetur extrinsece efficax, sed ipsa disponit ad assensum ipsum liberum, quod si disponit: ergo praecedit, & determinat. Determinat autem non solum excitando, & proponendo obiectum, quia hoc pertinet ad excitantem gratiam: ergo influendo & mouendo ipsam voluntatem: ergo ante assensum liberum est efficax ex se, & non solum indifferens, quia est excitans gratia, quae proponit obiectum, possit intelligi, quod etiam indifferenter proponendo disponit moraliter, & operatur sic ad consensum, ut ipsa voluntas accipere; tamen adiuuans gratia ut distincta ab excitante non operatur per propositionem obiecti, sed per influxum, & subministrationem virtutis. Si ergo indifferenter offertur, suspenditur eius influentia, & subministratione, quousque accipere voluntas. Si autem suspenditur influentia eius: ergo non disponit influxiue, ut voluntas accipere, & consentiat, siquidem ab eius consensu dependet determinatio influentiae disponentis. Dicit autem Concilium quod disponit. Quod statim expressit Concil. in initio c. 6. *Disponuntur, inquit, ad ipsam iustificationem, excitati & adiuti, fidem ex auditu concipientes liberè mouentur.* Pondera illud *excitati & adiuti*: Non solum ad hoc ut disponantur praecedit excitans gratia, sed etiam adiuuans, & sic adiuti disponuntur & mouentur liberè; prius ergo adiuti, quam liberè moti: ergo esse adiuta à gratia, est causa illius liberae motionis in Deum, quae libera motio est ipse consensus, seu determinatio ex parte nostra. Non ergo indifferenter datur hoc adiutorium, nec expectat à consensu nostro determinationem, sed ea causat, quia sic adiuti disponuntur, & mouentur liberè. Vnde idem Conc. in can. 3. resumens hanc doctrinam c. 5. inquit: *Si quis dixerit liberum hominis*

arbitrium motum, & excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, &c. Vbi illud quod xerat c. 5. ut per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se liberè assentiendo disponantur hic per effectus excitantis & adiuuantis gratiae explicat dicendo liberum arbitrium motum & excitatum, ubi ly *excitatum* est effectus proprius gratiae excitantis: ergo ly *motum* est effectus proprius gratiae adiuuantis: gratia ergo adiuuans nō solum est simultaneus influxus in effectum, sed antecedens in ipsum liberum arbitrium, quia reddit illud motum: dicit enim liberum arbitrium motum, & excitatum nihil cooperari, &c. Prius ergo est motum ab adiuuante gratia, quam cooperetur. Est autem motum motione influxiua, non solum propositione obiecti, id enim pertinet ad excitantem, seu illuminantem gratiam: ergo si influit, determinat iam est, influentia enim indifferenter oblata non influit sub illo statu indifferenti, sed suspenditur.

Denique ex hoc intelliguntur alia verba Concilij in eod. c. 5. quae oppositi auctores vehementer vrgent contra nos, & si rectè inspiciantur, sunt pro nostra sententia: dicit enim Concil. sic: *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritum sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam, & abicere potest neque tamen sine gratia Dei mouere se ad iustitiam coram illo, libera sua voluntate possit.* Quo loco Concilium iugulat haerese Caluini, & aliorum qui dicunt nostram libertatem tolli per auxilium gratiae efficaciis, quia mouemur à Deo ut quoddam inanime, & merè passiuè se habens. Concilium autem ut formalitè, & directè isti errori se opponeret, locutus est de gratia praeniente eaque efficaci: de hac enim loquebantur haeretici, & ostendit gratiam efficacem esse talem, quae relinquat hominem inanimem, & merè passiuè se habentem. Ad quod sumit fundamentum contrarium Caluinistarum, quia ipsi putant hominem non excitari à gratia, sed pure moueri, sicut equus à fessore. Concilium autem ponit hominem à gratia & excitari, & adiuuari, seu moueri, sed motu supponente excitationem, & moralem motionem quae fit per propositionem intellectus, seu illuminationem. Et ita cum efficax gratia praenitens includat duo secundum Concilium, sc. excitantem ex parte intellectus, ubi fit illuminatio; adiuuantem ex parte voluntatis, ubi est robur, & virtus subministrata per Spiritum, voluit Concilium probare quod voluntas non sit pure recipiens, & velut quoddam inanime, praesertim attendendo ad id quod tenet se ex parte excitantis, & illuminantis gratiae, quia videlicet cor hominis recipiens illuminationem Spiritus sancti potest illam reicere, id enim manifestant verba Concilij dicentis: *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritum sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, qui illam & abicere potest.* Vbi ly *illam* refert illuminationem, nec enim est aliud super quod cadat. Id ergo quod illuminationis, & motionis moralis est ineffici gratia, & ex parte excitationis se tenet, homo abicere potest, quia quidquid moralis motionis est, & ex parte illuminationis, & propositionis obiecti se tenet, totum hoc potest reicere voluntas, licet stant: efficacia gratiae, quae etiam adiuuantem includit, non possit in sensu composito, & potentia consequenti, sed solum in diuino, & potentia antecedenti abicere, ut postea in solutione argumentorum magis expendemus.

Cum ergo Caluinus, & haeretici in hoc maximè sensu procedat, quod gratia Dei efficax sit ex natura sua, & antecedenter ad consensum nostrum, inde que inferans laedi libertatem nostram, cogitque voluntate,

vt Concilium errorem istum elideret, necesse erat vel negare illud antecedens, scilicet quoddam gratia Dei non sit efficax ex natura sua, & sic declarare falsam esse suppositionem eorum, & intelligentiam de efficacia gratiae. Vel admittendo eorum suppositionem quod gratia erat ex natura sua efficax, negare consequentiam, scilicet quod talis efficacia destruat libertatem, & vt inanimem instrumentum relinquat, eo quod medianime illuminatione, & excitatione, tangit Deus corde hominis, quam illuminationem potest abicere homo, & stante illa, & iuxta illam mouetur ad consentium per adiuuantem gratiam: non enim poterat ille error destrui, nisi altero ex his modis, aut scilicet negando antecedens, aut consequentiam. Sed Concilium nusquam declarauit contra Calvinum, suppositionem illam & antecedens esse falsum, quod gratia ex natura sua & antecedenter ad consentium sit efficax, vt ex toto eius contextu constat: ergo admittit illud antecedens, & conuenit in illa suppositione, negauit autem consequentem, quod talis efficacia destrueret libertatem. Et hoc est quod nos dicimus, & sic supponit Concilium efficaciam intrinsecam voluntatis Dei.

20 Ex tertio capite, scilicet ex orationibus Ecclesiae deducitur theologiam argumentum, quod semper apud Aug. inuictum fuit, sicut etiam ex promissionibus Dei idem S. Doctor argumentum deduxit ad probandum Deum facere quod promittit, & facere ea quae per voluntatem nostram facienda sunt, qua ipse facit vt illa faciamus. Formatur ergo sic argumentum: Id quod postulamus a Deo, ex eius gratia beneficisque procedit, sed oramus pro nostrae voluntatis consensu, mutatione, determinatione, &c. ergo etiam ille motus, & consensus a Dei gratia cauatur, non supponitur aut expectatur. Conseq. patet, quia si non cauaretur, sed supponeretur, non a Deo daretur, nihil enim dat quod non cauaret, si non daretur, frustra pro eo rogetur: sed deberemus rogare Deum; vt quando praescit non consenturos, det gratiam, non vt nos consentientes faciat quando rebelles sumus. Maior autem est certa, quia, vt saepe Aug. dicit, oratio est clarissima gratiae reificatio: nemo enim petit ab aliquo, nisi quod ab ipso dandum est, nec Deus dat aliquid quod non cauaret, atque adeo si dat consentium, cauatur illum, si cauatur, antecedit, & antecedenter efficaciam habet & determinationem, sine qua non potest cauare & multo minus cauare consentium, si a consensu determinandus est Dei consensus. Minor constat ex pluribus Ecclesiae orationibus, quibus orat vt Deus nos conuertat, vt rebelles ad se compellat propitius voluntates, vt in fideles trahat ad fidem, &c. Quas orationes non ad hoc fundit Ecclesia, vt Deus solum nos excitet propositione obiecti, & doctrinae, offeratque ex parte sua consentium indeterminatum, quem nos consensu nostro determinemus, sed vt ipsum consentium faciat in nobis, nec etiam vt det nobis concursum simultaneum praescit, quia hic supponit voluntatem nostram iam conuersam & consentientem, siquidem simul atque concorditer cum Deo influit, sed vt conuertatur & consentiat, seu ex non consentiente fiat consentiens, hoc orat Ecclesia, quae pro rebellibus voluntatibus & non credentibus, seu non consentientibus orat vt consentientes fiant. Deducitur clarè ex Aug. epist. 107. ad Vitalium, vbi id aperitissime tractat, praesertim in principio epistolae sic: *Cum audis, quod ait Apostolus, Deus*

*operatur in nobis velle & perficere, respondes, per legem suam, per Scripturas suas Deum operari vt velimus, quas vel legimus, vel audimus, sed eis consentire, vel non consentire ita nostrum est, vt si velimus, fiat, si nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus: (quid apertius pro assertione opposita voluntatis Dei indifferentis, quae a nostra operatione & consensu efficax, vel inefficax redditur?) Operatur quippe ille, dicitis, quantum in ipso est vt velimus, sed si eis acquiescere nolimus, nos vt operatio eius nihil in nobis proficit, efficiamus. Quae si dicitis, profecto nostris orationibus contradicis. Et circa finem epistolae: Nunquid, inquit, prohibebis Ecclesiam orare pro infidelibus vt sint fideles, pro iis qui volunt credere, vt velint credere, pro iis qui ab eius lege, doctrinaeque dissentiant, vt legi eius, & doctrinaeque consentiant? Et tandem concludit: *Hac & alia testimonia, quae commemorare longum est, ostendunt Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, & praenire in hominibus bonarum merita voluntatum, ita vt voluntas per antecedentem gratiam praeparatur, non vt gratia merito voluntatis antecedente donetur.* De eodem videtur potest Aug. libro de gratia Christi cap. 25. & lib. de praedestinatione Sanctorum c. 20. & aliis multis locis, quibus ex oratione qua rogamus Deum vt nos conuertat, probat ab ipso donari & praeniri hanc voluntatis determinationem. Ex hoc autem assumitur argumentum ad probandum decretum illud, & voluntatem Dei indifferentem non dari, sed determinatè ad consentium. Nam oramus Deum pro consensu bono nostrae voluntatis determinatè, non pro oblatione concursus indifferentis, ex quo potest non sequi consensus; nec solum oramus vt Deus alios conuertat, & voluntates eorum mutet, sed vt nostras proprias voluntates obediens sibi faciat, & rebelles voluntates ad se propitius compellat, & tamen Deus offert nobis indifferentem illum concursum, & excitationem sufficientem, & saepe valde viuacem, & tamen adhuc oramus vt rebellem nostram voluntatem ad se compellat, quia haec oratio generalis est pro omnibus, etiam qui valde viuacem habent excitationem, & cognitionem, & tamen nondum determinatur & conuertuntur: ergo sentit Ecclesia quod post oblationem concursum indifferentem, in quo nondum relucet determinatio ad consentium bonum, & post excitationem, & propositionem obiecti factam a Deo, etiam viuacem, & vehementem, aliquid restat exhibendum a Deo & donandum, quo fiat consensus iste, & motus voluntatis nostrae. Quid est illud, si non est determinata efficacia cauans eum? Nam si est oblatio indifferentis concursus, aut illustratio, & viuanda obiecti propositio, post totum hoc potest voluntas non consentire, & sic restat voluntatem se determinare, & non manere inconuertam, & induratum, sicut antè. Et posset Deus dicere, quid amplius a me petitis, cum ego vestrum expectem consentium, vt de facto cooperer, & in manu vestra est incipere, & determinare vt ego prosequar? Non ergo nisi ridiculè ego peterem a Deo vt meam voluntatem conuertat & emolliat, si ipse Deus expectat meum consentium, vt ipse cum efficacia & determinatione operetur.*

21 Conf. quia Deus potest promittere mihi obedientiam meam, & consentium ad bonum, sicut fidem, quae importat motum voluntatis, vt manifestè docet Aug. lib. de praedest. SS. c. 10. Ergo potest eundem consentium & determinationem nostram cauare. Conseq. est manifesta in S. Aug. loco nuper cit. vbi inquit: *Quando promissit Deus Abraham fidem gentium, dicens Patria multarum gentium possit*

posuit te, non de nostra voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promissit: promissit enim quod facturus ipse fuerat, non quod homines, quia est faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit vt illi faciant quae proceperit, non ipsi faciunt, vt ille faciat quod promissit, alioquin vt promissa Dei compleantur non in Dei, sed in hominum est potestate. Ex quibus verbis declaratur sic argumentum: Deus promittit fidem gentium, quae stare non potest sine motu libero; & consensu, & determinatione voluntatis, etiam vt liberè oritur ab ipsa, quia, vt Aug. inquit, credere non potest homo nisi volens. Si ergo ad hunc motum, & determinationem voluntatis habendam solum offert Deus indifferentem concursum, & habet decretum, seu praedestinationem indifferentem ex parte sua, & non efficaciam & determinatam, sed solum ex praescientia sua, qua vider voluntatem, creatam determinandam, & determinatam diuinum concursum, & decretum: ergo aliquid promittit Deus quod non est ipse facturus, & cuius non erit efficiens, sed solum coefficiens; determinationem autem eius praescit, non cauatur. Patet consequentia, quia in illa fide gentium, quam Deus promittit, includitur ipse motus, & determinatio voluntatis nostrae, cui Deus solum offert indeterminatum concursum suum, promittit autem Deus non solum concursum suum indeterminatum, sed actum ipsum determinatum credendi, videlicet ipsam fidem gentium: hoc autem determinatum Deus praescientia sua attingit, non efficaciam, & decreto suo cauatur, licet ei concuset, & cooperetur ad effectum: ergo aliquid in illa fide promittit Deus quod non facit, sed praescit & supponit, & a quo denominatur efficax, alioquin si illud etiam cauatur, & facit Deus, antecedenter est efficax decretum suum, non ab illo quod cauatur efficax dicitur; & tamen promittit Deus etiam motum illum, quia totum quod in fide est, absolute promittit: ergo promittit aliquid quod non facit, sed praescit, & quod per aliam adimplendum est, scilicet per voluntatem nostram, a cuius consensu expectat denominationem efficaciam suam. Consequens non solum est contra dicta verba Aug. sed etiam contra ea quae statim subdit: *Credidit Abraham deus gloriam Deo, quoniam quae promissit, potens est & facere: non ait predicere, non ait praescire: nam & aliena facta potest predicere, atque praescire, sed ait potens est & facere, ac per hoc non aliena facta, sed sua; sed promittit propriam determinationem, & consensum voluntatis meae, etiam vt liberum, & vt a me, vt patet in promissione fidei: ergo illum non solum praescit & supponit, sed cauatur; ergo ante illum determinatum & efficax est decretum quod facit.*

22 Vltimè, extant in hoc assertiones Aug. quae praefatus criminant efficaciam hanc intrinsecam, & ex natura rei conuenientem decreto diuino, quantum plurimas inter hac theologica argumenta deduximus: alia sunt ostendendo D. Thomam ex Aug. simpliciter hanc doctrinam, & quomodo ipse poluerit efficaces vires nobis praestari a Deo ad hoc vt faciamus, & sic efficaciam eius non a nobis expectare, sed nobis praebere. Nunc breuiter insinabo Augustinum non recessisse ab eo quod S. Hieronymus vnicò verbo resoluat agens contra Pelagianos in epistola ad Creiphonem c. 3. *Velle & currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum: dicit enim idem Apostolus: Deus est qui operatur in nobis, & velle & perficere.* Hic ergo inquit: actus liber, vt liber, sicut dicit Vasquez disp. illa 99. c. 7. si non respicit causam primam, sed solum voluntatem creatam, nonne

meus est, velle ergo & currere, vt liberi actus, aliquid meum est: immò nihil tam meum, quam velle in quantum liberum: sed velle illud in quantum meum, non sine Dei auxilio est meum: ergo in quantum liberum, (idem enim est liberum & meum) Dei auxilio eget, vt sit meum: Ergo non solum respicit auxilium vt cooperarium, & simultaneum sibi, sed vt cauatiuum sui, & antecedens se. Patet consequentia, quia per auxilium simultaneum velle illud non sit meum, sed supponitur meum, & sic simul cum auxilio influit: non enim est simul cum alio nisi supponatur esse in se, nam si est ab alio, & vt sit in se, dependet ab alio, iam non simul cum illo, sed ab illo est, & consequenter illud est prius, quia ab illo istud est: si ergo vt sit simul cum auxilio, supponitur quod sit in se, & non ab auxilio: ergo iam est meum sine auxilio, vt simul influat cum auxilio, quod contradicit Hieronymo: Licet enim vt influat in actum non sine auxilio simultaneo influat, tamen vt sit meum, id est, vt sit in se talis volitio, sine auxilio simultaneo est, quia vt simultaneè influat, supponitur esse in se, & esse meum. Hieronymus autem non dicit quod sine auxilio Dei non influet, aut non operabitur illud velle, sed quod non erit meum, id est non existet in se, seu non existet a me, ex eundo enim est meum. Vnde etiam in quantum meum, & vt liberum ad causam primam referendum est, quod Vasquez negat.

Hanc doctrinam perpetuò confirmauit & docuit Aug. ponens quod Deus intra voluntatem operatur, vt ex nolente volentem reddat, cum autem non transferatur voluntas de nolente in volentem nisi per determinationem, & consentium suum, & per illud liberum quod est meum, si hoc Deus operatur intra cor, vtique ex se efficaciam habet, non ex meo consensu expectat, quia ipsam determinationem mei consensu cauatur. Constat hoc ex Aug. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum c. 19. *Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo uenit nisi uelit. Trahitur ergo miris modis ab illo, qui nouit intrus ipsius hominum cordibus operari, non vt homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed vt volentes ex nolentibus fiant.* Et c. 20. *Deus cor Regis occultrissima & efficacissima potestate conuertit & transfudit ab indignatione in lenitatem.* Vide quomodo vocat potestatem Dei efficacissimam, quod vtique non haberet, si in ratione potestatis est solum indifferentissima, & solum offert concursum indifferentem & indeterminatum, redditur autem efficax solum denominatione extrinseca ab actu consensu, quem praescit, non a potestate qua cauatur. Iam hunc locum supra ponderauimus, sicut & illum ex libro de gratia, & libero arbitrio, vbi iterum hanc efficaciam tribuit Aug. viribus datis a Deo voluntati, vt faciat, non a consensu nostro expectare dicit: *Ipsa, inquit, facit vt faciamus, praebendo efficacissimas vires voluntati.* Si praebet efficacissimas, quomodo ipsa expectat, & praescientia sua supponit, quod efficaces reddantur? Alia loca videantur supra & in tota disp. 3. ea enim repetere molestissimum esset; praesertim cum saepe dicat operari Deum intus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates, vt lib. de gratia & libero arbitrio c. 11. & alibi saepe.

Nec dici potest quod sensus Aug. est, operari Deum hunc motum, & hanc inclinationem mediante motione morali de se indifferenti, & obiecti excitatione seu propositione. Contra enim est, tum quia dicit Deum intus in corde operari, id est in voluntate, propositio autem obiecti, seu motio moralis, intus in voluntate non fit, sed ab intellectu, qui est extra voluntatem, tum quia motio moralis ini-

ritur ipsi bonitati obiecti, cuius virtute fit, Deus autem solum se habebit ut proponens illud magis vel minus viaciter; sed tamen non nisi mediante bonitate obiecti mouet, nec magis mouet, quam ipsa bonitas alliciat. At Aug. dicit, inclinationem hanc voluntatis fieri ab ipsa omnipotentissima Dei potestate: non ergo solum mediante bonitate obiecti, quæ bonitas non est potestas omnipotens, sed limitata allicientia. Dicit autem Aug. lib. de correptione & gratia c. 14. quod sine dubio habet Deus humanorum cordium quo placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem: Ergo inclinatio cordis in vi potestatis omnipotentissimæ fit, non sola allicientia finiti obiecti, quæ omnipotentem potestatem non habet, sed finitæ allicientie est. Tum denique quia, ut sæpe vidimus, præsertim disp. 3. hanc motionem moralem media illustratione & propositione obiecti Pelagius non negabat, ut constat ex lib. de gratia Christi cap. 10. & tamen eam non sufficere docet Augustinus.

ARTICVLVS VI.

Soluntur argumenta contraria.

Quæ opponuntur contra efficaciam decretorum, ferè sunt eadem, quæ astruuntur pro scientia media; hæc enim duo inuicem se consequuntur, ut negatâ efficaciam decreti diuinitas media debeat poni, ut Deus succurratur in directione infallibili suæ providentiæ. Tamen breuiter dicimus illa reduci ad præcipua quatuor capita, vnde omnis argumentorum vis hac parte dimanat.

Primum est ex aliquibus auctoritatibus quibus Sancti indicant Deum non prædeterminare, aut accedere liberum nostrum arbitrium.

Secundum & præcipuum, quia lædit libertatem, si ex se efficax & determinata est voluntas diuina; nostra autem non potest eam auertere.

Tertium quia sine tali efficacia antecedente, & applicante deesset nobis aliquod principium omnino requisitum ad operandum, & sic culpæ nostræ tribuendum non est, si sine ipso non operamur bonum.

Quartum ex concursu ad actum peccati ex parte suæ entitatis, ad quem nullo modo potest efficaciter Deus impellere, & mouere.

Argumenta ab auctoritate.

Primo arguitur auctoritate Conciliorum, quæ dicunt efficaciam hanc talem esse quod ei potest resisti, & Scripturæ, quæ significat Deum attrahendo, & pulsando, & immutando trahere cor, quæ est motio indifferens. Concilia sunt primò Senonense in decretis fidei, decreto 15. vbi loquens de libero arbitrio, inquit: *Iuxta Sacram Scripturam eò extendimus, ut voluntas humana misericordia præuenientis auxilio suffulta, & interiori & occulto secretioris inspirationis affatu contacta se se conuertat in Deum, Deo appropinquet, & ad veram illam gratiam se præparet, quæ tandem accepta sit ad vitam æternam. Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præiudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, nec momentum quidem prætereat, quo non stet ad ostium, & pulset, cui si quis aperuerit ianuam, intrabit ad illum, & cenabit cum illo. Nec denique tale sit huiusmodi Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit. Quoties enim Dominus voluit congregare filios Israhel, sicut gallina congregat pullos suos sub*

alas, & noluerunt. Frustrâ certè Stephanus Iudæos dura cervicis, & incircumcisus auribus argueret, qui semper Spiritui S. resisterent. Frustrâ Paulus Ierosolimitenses admoneret, Spiritum ne extinguerent, si diuinis inspirationibus homines inuitabiliter raperentur. Ita Concilium. Ex cuius verbis fit valdum argumentum. Quia Concilium loquitur de auxilio efficaci, de illo enim loquitur, per quod hæretici dicebant tolli libertatem nostram, ipsi autem per auxilium ex se efficax tolli dicunt: sed hoc dicit tale esse quod ei resisti potest: ergo non habet efficaciam ab intrinseco, sed ab extrinseco, si enim ab intrinseco esset efficax, ei resisti non posset.

Et Conf. quia illa exempla quæ affert Concilium ex Scriptura, sunt talia quod eis de facto aliqui resisterunt: de facto enim Iudæi noluerunt esse sub Christo, & duræ cervicis fuerunt, & c. ergo sentit Concilium quod auxilium efficax, de quo loquitur, est tale, quod ei aliquando de facto, & in sensu composito resistitur: ergo ab extrinseco est efficax, & non ex sua natura, quia stat amittere hanc efficaciam, & ei resisti de facto.

Deinde formatur argumentum ex Concilio Trident. sess. 6. c. 5. & canone 4. In quibus locis est certum loqui Concilium Trident. de gratia efficaci, dum dicit, *exordium iustificationis sumi à gratia præueniente, id est, à vocatione qua Deus nos vocat ut cooperemur assensiendo liberè & diligen- ter ad ipsam iustificationem*; quod totum pertinet ad efficaciam motionem, & gratiam, sine qua non disponimur, non assensimur, non conuertimur, licet possimus conuerti per solum sufficiens auxilium. Concilium autem non definit quod possumus per illam gratiam disponi & conuerti, sed quod disponimur, & conuertimur: loquitur ergo de gratia efficaci; Immo circa hanc erat totum pondus definitionis contra hæreticos, qui gratiam efficaciam, seu motionem Dei dicebant tollere libertatem, & voluntatem nostram, vel tantum passiuè se habere, & ut quoddam inanime, vel solam manere spontaneam, non liberam. Definitio ergo contra illos de gratia efficaci procedere debet. De illa autem dicit Concilium quod potest eam homo abiciere, immò inde probat non se habere hominem passiuè, aut nihil omnino agere inspirationem illam recipiens, quia illam abiciere potest: ergo euidenter supponit Concilium quod postquam de facto recepta est in nobis illa gratia efficax, potest eam homo abiciere, eique resistere, quia non abiicitur à nobis, nisi quod in nobis receptum est; quod autem non habemus de facto quomodo abiicimus? Aut si quando de facto recepta est, non potest abici: ergo semper quod homo operatur, non manet liber, quia nunquam operatur de facto, nisi habendo illam gratiam, & eam positâ non potest abici, & sic, deficit probatio Concilij in omni operatione, quæ de facto datur. Eodem modo id probatur ex verbis Canonis 4. quod liberum arbitrium motum, & excitatum potest dissentire si velit: ergo etiam recepta motione, & excitatione efficaci (de qua sine dubio loquitur) potest dissentire. Ergo est possibile contingere dissentium cum illa motione, quia positâ illâ potest adhuc dissentire: ergo frustrari potest. Et videtur, quia si de facto dissentiret positâ illa motione, de facto coniungeret dissentium cum illa, & frustraret illam: ergo si potest dissentire positâ motione, potest frustrare & coniungere dissentium cum motione; illud enim verbum potest, ad aliquem actum dicit ordinem, nec ad alium quam ad ipsum dissentium de facto.

Duplex

Duplex excogitata est solutio isti loco Concilij.

4 Prima innititur vulgari distinctioni de sensu diuiso, & composito. Cum enim dicit Concilium quod potest abiciere inspirationem illam efficaciam, & potest ei dissentire si velit, intelligitur quod potest in sensu diuiso, non in composito, id est, non potest simul coniungere efficaciam illum concursum cum dissentio opposito, potest tamen cum illo retinere potentiam ad faciendum dissentium, si non esset tale auxilium.

5 Secunda solutio est, quod loquitur Concilium de auxilio sufficienti pro ea parte, qua dicit posse illi resistere, illudque abiciere, quia loquitur de illuminatione, quæ se tenet ex parte excitationis intellectus, & propositionis obiecti, quod totum pertinet ad motionem moralem in voluntatem. Motio autem moralis cum solum sit per modum allicientie ex parte obiecti, non mouet infallibiliter, quia potest ei resisti; nulla enim bonitas obiecti extra Deum clarè visum mouet infallibiliter voluntatem, sed indiget determinatione ipsius voluntatis, ut acceptet & consentiat tali obiecto. Et hanc solutionem tenentur admittere oppositi Auctores, quia ipsi non agnoscunt aliam gratiam præuenientem, nisi per modum motionis moralis, & hæc talis est, quod ei resisti potest à voluntate. Tenentur ergo admittere quod de hac loquitur Concilium. Sed dicunt quod ista non est efficax in entitate sua, sed efficacia extrinseca desumpta ab effectu, ut de facto fit: quod non dicit Concilium: Neque enim mens Concilij est facere tales distinctiones metaphysicas de auxilio excitatione, vel denominatione, quæ non pertinent ad dogmata, sed loquitur simpliciter de auxilio præuenienti tam excitante quam adiuuante, immò ipso nomine efficaciam non vitur, quanto minus de auxilio entitatiue vel denominatione.

6 Vtraque tamen solutio suas patitur difficultates.

Prima quidem, quia Concilium loquitur etiam in sensu composito, ut patet tum ex ratione, tum ex inconuenienti. Ex ratione quidem, quia si in sensu composito sentiret Concilium non posse abiciere inspirationem efficaciam: nec posse dissentire, ergo positâ illâ, & durante in subiecto, non posset reuocari, nec voluntas ei dissentire, sed quando operatur voluntas semper operatur stante decreto, quia sine ipso non potest operari: ergo semper operatur sine potestate ad dissentiendum, & ab abiiciendum: ergo semper operatur non liberè; ex hoc enim probat Concilium contra hæreticos quod operatur liberè, quia potest dissentire: si ergo quando operatur de facto cum auxilio, non potest abiciere illud, non liberè operatur. Ex inconuenienti etiam patet, quia si sufficit ad libertatem quod in sensu diuiso possit dissentire, non in composito, eadem ratione dici poterit, quod homo grauissimè tentatus potest sine auxilio gratiæ resistere in sensu diuiso, scilicet ablata tentatione: Quod beatus potest visioni beate dissentire, & intellectus euidenti demonstrationi sibi propositæ, quia in sensu diuiso, si ab intellectu auferatur visio beata, aut demonstratio, seu illa non stante; tunc enim non est dubium posse ab illa resistere. Quod paruulus debilissimus potest fortissimi giganti trahenti resistere; nempe in sensu diuiso, si gigantis impulsus auferatur. Quæ omnia absurdissima sunt: ergo non minus absurdum est dicere quod homo in sensu diuiso potest dissentire efficaci Dei voluntati, scilicet ea non mouente, & quod in sensu composito, id est, ea stante

non potest. Nam etsi verum sit quod homo sedens dum seder non potest, simul stare, & dum operatur ex auxilio, non stat non operari; at dum inuitatur ad sedendum, potest in sensu composito, id est, stante inuitatione, & precibus non sedere, & sic dum offertur, datâ rque auxilium, potest ab operatione resistere, etsi inuitant agere.

7 Contra secundam solutionem instatur ex supra dictis quia certum est loqui Concilium de auxilio efficaci, non solum de sufficienti. Quæ enim esset consequentia, quod si hæretici dicunt, ut Calvinistæ, motionem Dei ita esse efficaciam, ut impellat voluntates nostras, & necessitet, Concilium definiat contra ipsum sufficiens auxilium non tollere libertatem, sed posse illi dissentire, efficaci omisso, in quo est tota difficultatis pugna? Certè hoc nullam habet apparentiam. Et eodem modo impugnatur, quod dicitur, Concilium solum expressè definiisse quod excitanti gratiæ potest resisti, scilicet illuminationi, non verò adiuuanti, quæ etiam inter præuenientes gratias à Concilio numeratur. Contra enim est, quia hæc ratio perperam, & diminutè contra hæreticos definiisset Concilium posse nostram libertatem resistere vocationi excitanti, si ex alia parte tacitè concederetur adiuuanti resistere non posse, ab hac enim obrueretur libertas, non à prima. Sufficit autem hæretico, quod ex vna parte liberum arbitrium concidat, cui non medetur Concilium, si tantum ratione excitantis gratiæ dicit non tolli libertatem, postquam illi resisti. Quare licet Concilium solum expressè loquatur de motione morali excitantis gratiæ, eius tamen ratio omnem præuenientem comprehendit, & quidquid antecedit consensum nostrum, quia respectu cuiuscunque motionis antecedentis, ita debet manere expedita libertas, ut possit dissentire, possit abiciere illam motionem, aliàs nihil omnino ageret, sed merè ageretur illa motione positâ, cuius contrarium ibi docet Concilium. Certè ut legitur in Actis eiusdem Concilij sub Paulo III. anno 1546. cum formaretur ille Canon. 4. *Siquis dixerit liberum arbitrium motum, & excitatum, & c. non posse dissentire si velit*, quidam ex Theologis proposuit tanquam expediens ut adderetur non posse dissentire communi vocationi. Concilium tamen renuit, nec quidquam innouari voluit, quia eius mens fuit omnem vocationem, & motionem comprehendere: non ergo dici potest, quod voluit posse dissentire excitanti motioni, non adiuuanti.

8 Aliæ ponderationes possent fieri ex eodem Concilio, præsertim eadem sessione 6. cap. 11. & 13. quod Dei præcepta non sunt impossibilia homini, quod Deus non deest aliquibus sua gratia, nisi ipsi defuerint. Vnde inferitur. Ergo cuiuslibet gratiæ etiam efficaci potest homo deesse, & sic frustrari potest, & inefficax reddi. Et iterum: ergo sine illo auxilio efficaci ab intrinseco potest seruare mandata, aliàs sine illo forent sibi impossibilia, illud autem habere, non est in manu sua.

Resp. quod attinet ad Concilium Senonense, eius auctoritatem nutare apud nonnullos, eo quod fuit provinciale Concilium celebratum anno 1528. non indictum, nec confirmatum auctoritate Sedis Apostolicæ. Vnde eius auctoritas non multum roboris habet. Certè in disputationibus habitis coram summo Pontifice Paulo V. in Congregatione 41. ipso præsentialiter adstante cum decem Cardinalibus, & Centoribus deputatis, cum huius Concilij auctoritas pro sententia Patrum Societatis probata fuisset, omnino elisa

elisa, est, & liquidè negata, quia non fuit per Sedem Apostolicam confirmatum, nullo in contrarium reclamante, aut quidquam obiciente, neque ex parte suae Sanctitatis, aut Cardinalium, neque ex parte Censorum, neque ex parte ipsorum Patrum Societatis, qui obiciebant; nisi tantum dicendo, quod licet non esset approbatum, erat tamè granissimum, & non continebat in hac parte aliud quàm Concilium Tridentinum: & nihil aliud responsum fuit ad illam auctoritatem Concilij, sed pertransita quasi non virens. Quod certè magnum argumentum est, ipsum verè non fuisse confirmatum, si in conspectu Sedis Apostolicæ, in tam graui actione, instante parte opposita, & proferente pro se illud Concilium ad denegationem auctoritatis eius ex defectu confirmationis Sedis Apostolicæ, admiserunt approbatum non esse. Similiter in *tomo 4. Conciliorum*, non reperitur huius Concilij confirmatio. Quare ad confirmationem dogmatum eius auctoritate nunc omiffa.

9. Secundò respondemus, Concilium illud sine dubio agnouisse internam Dei motionem intra voluntatem factam & præuenientem, seu antecedentem nostrum consensum, illis verbis: *Præ voluntas hominis misericordia præuenientis auxilio suffulta, & interiori quodam, & occulto secretioris inspirationis afflatu contacta sese conuertat. Qui afflatus tangens interiori modo, & occulto ipsam voluntatem, non dicit solam moralem motionem, quæ ex parte obiecti propositi allicit voluntatem, sed effectiuam operationem occultam intra ipsam voluntatem. Et hæc efficaciam habet ex se, non ab ipsa voluntate expectat aut supponit, quia tali afflatu contacta voluntas sese conuertit; non ergo expectat eius conuersionem, sed facit. Cùm verò Concilium illud dicit non esse talem istam gratiam cui resisti non possit, idem dicit quòd Tridentinum Concilium, & verissimè dicit, quia gratia Dei quantumcumque efficax, non tollit posse sibi resisti, & dissentiri, & deficere, immò quia maximè supponit in nobis talem infirmitatem & potentiam deficiendi, idè infallibili suo ductu nos confirmat, non vt non possimus deficere, sed ne de facto deficiamus, dicente Aug. lib. de corrept. & gratia c. 12. *Si ipsi relinqueretur voluntas sua, vt in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent (id est in auxilio sufficienti) manerent scellent, nec Deus in eis operaretur vt vellet; inter tot, & tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet. Subuenit ergo infirmitati voluntatis humanae, vt diuinà gratià indeclinabiliter, & inseparabiliter ageretur, & idèo quamuis infirma non deficeret, neque aduersitate aliqua vinceretur. Igitur efficacia infallibilis gratiæ idèd datur à Deo, vt succurratur infirmitati humanæ, qua potest deficere, & dissentiri, & ita non tollitur ipsum posse dissentiri, sed ducitur infallibiliter ne dissentiat, vt pater in illis verbis: *Et idèd quamuis infirma non deficeret, idem enim est esse infirmam, ac posse resistere seu dissentiri: ex infirmitate enim nascitur illud posse: ergo idem est dicere quamuis infirma, ac dicere, quamuis possit resistere; & sic sicut auxilium actuale non auferit habituale infirmitatem, ita non auferit ipsum posse resistere, quòd vtrique infirmitatis est. Solum ergo facit difficultatem in hoc Concilio Senonensi illa probatio seu consequentia quam facit ad probandum quòd possumus resistere auxilio, quia de facto resistereunt aliqui. Quæ consequentia omnino videtur deficiens, quia intentio est probare quòd auxilio efficaci potest***

resistit, & probatio sumitur ex resistentia de facto, quæ vtrique non potest saluari respectu auxilij efficaci, sed solum respectu sufficientis: nam efficaci vt efficaci in nulla sententia resistitur de facto, siue hoc oriatur ex ipsa intrinseca natura diuinæ voluntatis, siue ex suppositione nostri consensus præuisi; quomodocumque sit, efficaci auxilio nunquam resistitur, nisi resistamus Scripturæ dicenti; *Non est qui possit tuæ resistere voluntati, & Aug. lib. de correptione, & gratia c. 14. Deo volenti saluum facere nullum humanum resistit arbitrium.* Quare si Concilium Senonense voluit dicere quòd Iudæi resistere de facto auxilio efficaci, in hoc audiendum non est; & omnino reiicienda eius probatio, neque in hoc ei fauet Concilium Tridentinum, in quo talis probatio, & consequentia non habetur; bene enim stat quod in conclusione verum dixerit, & in probatione allata defecerit, cùm non sit Concilium approbatum per Sedem Apostolicam. Dicere autem quòd voluit Concilium declarare, quòd resistere illi de facto auxilio, quòd entitatiuè erat efficax, sed non denominatiuè, certè hoc est reducere dogmaticum iudicium ad disputationem merè speculatiuam, & metaphysicam: sic enim Iudæi resistere illi in quantum sufficientis, non vt efficaci formaliter: ergo neque intendere debebat Concilium probare quòd efficaci auxilio possumus resistere formaliter loquendo, sed solum sufficienti, & sic nihil probabat contra hæreticos.

Quare si illa probatio Concilij aliquam vim habet, dicendum est quòd re vera probationem sumit non ex resistentia facta auxilio efficaci (hoc enim stare non potest) sed facta auxilio sufficienti. Et vis illius reducitur ad hoc: de facto resistere Iudæi Spiritui sancto eos mouenti per auxilium sufficientis, ergo in se habet homo potentiam resistendi auxilio sufficienti, sed hanc potentiam non lædit auxilium efficax, licet occultè tangat voluntatem, & ducat ad effectum de facto: ergo cum auxilio efficaci manet potentia ad resistendum. Minorem dixerat Concilium prioribus verbis, *ibi: Neque tamen tanta gratia necessitas libero præiudicat arbitrio, cùm illa semper sit in promptu &c.*

Ad Concilium Tridentinum dicimus vtramque solutionem datam esse legitimam. Et primam de sensu composito, & diuiso aliqui existimant esse inuentam recenter ad eludendum illud testimonium Concilij. Mirum quòd hoc Theologi dicant, nisi qui Theologiam in libris claudunt, non euoluunt. Habetur illa expressè in Magistro sententiarum in 1. dist. 38. circa finem, vbi soluit illud argumentum, quòd illud quòd Deus præscit, non potest aliter euenire: ergo necessariò euenit, aut potest diuina scientia falli. Soluit hoc Magister dicens, quòd *ista possunt intelligi coniunctim vel diuisim, & coniunctim necesse est ita esse, sicut Deus præscit, non diuisim.* Inde ad nobilissimos quosque Theologos dimanauit. Eam approbat D. Th. *ibi, super eadem dist. 9. 1. art. 5. ad 3. Scotus dist. 39. S. Quantum ad quartum, vbi eam expressè ponit. Et sequuntur Theologi vtriusque scholæ sine difficultate: Et D. Thom. abundantius eam docet in 9. 6. de verit. art. 3. ad 8. Dicitur, inquit, communiter quòd hæc, Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diuiso est vera. Et idèo omnes locutiones illæ que sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Vbi cùm testificetur D. Thom. sic communiter dici, non est dubitandum distinctionem hanc esse communiter iam ab illis temporibus acceptam.*

ptatam. Cæterùm Authores oppositi catenus illam admittunt, quatenus sensus compositus formati potest ex suppositione ipsius actus: supposito enim quòd aliquis velit, non stat non velle; non autem admittunt formari posse ex aliqua suppositione antecedente ad actum, quia si ex tali suppositione necessariò sequitur actus, putant destrui libertatem. Et existimant sensum diuisum, & compositum esse explicandum eo modo, quo in argumento dicitur, nempe quòd, ablato auxilio, potest oppositum facere, & hunc dicunt esse sensum diuisum, & quòd posito auxilio non stat oppositum facere, & hunc dicunt sensum compositum. In vtroque falluntur: nam sensus compositus, & diuisus etiam sit ex suppositione aliqua antecedenti, & non solum ex suppositione ipsius actus: nam scientia Dei & prædestinatio Dei est aliquid antecedens actum, & tamen ex suppositione ipsius sit sensus compositus, & diuisus; nam ex suppositione quòd Deus scit me ambulaturam, est necesse quòd ambulem in sensu composito, & est contingens, & liberum in sensu diuiso, vt docet M. sententiarum vbi supra, & omnes eius Expositores. Ex suppositione prædestinationis est necessarium, & infallibile in sensu composito quòd prædestinatus non damnatur, & in sensu diuiso potest damnari, vt S. Thom. dicit loco cit. de verit. Et quoad præsentem materiam de operatione nostra libera, id clare docet 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. *Dicendum, inquit, quòd si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quòd voluntas ad illud non moueatur, non tamen est impossibile simpliciter; unde non sequitur quòd voluntas de necessitate moueatur.* Et 2. 2. q. 24. art. 11. docet quòd considerando motionem charitatis ex parte Spiritus S. mouentis animam, infallibiliter operatur; & sic impossibile est hæc duo esse vera, quòd Spiritus S. velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando. Ergo in sensu composito admittit S. Thom. necessitatem, seu impossibilitatem in coniungendo illa duo, licet Spiritus S. mouens sit principium antecedens actum, licet certum sit quòd actus ille in se sit liber, etiam postquam habet in se motionem Spiritus S. quia ad hoc ipse mouet, vt fiat actus liber.

12. Vnde sumitur explicatio legitima sensus compositi; & diuisi ex ipsa doctrina S. Thom. non vt putant aduersarij quòd sensus compositus sit, posito auxilio, & sensus diuisus, sublato, contra quem sensum liberantur omnes illæ ponderationes, & exempla. Sed D. Thom. sumit sensum diuisum: etiam stante auxilio, & voluntate, & prædestinatione Dei, ita quòd adhuc illo posito sequitur in sensu diuiso actum esse liberum, quia ex hoc concordat D. Thom. efficaciam voluntatis diuinæ, & prædestinationis eius infallibilis cum nostra libertate, & contingentia, quia Deus voluntate sua infallibili non solum vult quòd ego faciam, sed etiam quòd faciam liberè, & super totum hoc quòd est facere liberè, cadit infallibile decretum, vt patet in hac 9. 19. art. 8. & in 3. contra Gentil. c. 94. & q. 23. de verit. art. 5. & in 1. dist. 47. quæ loca sæpissimè à nobis citata sunt, & verba adducta, idèdque nunc non adducimus. Ergo sentit S. Thom. quòd etiam stante voluntatis infallibilis decreto, & consequenter eius influxu, sequitur libertas, sed libertas sequitur in sensu diuiso: ergo sensus diuisus non debet accipi semoto influxu, seu voluntate Dei infallibili, sed ea posita, nec sensus compositus in hoc solum quòd ponatur auxilium, & eo stante: nam etiam eo posito sequitur libertas, quia causat illam.

13. Quare sensus compositus, & diuisus sic explicandus est, quòd stante auxilio, & voluntate efficaci Dei, habet duplicem considerationem. Primò ex parte rei causatæ in nobis. Secundò ex parte ipsius causantis, & modi causandi eius. Ex parte rei causatæ præcisè, id quòd in nobis causat illa voluntas efficax est aperire cor, & aurium eius tollere, hoc est determinare, & inclinare ad tale obiectum conseruando potentiam ad oppositum, in quo stat modus libertatis, seu tollere indeterminationem suspensiuam; quòd est determinare, & resolvere vt talem actum faciat, & conseruare indifferentiam potestatis & dominij quòd habet ad vtrumque actum ad facere, & non facere: Sicut enim Deus concurrendo cum causis necessariis determinat illas ad agendum, & ad tali modo agendum, quia etiam ipse modus cadit sub causalitate & prouidentia Dei, ita causat modum libertatis & contingentie, quia hic modus cadit sub prouidentia Dei. Et hoc totum pertinet ad rem causatam, determinatio actus, & modus eius. Ex parte Dei causantis, & modi quo Deus causat est summa infallibilitas, quia causat modo immutabili ex parte sui, etiam quando causa mutationem, & mutabilitatem ipsam in creatura. Vnde opponi solet modus causandi Creatoris modo causato in creatura, quia ille causat vt actus purus, ista cauatur vt ens potentiale, ille immutabili modo, ista vt res immutabilis, ille modo infinito, ista vt res limitata & finita. Vnde modus immutabilitatis, & consequenter infallibilitatis in illo non tollit, nec dimittit modum mutabilitatis in ista.

14. Hic ergo facile intelligitur sensus compositus & diuisus. Si consideremus voluntatem efficacem Dei, cuiusque influxum vt præcisè causat effectum determinationis cum modo libertatis, & contingentie causato in nobis, facimus sensum diuisum etiam stante ipso auxilio, quia consideramus ipsum effectum Dei in nobis præcisè, & diuisè à modo quo Deus causat illum. Si verò non solum consideremus effectum causatum, sed etiam modum ex parte Dei se tenentem, quo iste effectus procedit à Deo, qui est modus infallibilitatis, & ipsum coniungimus cum re causata, sic facimus sensum compositum, & sub hoc respectu sequitur infallibilitas, & non est resistentia ex parte creaturæ ad Deum, quia ille modo immutabili operatur quidquid operatur. Quis autem potest resistere modo immutabili, vt stat sub isto respectu? Cæterùm quia vnumquodque iudicatur simpliciter & absolute, iuxta ea quæ sibi propria sunt, & ad suam lineam pertinent, non iuxta ea quæ supra se sunt, & ex parte Dei se tenent, quia modus Dei licet ex se sit immutabilis, non tollit, sed seruat, & causat modum creaturæ, idèd cùm effectus Dei sit causare actum, seu determinationem ad actum simul cum libertate, & contingentia sua, & consequenter cum potentia ad reiiciendum, ad resistendum, ad dissentendum; idèd simpliciter iudicandum est iuxta sensum diuisum. Et idèd optimè dicit Concilium quòd etiam recipiens illustrationem Dei efficacem potest illam reiicere, & dissentiri, quia hoc ipsum posse causat seu conseruat influxus efficax Dei, qui vtrumque intendit, & quòd faciat hoc determinatum, & quòd libero modo faciat, seu cum potentia non facienda. At verò considerando totum hoc vt subest modo immutabili, & infallibili Dei, quo pacto sit sensus compositus, non stat poni influxum illum, vt descendit ab isto modo infallibili Dei, & frustrari

frustrari ab effectu suo, quia voluntati eius quis resistit—cui auctoritati Scripturae quomodo potest contradicere Concilium?

15 Tota hæc explicatio potest videri in D. Thom. 3. contra Gontilas c. 94. circa finem & c. 98. Nam primo loco dicit sic: *Hoc quod ponitur esse à Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim promissum est ut sit contingens potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiæ desiciat, quin contingenter enunciat, & sic tertiatio soluitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur, non autem si consideretur ut promissum.* Posteriori loco sic ait: *Ordinem uniuersalem secundum quem omnia ex diuina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res que subduntur ordini, & quantum ad ordinis rationem, que ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in secundo, quod res ipsæ que à Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso, non ut ab agente de necessitate nature, sed ex simplici voluntate: relinquuntur ergo quod præterea que sub ordine diuine providentiæ cadunt Deus aliqua facere potest. Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem à principio suo dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest, quo à ubi probat ex vniuersalitate scientiæ, & voluntatis diuinæ, & ex eius immutabilitate. Et subdit, quod hanc distinctionem quidam non considerantes in varios errores inciderunt. Si ergo Deus non potest facere præter modum & ordinem ut à se procedentem, multò minus poterit creata voluntas facere, & sic, ut subest illi ordini, & in sensu composito, quatenus stat sub illo, infallibiliter operatur, nec potest illi resistere, quamvis ex parte rei effectus, & causatur à Deo possit resistere, & dissentiri, quia totum hoc Deus vult, scilicet quod iste fecit hoc determinatum, & quod liberè faciat.*

Quare ad exempla, & instantias quæ contra sensum diuinum, & compositum afferuntur, non est necesse respondere, cum procedant in alio disparati sensu, in quo nos de illo non loquimur.

16 Circa secundam solutionem assignatam, nos dicimus verum esse quod Concilium loquitur de auxilio efficaci, & non solum de sufficienti, licet ubi est efficax auxilium, necessariò supponatur sufficienti, quia ubi est actus, supponitur potentia & virtus. Ceterum hoc auxilium efficax, de quo loquitur Concilium, est auxilium præueniens: de eo enim incipit in illo cap. agere, dicens quod æquordium iustificationis sumitur ab auxilio præueniente. In hoc autem præueniente auxilio includit Concilium gratiam excitantem; & adiuuantem quod nolunt admittere oppositi Auctores, qui pro gratia præueniente solum admittunt excitantem, & id quod ex parte intellectus se tener illuminando & proponendo obiectum, non quod ultra hoc aliquid antecedenter, & præueniendo influit in voluntatem, quod pertinet ad gratiam adiuuantem quia ipsemet consensus, & determinatio voluntatis deriuatur & causatur à Deo, & sic non expectatur; cum tamen ex ipso contextu clarissimè constet vtrumque ponere Concilium ex parte præuenientis gratiæ, ut supra ponderauimus, præsertim in illis verbis c. 5. ut per eius excitantem atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem eidem gratia liberè assentiendo, & cooperando disponantur. Si per adiuuantem disponantur, non solum ad cooperandum, sed etiam ad liberè assentiendum: præcedit ergo liberum assensum adiuuans gratia, quatenus

distinguitur ab excitante, seu illuminante per intellectum, sicut dispositio id ad quod disponit, & sic non expectat consensum, sed causat ut voluntariè fiat influendo modum voluntarium. Et eodem modo loquitur Concilium in canone. 4. cum dicit, *liberum arbitrium motum, & excitatum, id est, excitatum, & adiuuantem posse dissentiri si velit, potentia vti que antecedenti, & in sensu diuino, non consequenti, & in sensu composito, seu componente actum cum auxilio, licet stante auxilio adhuc potentia maneat pro statu antecedenti potens, & capax ad habendum actum oppositum, non tamen ad coniungendum efficaciam auxiliij de facto, & secundum omnia quæ includit, id est, secundum quod etiam procedit à Deo cum elicientia de facto oppositi actus.*

Nec obstant contra hanc responsum repli- 17
cæ quæ sunt in argumento. Respondemus enim Concilium validissimè alluisse eorum Calvinistarum hæresim, quia Calvinus posuit efficacem gratiam ita necessitate voluntatem & impellere in quantum efficax est, quod mouet hominem, & non excitat. Vnde negauit excitantem gratiam cum excitatione indifferenti, solumque posuit hominem à Deo impelli sicut equum à fessore, à quo non excitatur; & suadetur equus, sed calcaribus agitur; ideò que solum agnouit rationem spontanei, non liberi in nobis, sicutque distinctionem materialis & formalis in peccato, quia formale illud morale est, & omnia dixit æquè esse à Deo tam bona quam mala: sublata enim ratione liberi, cessat omnis ratio peccati, & malitiæ, de quo latè supra egimus *disp. 3. art. ult. & præced. tomo disp. 20. art. ult.* Concilium ergo ad extripandam hanc hæresim à sua radice, definiuit dari in nobis excitantem gratiam præuenientem, sine qua efficax non datur nec adiuuans, & hanc excitantem gratiam, seu illuminationem ita tangerè cor hominis cum indifferentia, quod homo aliquid agat eam recipiens, & possit eam abicere. Quia definitione posita, corruit tota hæresis Caluini, quia non sic impellitur voluntas nostra, ut necessitetur, & non excitetur; siquidem datur excitans gratia tali indifferentia, quod potest abici à nobis. Et ex consequenti, quia nulla efficax gratia, siue excitans, siue adiuuans, aut quocumque modo mouens, potest operari, nisi supponendo tanquam fundamentum excitationem, & illuminationem intellectus, quia nihil volitum quin cognitum, ideò si homo potest abicere gratiam excitantem, potest consequenter dissentiri gratiæ efficaci, quia sublato fundamento seu requisito, & præsupposito necessariò ad illam quod est excitatio, & illuminatio intellectus, consequenter efficax auxilium non operabitur. Et sic qui potest abicere excitantem gratiam, potest dissentiri cuicumque gratiæ efficaci. Sed tamen ipsa efficacia quia ab immutabili, & infallibili decreto Dei emanat, de facto facit quod iste non abiciat excitantem gratiam, nec dissentiat adiuuanti. Et sic conferendo seu componendo id quod immutabilitatis & infallibilitatis est ex parte voluntatis diuinæ cum actu nostræ voluntatis, non potest potentia consequenti, & in sensu composito oppositum facere, potest tamen simpliciter, & potentia antecedenti seu in sensu diuino.

18 Quare Concilium non definiuit quod possumus resistere auxilio sufficientitantum omisso efficaci, in quo faciunt vim Calvinistæ, sed etiam efficaci possumus dissentiri: Sed tamen fundamentum Caluini eruens, illudque dissoluens, qui negabat excitantem gratiam, quæ est fundamentum etiam efficaci,

efficacis, definiuit dari in nobis excitantem gratiam, eamque abicere nos posse. Quia definitione posita sequebatur necessariò posse nos dissentiri gratiæ efficaci, quia hæc habet pro fundamento excitantem gratiam, & illuminationem intellectus; quæ si possumus abicere, possumus dissentiri efficaciæ gratiæ. Et ad instantiam contra hoc, Resp. quod Concilium dū definit posse nos abicere excitantem gratiam, cōcedit tacitè, quod possumus resistere adiuuanti, quia cum adiuuans necessariò supponat excitantem, illa abiectione, hæc non operatur. Definiendo ergo quod possumus abicere excitantem, consequens erat quod possumus dissentiri efficaci; quod & dixit canone 4. sed illud potest est potentia antecedenti, & quantum est ex meritis obiecti propositi, non potentia consequenti, & quantum est ex modo immutabilitatis, & infallibilitatis diuinæ. Et ita manet expedita libertas ad vtrumque ex parte potentiam, nec ligatur facultas per determinationem Dei, sed aperitur cor, & soluitur suspensio seu indeterminatio. Et hoc aliquis effectus Dei est, non facultatis alligatio. Opprimè etiam Concilium noluit aliquid innouari circa decretum suum, quia doctrina ista de indifferentia excitationis, de potentia reiicendi illam, & dissentendi si velit potentia antecedenti, & in sensu diuino, omni Dei auxilio, etiam specialissimo; communis est.

19 Ad alias ponderationes Concilij, quod Deus non deest, nisi homines ei desuerint; dicimus propositionem esse verissimam, & verificari tum de gratia habituali sanctificante, tum de actuali auxiliante. De habituali quidem verificatur sic, quod nisi homo peccauerit, ita quod peccatum excluditur gratia, & ante peccatum Deus illam non tollit ab homine. Et in hoc sensu cōcedimus quod cuicumque gratiæ habituali potest homo deesse in hac vita, quia contra quacumque potest homo peccare. De auxiliante autem gratia sic intelligitur; quod Deus de se paratus est semper eam dare, & perficere opus suum quod incēpit, nisi per nos steterit, & nisi prius saltem in genere causæ materialis recedamus, quia licet Deus in genere causæ efficientis suspendat auxiliū, & permittat peccatum, tamè ex parte nostra in genere causæ materialis semper vel præcedit defectus culpæ, vel inconsiderationis, per quem desumus gratiæ Dei. Quod si nō desumus, ex gratia Dei est, conseruante nos, & faciente ne deficiamus eius gratiæ. Si autem deficiamus, ex nobis est; non autem requiritur, quod prius tempore vel prioritate efficientiæ nos deseramus Deū, ut ipse desit nobis, neque hoc dixit Concil. sed sufficit quod concomitater, & in aliquo genere causæ prius naturæ, scilicet in genere causæ materialis, cum tamen Deus prius deserat in genere causæ permittentis peccatum, quæ reducitur ad causam efficientem; semper tamen non deest, nisi homo ei desuerit, vel concomitanter, vel antecedenter. Sed de hoc amplius dicitur inf. Cū autè inferretur: Ergo potest homo deesse cuilibet auxilio, etiam efficaci; distinguo, potentia antecedenti, & in sensu diuino, cōcedo; potentia consequenti, & in sensu composito, nego. Et potest seruari mandata sine auxilio efficaci, distinguo, quantum ad virtutem & potestatem seruandi, transeat, quantum ad applicationem potentiam ad seruandum, nego, applicatio enim datur per auxilium efficax, posse per sufficientem.

Ex Scriptura, & Patribus.

20 Secundò, arguitur ex Scriptura in omnibus illis locis, ubi iubemur cooperari gratiæ, non deesse illi, non in vacuum illam accipere. Dicitur enim, ad Corinth. 6. *Fortamur vos in vacuum gratiam Dei recipiatis, ubi Apostolus loquitur de gratia, quæ potest suauari, & frustrari à nobis; qui enim admonet, ne*
Ioan. à S. Thom. in 1. part. D. Thomæ.

in vacuum accipiatur, supponit ita posse accipi, sed loquitur de gratia efficaci, ut patet per August. 1. de gratia & libero arbitrio c. 5. ubi agens de efficacissima vocatione, qua Paulus Apostolus de cælo vocatus est, hoc etiam inducit testimonium: ergo gratia efficax potest in vacuum recipi à nobis, & sic ut non frustratur, à nostra voluntate dependet. Idem significatur ad Hebr. 13. *Contemplantos nequis desit gratia Dei.* Et Ihaia 5. *Quid ultra debui facere vinea mea, & non feci ei? & expectami ut faceret vinas & fecit labruscas.* Vbi dicendo quid ultra debui facere, etiam auxilium efficax à se datum significat. Nam si hoc nō dū dederat, aliquid restabat ei ultra facere tamen hoc non obstante non fecit vinas, ad quod datum fuerat tale auxilium, ergo aliquando auxilium efficax caret effectu. Deinde est in hac parte celebris ille locus de Tyriis, & Sidoniis Matth. ubi conuertitur Christus de Iudæis, quod videndo eius signa non crederunt, quæ tamen si viderent Tyrij, & Sidonij conuerteretur: ergo habuerunt auxilium efficax Iudæis, quod si Tyrij haberent; conuerterentur, & cum illo Iudæi non sunt de facto conuersi. Conf. patet, quia si Iudæi non habuerunt auxilium efficax, postis illis signis, & tamen Tyrij haberent siquidem conuerterentur de facto, aliquid ergo daretur Tyriis ut conuerterentur, quod non est datum Iudæis; ergo nō erat ratio querelæ, cum posset esse tam iusta excusatio in Iudæis, dicendo quod si Tyrij conuerterentur, idè esset, quia maius beneficiū acciperent præ ipsis. Tādē inducuntur testimonia quæ hominem docent esse liberi arbitrij, & relicta in manu consilij sui, ut dicitur Eccl. 15. & aliis locis. Si autem efficaciam talem haberet voluntas Dei antecedenter ad nostrum consensum, non relinqueretur in manu consilij sui, sicut si quis apprehenderet manum alterius ita efficaciter quod non posset ei resistere, non diceretur relinqui alter in manu sua.

21 Ex Patribus inducuntur plures auctoritates, quæ probant hominem non ita agi à Deo, ut tollat liberum arbitrium, nec amplius prob. S. Clemens Papa epist. 3. *Si aliquid esset quod auderent fidem, vel ad credendum, vel ad non credendum determinaret extra arbitrium eorum, meritum & libertatem tolli.* S. Iræneus l. 4. contra hæreses c. 76. *Neque lumen subiicit sibi quæquam, neque Deus cogit enim, qui continere noluit eius artem.* Et lib. 5. c. 1. *Deum reducere homines ad se, non vis, sed suadela.* S. Cyrillus Alexandr. lib. 8. in Iulianum sub finem, postquam dixit hominem consilio, & non coactè viuere super terram, subdit: *Itaque est ineffabili quadam & diuina virtute, & efficacia usus misericordie singularium mentē ad bene agendam, & inuidisset postea bonum, à quo agerrimè discedere posset, & non sponte, ultra non esset fructus mentis, neque res digna laude, sed necessitatis, & cupiditatis, non voluntaria.* S. Chryl. hom. 11. in Ioannem: *Corporis natura, quocumque eam opifex ducere velit, eō sequitur, neque resistit; anima autem sui iuris vim in se habet operandi, neque vlla in re Deo nisi velit obtemperat.* Et super Psal. 115. multa tractat ad idē, docēs, eum qui non trahitur ad Christum, neque illuminatur ideo peccare quia seipsum non præbet dignum ut eam suscipiat illuminationem. Subdit autem: *Neque enim virtus, nec salus nostra cogitur: nam esse maxima pars, atque adeo totum serē eius sit, exiguum quid tamen nobis reliquit, ut non sit à persona, remota causa coronæ.* S. Hier. ep. 106. ad Damasum Papā: *Dedit eis liberū arbitriū, dedit mentis propriam libertatem, & ut viueret unusquisque non ex imperio Dei, sed obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate, ut virtus haberet locum.* Et ep. 149. ad Hedibiam q. 10. dicit, non saluare Deū absq; iudicij veritate, sed causis præcedentibus, quia alij nō susceperit filium, Deū, alij autē recipere sua sponte veluerunt. S. Prosp. resp. 6. ad capta Gallorū.
S. Prædestin.

*Prædestinationem Dei, siue ad bonum, siue ad malum in hominibus operari nequissimè dicitur, ut ad utrumque homines quadam necessitate videatur impellere. S. Damascenus lib. 2. fidei orthodoxa c. 30. Deus præcognoscit ea que in nobis sunt, sed non prædeterminat, non enim compellit ad malitiam, neque vim infert virtuti. Et S. Th. 1. p. q. 23. a. 1. ad 1. & 3. contra Gentil. c. 90. exponit S. Damascenum de prædeterminatione tollente libertatē, & necessitante: sed constat quòd nihil potest magis necessitare, quàm illa efficacia diuini decreti antecedens nostrum consensum, siquidem illa non est in nostra potestate, & non potest reiici semel posita: ergo illam negat Damasc. Denique S. Anselmus lib. de Concordia, c. 1. docet necessitatem antecedentem tollere libertatem, non sequentem. Et subdit, quòd *Voluntas cum vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, sed has necessitates facit libertas, que prius quàm sint, eas canere potest.* Sentiit ergo necessitatem consequentem solam formari ex suppositione ipsiusmet actus voluntatis, non ex aliquo alio antecedente. Istæ sunt potiores auctoritates, quibus plures alie similes induci possent, quæ tamen ex istorum solutione explanationem habent.*

- 22 Ex S. Aug. qui in hac parte præcipuus est, aliqua etiam auctoritates inducuntur, quibus nituntur ostendere S. Augustinum sentire, quòd ista efficacia antecedens nostram voluntatem, non datur, sed solum ex parte præuenientis gratiæ ponit gratiam excitatam, & quòd Deus agit in actionibus, & cõgrua vocatione in nostram voluntatem. Ad quod præcipue solent adduci tria loca Aug. quæ *supra disp. 3. a. 2. atulimus & solimus, videlicet ex lib. 1. ad Simplicianum, q. 2. ex lib. de spiritu & littera c. 34. & ex lib. 2. de peccatorum meritis & remissione c. 19.* Nunc addimus id quod dicit lib. 83. *quæst. q. 69.* ubi inquit: *Quia nec velle quidquam potest, nisi admonitus, & vocatus, efficiatur ut & ipsum velle Deus operetur in nobis.* Ex hoc efficitur, quòd Deus operetur & velle, quia non nisi vocatus quis vult ergo non ex alia efficacia sumitur efficacia diuinæ voluntatis, quam ex vocatione, seu ex propositione & illuminatione obiecti. De qua *ibidem* subdit, *Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur, propterea est quæ quælibet sibi tribuit, quæ venit vocatus, non potest sibi tribuere quòd vocatus sit.* Eodem modo loquitur Aug. *aliis locis*, significans solam vocationem, seu obiecti manifestationem præuenire voluntatem nostram, sicut sæpe dicit in *q. 2. ciuita libri 1. ad Simplicianum*, præferim illis verbis: *Quamuis multi vocati, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequuntur vocationem, qui ei capiende reperuntur idonei.* Et iterum: *Qui si velle misereri possit ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut & mouerentur, & intelligerent, & sequerentur.* Et loquens de Elau, iterum dicit, quòd *si voluisset & cucurrisset, Dei adiutorio peruenisset, qui ei etiam velle & credere, vocando, præstaret, &c.* Quibus locis manifestè sentit Aug. vocatione sua Deum præuenire, & mouere voluntatem nostram, non alia motione, licet postea cooperetur voluntati nostræ. Quòd verò illa vocatio efficax reddatur, dependere à congruitate qua affectum est cor nostrum vocationi illi, vel non est affectum. Et eodem modo loquitur S. Aug. lib. de Ecclesiasticis dogmatibus c. 21. *Manet, inquit, arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, & inuitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur.* Et ad hoc sunt multa alia similia loca quibus Aug. docet, Deum nos agere vocatione sua, alia atque secreta, & idè totum esse miserentis Dei, non volentis hominis, quia nisi eius vocatione non volumus. Si ergo Aug. perceptuò reducit motionem gratiæ Dei ad vocationem, qua intellectus excitatur, & mouet iuxta propositionem obiecti, quomodo ad aliud genus efficientiæ vel efficaciam reducendum est: præsertim cum

eodem modo Aug. affirmet, quòd posita hac vocatione Dei, nostræ voluntatis est ascendere, vel dissentire, & sic efficaciam eam reddere; ut in isto loco ultimo dicit post illa verba: *Ut autem acquiescimus saluifera inspirationi, nostræ potestatis est.* Et lib. de spiritu & littera c. 34. *sed consentire vel dissentire vocationi, propria voluntatis est.* Nusquam autem meminit Aug. illius officaciæ Dei sic præcedentis, & prædeterminantis consensum nostrum. Denique Aug. in multis locis docet dimitti homines libero arbitrio suo, ut eligat quisque quod voluerit, & secundum potestatem & voluntatem suam agere, supponendo tamen diuinum auxilium, & quòd gratia sola non est tora, & adæquata ratio nostræ conuersionis, sed cum libero arbitrio, ut lib. de gratia & libero arbitrio c. 5. & lib. 2. de peccatorum meritis & remissione, c. 5. & aliis multis locis. Quæ omnia solum probant Aug. non negare in nobis liberum arbitrium, nec docere quòd ita agatur à Deo, ut non etiam agat seipsum, quod verissimum atque certissimum est. Alia loca in quibus Aug. docet potuisse hominem perseverare si voluisset ex solo auxilio sufficienti, & sic non requiri ex vi subordinationis causæ secundæ à prima aliam efficaciam, *infra*, soluendo hoc argumentum, an efficaciam ista requiratur ad posse, dicemus, sicut etiam adducuntur alia, quæ contra prædestinationem Dei loqui videntur, *inf. disp. 7.*

Ad argumentum ex auctoritatibus Scripturæ. Resp. quòd quando dicunt, vel hortantur homines, ne desint gratiæ Dei, ne in vacuum recipiant, ne extinguat Spiritum, &c. etiam admittendo in toto rigore, & strictissimo sensu quòd loquantur de gratia efficaci, ut efficax est, nò de habituali solum, nec de sufficienti tantum (quod posset aliquis dicere) nullo modo cogunt, quia cum dicitur, *Hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, subintelligitur, ne in vacuum recipiatis ex ipsa gratia, non ex vobis. Et cum dicitur contemplantes ne quis desit gratiæ Dei, intelligitur ne quis desit gratiæ, nò ex seipso, sed ex gratia: gratia enim dat alicui quod nò desit ipsi gratiæ, iuxta illud tories repetitum ab Aug. *da quod inbes, & inbe quod vis* Itaque cum nò deesse gratiæ, & nò recipere in vacuū gratiam, sit obedire gratiæ, & subici Deo, quid mirum quòd ipsum non deesse gratiæ sit ex gratia, sicut obedire fidei ex gratia est, licet etiā sit ex nobis, quia quòd sit ex gratia non tollit quòd sit ex nobis ut gratia præueniens: hoc enim ipsum dat gratia, quæ ad hoc datur, ut voluntas se agat, non ut nihil agat. Certè idè est hortari, & monere nos Deum ut conuertamur ad ipsum, ac monere, ut gratiam suam non in vacuū recipiamus, nec illi aliquis desit; hoc enim ipso quod vacuum nò habet gratiā, conuertitur. Sed Deus ita hortatur ut conuertamur ad ipsum, quòd non possumus conuerti nisi ex gratia, idèoque ut optimè aduertit Concil. Trid. *sess. 6. c. 5. Petimus à Deo ut nos conuertat dicendo, Conuerte nos Domine ad te, in quos Dei gratia præueniri consuetur, sicut cum dicitur, Conuertimini ad me, libertatis nostræ admonemur.* Ergo sicut stat bene quòd Deus hortetur ut conuertamur ad ipsum efficaciter, quod tamen non nisi ex gratia præuenienti facimus, ita stat bene quòd hortetur nos, ne gratiam ipsam vacuum recipiamus, cum tamen ipsum recipere non in vacuū, ex gratia sit. Et sic D. Th. *super c. 12. ad Hebr. lect. 3.* exponens illud verbum. *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei*, sic, inquit: *Dicendum quòd hoc ipsum quòd aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit.* Et *inf.* Hoc autem donum gratiæ non est gratiæ faciens: quòd ergo à quibusdam remouetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. Ergo ita hortamur non in vacuum recipere, & non deesse gratiæ, quòd hoc ipsum ex gratia est, sicut hortamur conuerti, & hoc ipsum ex gratia est. Cum verò inferitur: Ergo possumus

possumus deesse ipsi gratiæ efficaci, distinguo potentiam antecedentem, & in sensu diuino, transeat, consequenti, & in sensu composito, nego.

- 24 Ad illud testimonium I. ai. 5. *Quid vltra debui facere vineæ meæ, & non feci?* &c. Resp. quòd loquitur de omnibus pertinentibus ad auxilium sufficientem, & ad posse facere, nihil enim Deus subtrahit de necessariis; non tamen dat omnia etiam vltra necessaria, & indebita, nec omne gratuitum beneficium quod posset dare: sufficit dedisse omnia necessaria ex parte sufficientis auxilij. Quòd autem dicitur, quia potuit vltra facere dato auxilium, distinguo, potuit vltra cum debito, & tanquam necessariò requisitum, nego, sine debito, & tanquam gratuitam applicationem, transeat. Non enim est dubium quòd multa alia posset dare Deus illi vineæ, quæ non dedit. Dominus autem non dicit. Quid vltra potui facere, & non feci, sed quid vltra debui. Et ita tota solutio in illo verbo debui fundatur, quæ importat aliquid de necessariis, & requisitis, in quibus illi Deus non desuit. Et in hoc fundatur etiam tota ratio diuinæ querelæ, quia dedit omnia necessaria, & sufficientia, & nihil est factum; querela enim non fundatur nisi in posse, & teneri; non facere. Si autem Deus etiam daret ipsam applicationem, & ipsum facere de facto, nunquam esset locus querelæ, quia semper adimpletetur. Et retorqueo argumentum etiam si Deus solum det motionem moralem, & indifferentem concursum & decretum, tamen bene scit quòd si isti vineæ daret vniuersam propositionem obiecti, & plura alia adiuuicula, & vocationem fortiozem, vel alio modo propositam, sicut scit congruere, sine dubio bonos fructus faceret: ergo potuit aliquid vltra facere, & non fecit: ei desit tamen quia dedit, quòd sufficienter erat, rectè conqueritur. Ergo similiter, licet potuerit dare efficaciam de facto, & non dedit, non est quòd cõqueratur, quia hoc non debuit, cum non sit de necessariis, & sufficientibus, ut posset, sed solum applicatio ad operandum de facto, quòd Deus non tenetur semper dare, præsertim si aliquis ponat impedimēta, & obstacula gratiæ, licet enim Deus possit illa tollere sua infinità potentia, tamen non semper tenetur id, nec ordinarius rerum cursus petit ut id faciat, quia in rebus contingentibus & desecabilibus pertinet ad vniuersalem prouisionem, etiam aliquando defectus permittere, & non semper eodem tenore procedere, & ad idè mouere, licet non semper culpa præcesserit, sed solum concomitanter sit, & aliquo ordine naturæ præcedat. De quo amplius dicitur *inf.*

25 Ad illud testimonium de Tyris & Sidoniis diximus latè præced. *tomo disp. 20. a. 5. ibi* videri potest. Et de illa ratione querelæ quam habet Deus, etiam si non det auxilium efficax, iterum *infra* redibit sermo. Ad illa testimonia probantia hominem relictum esse in manu consilij sui, & esse liberi arbitrij. Resp. probare quidem liberum arbitrium, sed non excludere gratiam erga bonū à quo pender in sui præuentione, & cooperatione liberum arbitrium: Sicut enim dicitur hominem relictum esse in manu consilij sui, ita dicitur esse in manu Dei, Prou. 21. *Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Dei.* Et P. sal. 72. *Tenuisti manum dexteram meam, & in voluntate tua deduxisti me, & Ierem. 18. Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Non autem sic sumus in manu Dei, sicut manus aliquis apprehensa ab alio fortiori, & violenter trahente, sed sicut in manu dantis illi manui virtutem, & operationem, & omnia, atque adeo & ipsam libertatem, & modum operandi liberum.

- 26 Ad auctoritates ex Partibus, Resp. non adduci ad rem, quia solum ostendunt nos habere liberum arbitrium, nec à Deo illud cogi, quòd omninò nos fatemur, quia cum D. Th. sæpe citato dicimus efficaciam

diuinam non solum dare, & causare in nobis ipsam velle & ipsum operari, sed etiam ipsum modum operandi, scilicet liberè. Vnde istæ auctoritates quas oppositi auctores afferunt, contra Caluinium directè tendunt, & contra illam motionem sine excitante gratia, quæ ponit, Caluinus, quæ impellit necessitate, non iuxta excitationis exigentiam aperiendū cor, & soluendū indeterminationem eius. Erratum est ergo, iaciendo sagittas istas quæ Caluinum feriunt, in sententiam D. Tho. quæ libertatem fatetur, & maximè defendit dum plenè Deo subiicit. Itaque S. Clemens Papa rectè dicit nò esse aliquid quod determineret extra arbitrium, id est, tollendo libertatem, non autem negat determinationem intra liberū arbitrium ab eius auctore, & radice quæ ei præbeat operationem iuxta modum suum, seruando eius libertatem. S. Irenæus dicit Deum non cogere, neque homines vi ad se reducere, quòd est non lædere eorum libertatē. S. Cyrillus expressè loquitur de efficacia sic mutare mentem, quòd ægerimè, & non sponte possit discedere à bono, quòd est tollere spontaneum atque adeo & voluntarium. Vnde & subdit, quòd *tunc erit fructus necessitatis, & cupiditatis non voluntatis.* S. Chryso. solum ponit differentiam inter nostram animam, & alia corporalia, quòd illa sui iuris est, neque obtemperat Deo, nisi velit, id est, nisi voluntariè, & liberè, quòd alie res nò habet. Quæ doctrina solum probat nos esse liberi arbitrij, nec ita trahit, sicut alie res merè naturales. Hoc autem quis negat? *Infra disp. 7.* tractando de prædefinitionibus diuinis, iterum S. Chryso. explicabitur. In illo autem loco ex P. sal. 115. nihil amplius dicit Chryso. quàm quòd aliqui illuminationem non recipiunt, quia illi seipfos dignos non præbent, quòd verissimum est, quia ex culpa eorum nascitur quòd carent Dei illuminatione, & beneficio gratiæ siue sit culpa concomitans, siue antecedens. Et cum dicit, quòd totum fere eius est, exiguum tamen nobis reliquit, illud exiguum intelligendum est nobis relictum esse cum dependētia, & deriuatione ab ipso Deo, quia nos in operando sic sumus dependentes à Deo, & ab ipso causatur, non expectatur illud exiguum, iuxta illud Hieronymi. *Et hoc quod est meum, sine Dei auxilio non est meum.* S. Hieronymus in *epist. ad Damasium* seipsum explicat, quòd dicit nos viuere, non ex imperio Dei, sed obsequio nostro; id est, inquit ipse, non ex necessitate, sed ex voluntate; solum ergo vult dicere quòd liberè operamur, non necessitate. In alio autem loco docet Deū non saluare, nisi rationabiliter, & causis præcedentibus, quòd est dicere quòd saluat nos, & dat gloriam in executione inquit meritò, & quia alij recipiunt sponte sua Filium Dei, alij non: cum dicit autem sponte sua, non excludit auxilium, & gratiam Dei, quæ sit in nobis hoc spontaneum. S. Prosper dicit homines necessitate nò impelli ex prædestinatione Dei. Hoc optimè dicit & catholicè, quia non tollitur liberum arbitrium, & ita hoc contra Caluinum allegari potest, non contra nos. S. Damascenus loquitur de prædeterminatione necessitate, ut exponit S. Th. 1. p. q. 23. a. 1. ad 1. & nos ostendimus *tomo præced. disp. 20. a. 5.* & iterum *agimus inf. disp. 7.* S. Anselmus docet necessitatem antecedentè tollere libertatem, non autem suppositionem quamlibet antecedentem. Illa autem est necessitas antecedens, quæ influit necessitatem, & sic libertatē impedit, aut tollit. Quæ verò influit libertatē, & dat modum operandi liberum, licet sit antecedens suppositio, non tamen est antecedens necessitas, sed solum consequens, quia solum potest fieri consequentia necessaria ex suppositione illius decreti diuini, & modi operandi efficaciam eius, quòd non coniungatur actus oppositus cum tali decreto, non tamen quòd ex influxu necessitatis in ipsam operationem, & modum

operandi creaturae voluntatis, tollendo scilicet indifferentiam eius, sequatur illa necessitas. Quod si illa suppositio antecedens non influit necessitatem in operationem voluntatis, sed potius est causa prima, & radix libertatis eius, quantumcumque fiant consequentia necessariae inter talem suppositionem, & actum consecutum, nihil laeditur libertas. De quo satis diximus *disp. 20. a. 5. & 6. in toto proced.* Quando autem subdit Anselmus quod has necessitates consequentes facit ipsa libertas, sic ex suppositione ipsius actus libertatis debet fieri sensus compositus, non ex alio principio extrinseco, Resp. quod perinde est fieri istas consequentias ex suppositione actus, vel ex principio, quod licet in se, & entitativè & formaliter sit extrinsecum, causaliter tamen, & radicaliter est intrinsecum, quia est causa, & radix totius operationis, & modi operandi voluntatis creaturae, & intra voluntatem operatur, & quidquid in operatione libera est, ab ea derivatur. Tale principium extrinsecum eminenter, & causaliter est ipsemet actus liber, & sic idem est ex suppositione ipsius actus procedere, atque ex suppositione auxilij, vel decreti Dei, quia hoc eminenter, & causaliter est totus ipse actus liber, etiam ut liber, quia ab eo originatur, etiam ut liber est.

27 Ad auctoritates Aug. respondimus abundè *sup. disp. 3. art. 3.* vbi praecipua loca Aug. in contrarium solvimus, & adhuc agitur *inf. disp. 7.* tractando de praedestinit. omnibus divinis. In summa dicimus probare illa loca, quod Aug. tradiderit auxilium excitans, & id quod in vocatione ex parte excitationis, & illuminationis se tenet, quod nemo negat, nisi qui Calvinum sustinet, qui negavit auxilium excitans. Non tamen negavit Aug. vocationem effectricem bonae voluntatis, ut loquitur *lib. 1. ad Simplicianum q. 2.* nec negavit praeter istas excitationes, & suaves requiri subministrationem spiritus, quo Deus operetur ipsam bonam voluntatem, ut satis superque probavimus *supra.* Et August. ipse *lib. de corrept. & gratia cap. 12.* expressè docet requiri praeter auxilium sufficiens sine quo voluntas non potest operari, quod non relinquatur voluntas sibi ipsi, quia sic deficeret, sed quod Deus operetur ut velit, & sic quod subveniat esse infirmitati voluntatis ut indeclinabiliter, & inseparabiliter ageretur. Quod certe sustineri non potest si intelligimus Augustinum solum posuisse excitationem quandam indifferentem, quam nos consensu nostro à Deo praevisto facimus determinatam, & efficacem. Haec enim excitatio, & quodcumque indifferens auxiliium tale est, quod cum illo relinquatur homini voluntas sua ut maneat in tali adiutorio si velit, nec Deus vltimè operatur, ut velit post hoc auxilio. Dicit autem Aug. quod si sic relinqueretur illis voluntas sua ut in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent (quod est auxilium sufficiens) manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes, voluntas ipsa infirmitate sua succumberet: subvenit ergo infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter, & inseparabiliter ageretur, & ideo operaretur infirma, non deficeret. Ergo sentit manifestè praeter excitationem indifferentem, & auxilium sufficiens, quod de se indifferens est ad operari de facto, vel non, aliud datur quo indefectibiliter agitur. Hoc autem si non sit indefectibile ex natura sua, & prout à Deo descendit, sed ex praevisto consensu, sufficeret illud primum auxilium sufficiens cum tali praevisione. Impertinenter ergo superadderet Aug. hoc secundum, quo indefectibiliter ageretur voluntas, si illud primum sufficit stante praevisione consentientis, & hoc secundum non agit infallibiliter, nisi tali praevisione supposita.

28 Quare ad omnia loca Aug. quae solum faciunt mentionem vocationis, & illa mediante Deus dicitur agere voluntatem nostram, Resp. vnicò verbo, quod loquitur de vocatione, non prout sibi in excitatione intellectus, & propositione obiecti, sed habet adiunctam efficientiam intra voluntatem, & gratiam adiuvantem praevientem; sic enim vocavit illam Aug. effectricem bonae voluntatis, ut *supra* certavimus, & quae non solum operatur veras revelationes, sed etiam bonas voluntates, ut dicit *lib. de gratia Christi c. 24.* Si autem operatur bonas voluntates solum mediante motione morali, & propositione obiecti, relinquendo voluntati ut per illam se determinet, sufficeret gratia veras revelationes operari, non autem vltra hoc bonas facere voluntates. Haec est ergo vocatio & excitatio de qua loquitur Aug. & de qua intelligendus est in aliis locis, vbi licet non expresserit id quod ex parte efficientiae interioris in voluntate se tenet, id tamè supponit, ut ex his locis adductis patet. Et cum in *lib. 1. ad Simplicianum* obgunitatem gratiae videtur sumere ex contempatione auxilij cum nostro affectu, & quia diuersimodè aliqui affecti sunt, idè id quod vnum movet, alium non movet, iam *supra disp. 3. a. 2.* respondimus, quod ille affectus cui attemperatur auxilium, est affectus à Deo causatus per subministrationem spiritus, non ex nobis cum sola gratia excitante, aut auxilio indifferenti adiunctus. Quod ibi latius videri potest.

29 Cum autem Aug. dicit non esse solam gratiam, id quo operamur, vnicò est, quia gratia non excludit liberum arbitrium, sed perficit, & ita non est sola, est tamen ex ipsa quidquid liberum arbitrium etiam partialiter habet, quia hoc partiale etiam à Deo est, cum aliquid creatum sit, & ipsum meum sine Dei auxilio non est meum.

Aliunde posset ex Aug. obici, quia aliquando videtur inter duos aequaliter à Deo praevistos, aut tentatos, ad solum arbitrium nostrum referre differentiam quod unus bene operetur, alius non, quod stare non potest, si ipse etiam partialis influxus nostrae voluntatis, & consensus ex diuersitate gratiae causatur. De praevistentis aequaliter loquitur in *lib. de praedestinatione & gratia c. 15.* (licet hic liber non sit certum quod sit Aug.) vbi parificat quantum ad omnia Pharaonem, & Nabushodonosor in natura, in dignitate, in poena qua flagellati sunt à Deo, in causa, quia uterque populum Dei captivum tenebat. Et tamen fines eorum fuerunt diuersi, quia unus, inquit, manum Dei sentiens, in recordatione propria iniquitatis ingenuit; alter libero contra Dei misericordiosissimam veritatem pugnavit arbitrio. Sed hic locus, etiam dato quod Augustini sit, nihil concludit, quia ille manum Dei sentiens & ingemiscentis, hoc ex auxilio Dei fecit, quia, ut ibi subdit Aug. illi ut mutaretur adfuit divinum praesidium, alteri ut induraretur, defuit. In eo autem auxilio obiecti, & auxilium indifferens, sed etiam determinata efficacia ut voluntas creata consentiat, hoc enim ibi non negat Aug. & aliis locis, ut vidimus, affirmat. De tentatis aequaliter ponit exemplum 12. *de Civit. cap. 6.* de duobus aequali tentatione vifae mulieris pulsatis, cum aequaliter essent affecti animo & corpore, & aequali suggestionem Diaboli afflati, tamen vnus vult, alter non vult à castitate deficere. Unde, inquit Aug. nisi propria voluntate vbi eadem fuerat in vtroque corporis, & animae affectio, amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter instiuit occulta tentatio. Ceterum intentio Aug. in illo loco solum est ostendere, quod consensus in tentationem oritur à voluntate propria ut deficiente, & non solum ex eo quod natura est, quia ibi loquitur expressè de

de origine mali, & peccati unde sit, cum ipsa natura sit bona, & dicit orti ex propria voluntate, ut ex nihilo facta est, seu ut defectibilis est. Resistentia autem contra illam tentationem, licet propria voluntate fiat, tamen quod ex illa oriatur, & non ex Deo, ut ex prima causa determinante, & mouente, ibi non dicit Aug. sed supponit ut certum ex aliis multis locis quae abundè à nobis allata sunt *supra*, & *disp. 3.*

30 Alius locus est Cyrilli Alexandrini *lib. 1. in Ioannem c. 21. circa finem*, vbi dicit, Iudam aequalem gratiam cum aliis Apostolis sortitum esse, seu aequale auxilium. Et tamen constat Iudam cecidisse, alios stetit: ergo efficax auxilium frustrabile est nostra voluntate, si enim aequale auxilium cum aliis recepit, vtrique, & hoc recepit. Sed Cyrillus explicat mentem suam, & difficultatem hanc his verbis: *Sin autem non minus quam ceteri divina gratia regebatur, sed suo ipsius iudicio in profundum perditionis delapsus sit, quomodo etiam non seruavit cum Christus, qui suam patrocinium ei praestitit, qui quantum ad ferendam operem illi attinuerit, seruasset hominem, nisi ille vltro in perditionem insilisset? Gratia igitur in aliis effulsi, seruavitque omnes, qui cooperantem ei voluntatem tradiderunt.* Loquitur ergo Cyrillus de aequali gratia, quantum ad dignitatem Apostolatus, & quoad sufficiens auxilium, non quoad efficax; haec enim gratia in aliis effulsit, qui ei cooperantem voluntatem tradiderunt. Non tradiderunt autem nisi ex ipsa gratia, quae hoc ipsum in eis effecit, ut traderent voluntatem. Id enim esse distinctam gratiam seu beneficium à sua gratia, & excitatione, & à sufficiente auxilio expressissimè docet ipse Cyrillus in *lib. de Adoratione in spiritu circa medium*, vbi sic ait: *Iudicium autem tibi sit valde manifestum, dum non solis verbis nos stimulas, & adhortationibus mentis immittis, ut discedamus à peccato, sed tantam benignitatem nobis etiam exhibet, vniuersorum Saluator Deus, ut efficaci subditio adiuuet, secundum quod scriptum est, Apprehendisti manum dexteram meam, & in consilio tuo deduxisti me. Nam quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus, ut subsidium inuenimus, & fortius illud praestans, quam ut malum praesens, & violentum praualere possit. Quid clarius pro distinctione efficacis auxilij à sufficiente potuit dicere Cyrillus, & declarare quomodo efficax sit fortius? Non ergo est indifferens, & ex nostro consensu sit efficax, sed ex se est tale quia fortius est.*

Loca D. Thomae ex.

31 Primum arguitur ex D. Thom. in 4. *dist. 49. q. 1. art. 3. quaestione. 2. ad 1.* vbi ita dicit: *Ad primum dicendum quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quae eis subsunt, & haec sunt illa, quae per ipsam determinantur, non autem potest in oppositis illorum quae sunt ab alio determinata, & ideo voluntas non potest in oppositum eius ad quod ex divina impressione determinatur.* Ecce quomodo dicit aperitissime S. Doctor determinationem diuinam, quia non subest voluntati nostrae, omnino tollere potestatem in oppositum, quod est tollere indifferentiam eius, & libertatem. Et in hoc eodem sensu loquitur S. Thom. in 2. *dist. 15. q. 1. art. 1. ad 3.* vbi inquit, *quod Deus in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, & sicut determinans naturam ad talem actionem. In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministrat, & ipso operante liberum arbitrium agit, sed tamen determinatio Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomae.*

actionis, & finis in potestate liberi arbitrii continetur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti. Eadem ratione attribuit dominium voluntati q. 3. *de potentia art. 7. ad 1.* non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad vnum determinet. Non ergo indiget voluntas nostra à Deo determinari ad vnum, potest ergo indifferenti concursu, & decreto succurri à Deo, non efficaci, & determinato ex se. Pertinet autem determinationem voluntatis ad se, & non esse ex aliis prioribus causis, sed ex intellectu suo S. Thom. affirmat in *cit. loco dist. 25. q. 1. a. 1. in corp. & dist. 28. q. 1. a. 1. in corp.* Conf. ex *quodlibeto 1. art. 7. ad 2.* vbi expressè affirmat, quod *truncumque auxilio praevientem, & preparantem hominem, ipse homo potest resistere*; sed inter praevientia auxilia numeratur etiam illud efficax, ergo ipse potest homo resistere, & sic non est determinatio & efficacia orta ex Deo, sed supposita ex nostro consensu non resistente. Et idem videtur docere q. 6. *de malo, art. unico ad 15.* vbi inquit, *quod illa causa quae facit voluntatem aliqui velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per voluntatem impedimentum praestari.* Ergo si efficax voluntas Dei facit voluntatem velle, potest ei impedimentum praestari à voluntate.

Conf. secundo, ex q. 6. *de verit. art. 3. in fine*, vbi infallibilitatem diuinæ praedestinationis reducit ad media quae Deus adhibet, non autem ratione illius efficaciae determinatae, quae Deus determinat voluntatem: Dicit enim quod *in praedestinatione licet liberum arbitrium descere possit à salute, tamen in eam quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes, & suffragia orationum, donum gratiae, & alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.* Ergo non est ponenda illa efficacia determinans ex parte Dei, sed solum illa quae nascitur ex mediis indifferentibus.

32 Resp. ad 1. locum D. Thom. ex 4. *Sententiarum*, quod ibi expressè agit D. Thom. determinatione voluntatis quoad specificationem, non quoad exercitium, & in indiuiduo. Et dicit quod non potest voluntas in oppositum eius ad quod ex impressione beneficium diuina determinatur, quantum est ex parte obiecti, ita ut non velit bonum sub ratione boni, sed malum; hoc enim velle non potest: ita enim apperit de necessitate beatitudinem in communi, quod non potest velle miseriam. Et sic verba in argumento relata omittunt aliquid, quod plenè explicat mentem D. Thom. dicit enim quod *non potest voluntas in oppositum eius ad quod ex impressione diuina determinatur, scilicet in oppositum finis vltimi, & hoc omittit argumentum, quia scilicet respectu finis vltimi est necessitata voluntas quoad specificationem, & non habet indifferentiam contrarietatis, quia ex natura sua, seu ex impressione diuina imprimente, & dante naturam voluntati, oritur illa determinatio ad finem vltimum, & ad bonum in communi. Dicimus ergo quod ad id ad quod determinatur voluntas ex impressione diuina, id est, ex naturali inclinatione impressa à Deo, non potest in oppositum, quia necessitatur ex natura sua ad illud obiectum, quantum ad specificationem, scilicet ad bonum sub ratione boni, & ad beatitudinem in communi, ita quod non potest velle oppositum. Ceterum ad id ad quod determinatur in indiuiduo, & in exercitio seruando possibilitatem in oppositum, & cum indifferentia iudicij, & per illam regulando actum eliciendum potest in oppositum potentia antecedenti, & in sensu diuiso, quia sic determinatur, & mouetur à Deo.*

33 Ad locum ex 2. Sentent. dist. 25. Resp. quod D. Thom. ibi solum docet quod determinatio actus, & finis est in potestate liberi arbitrij, quod nullus negare potest, nisi neget libertatem. Quod verò ista determinatio ita sit in potestate nostræ voluntatis, quod non etiam descendat à potestate Dei causante illam determinationem, sed expectante à nobis, hoc D. Thom. nullo modo dicit, sed oppositum ibi insinuat, dicendo quod in liberum arbitrium hoc modo agit, ut sibi virtutem agendi ministrat, & ipso operante liberum arbitrium agat. Non dicit ipso solum cooperante, sed ipso operante, atque aded incipiente, & causante ipsam determinationem voluntatis: non enim repugnat quod ista determinatio voluntatis, & libertas oriatur ex alia priori causa, quæ ipsius voluntatis auctor est, & origo, scilicet à Deo. Quod totum explicavit S. Thom. 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. dicens, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc ut aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens, & causas naturales: & voluntarias: & sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. Ita D. Thom. Dicere ergo quod determinatio actionis sit in potestate voluntatis, non tollit quin sit etiam à Deo eam faciente & determinante ut causa prima. Et cum in eodem loco ex dist. 25. dicit in corp. quod in solis habentibus intellectum est liberum arbitrium, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed à causis prioribus, sensus clarus est, quod in illis quorum actiones ita sunt ab aliis causis, quod non à se, quia carent intellectu, non est liberum arbitrium, quod verissimum est. Quod autem illi in quibus est intellectus, & moventur à se, non moveantur ab alio, qui est causa intellectus, & voluntatis, hoc non dicit D. Thom. Et in loco cit. ex dist. 28. nihil aliud dicit, quam quod homo non esset liberi arbitrij, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio iudicio eligeret hoc, aut illud; quod est pertinere ad ipsum, ut ad causam secundam, & inferiorem, dependenter tamen à causa prima ut causante, & determinante. Locus autem ex q. 3. de potentia non videtur, quia ibi solum dicit D. Thom. quod Deus non necessitat voluntatem ad vnum, non tamen dicit quod non movet determinatè ad actum, servando indifferentiam ex parte modi operandi.

34 Ad Conf. Resp. rectissime, & catholicè dici à D. Thom. illo quod lib. 1. quod Deus sic movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, motioni quidem purè excitanti, aut tantum præbenti sufficiens auxilium potest resistere, etiam in sensu composito, & potentia consequenti; motioni autem etiam adiuvanti, & præbenti efficaci auxilium, in sensu diuiso, & potentia antecedenti. Et sic etiam catholicè, & verissimè idem S. Doctor affirmavit 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. quod si Deus movet voluntatem, impossibile est quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. Et q. 112. art. 3. in corp. Si ex intentione Dei movens est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequatur. Quod ergo dicat, D. Th. posse hominem resistere motioni Dei, est idem quod posse dissentiri, & posse abicere motionem Dei, quod aperte Concilium Trid. definiuit, sine præiudicio efficacie Dei moventis, & determinantis, &

simul dantis istud posse. Cum autem dicit in q. 6. de malo, quod causa quæ facit velle, non oportet quod de necessitate id faciat, quia à voluntate potest ei impedimentum præstari. Resp. quod non est diversa significatio in illo verbo impedimentum præstare, & in illo verbo resistere, aut abicere, aut dissentire. Omnia hæc idem significant, & sic posse à voluntate ista fieri, posito auxilio efficaci, concedendum est in sensu diuiso, & potentia antecedenti, negandum in sensu composito. Ista est enim generalis regula tradita à D. Thom. q. 6. de verit. a. 4. ad 8. Communiter dicitur quod ista, Deus potest non prædestinatum prædestinare, aut prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diuiso, vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsa simpliciter. Vbi dicendo omnes locutiones, vniuersaliter falsam regulam illam, & sic quidquid ipse dixit, aut alij dicunt de hoc, quod est posse præstare impedimentum, posse resistere motiori Dei, posse dissentire, &c. & sensum compositum implicant, sunt falsa, diuisum, vera.

Ad secundam Conf. Resp. quod in illo loco D. Th. inter adminicula, & media, quæ ponit Deum adhibere, & præparare, non excludit adminiculum sui concursus, & efficacis voluntatis, licet iste concursus supponat illa adminicula, vel aliqua eorum adhibita ut moveatur voluntas; numerat enim suffragia, orationum, donum gratiæ, &c. Ergo in illo dono gratiæ, cur intelligendus est excludere gratiam ex voluntate Dei efficacem?

Secundò, arguitur ex eodem D. Thom. qui absolute affirmat quod necessitas præueniens ex causis prioribus, est necessitas absoluta, ut patet 2. Physic. lect. 15. & 3. p. q. 46. art. 1. vbi dicit quod necessarium ex causa exteriori si sit efficiens, seu movens, causat necessitatem coactionis. Sed efficacia diuina est causa exterior, & antecedens, seu prior, est etiam causa efficiens, seu movens voluntatem in nostra sententia: ergo causat necessitatem absolutam seu, necessitatem coactionis.

Conf. quia ideo D. Thom. dicit quod dispositiones quæ sunt in voluntate, non tollunt libertatem, quia subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut patet 1. p. q. 83. a. 1. ad 5. sed efficacia diuina voluntatis non est dispositio subiacem iudicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: ergo tollit libertatem.

Conf. secundò ex eodem D. Thom. 1. p. q. 82. a. 2. ad 2. vbi docet quod tunc movens ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas momenti subdatur. Sed illa efficacia diuini decreti excedit totum quod est mobile in voluntate creata, & eius possibilitas totaliter subditur moventi: ergo causat de necessitate motum, & non relinquit liberum.

Resp. aliud esse quod determinatio ex causa priori necessitat, aliud quod necessitas ex causa priori sit necessitas absoluta. Determinatio causæ liberæ ad aliquid agendum non causat necessitatem in illa, nisi sit determinatio tollens indifferentiam iudicij, non si sit determinatio tollens eius suspensionem, & inducens inclinationem ad sequendum indifferentiam iudicij. Necessitas autem ex causa antecedente, & priori proneniens, est necessitas absoluta, sed in præsentem non est necessitas proneniens à Deo, sed determinatio ut causa liberi agat non quomodocumque, sed iuxta modum suum liberum. Et sic non causatur in nostrâ voluntate necessitas absoluta, sed determinatio libera, quæ solum infert necessitatem consequentiæ, seu ex suppositione, non necessitatem absolutam. Vnde ipse D. Th. in hac q. 29. a. 8. ponens idem argumentum quod necessitas ex prioribus

est necessitas absoluta, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum, sed res creata comparatur ad diuinam voluntatem, sicut ad aliquid prius à quo habent necessitatē, quia hæc conditionalis est vera, si Deus aliquid vult, illud est: ergo omne quod Deus vult est necessarium absolute. Ecce argumentum positum etiam nunc ab aduersariis. Responder autem S. Thomas brevissimè, glossando illud axioma, quod necessitas ab aliquo priori est necessitas absoluta, & dicit, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum, unde quæ sunt à voluntate diuina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Quasi dicat, necessitas ab aliquo priori est necessitas absoluta, distinguo, si absolute sit causata, ita quod id quod causatur ab aliquo priori sit ipsa necessitas impressa suo causato, concedo; si id quod causatur ab aliquo priori non sit necessitas, sed potius contingentia, & libertas, solum autem per modum consequentiæ, & suppositionis sequatur illa necessitas, vel potius infallibilitas, nego.

Ad Conf. primam. Resp. optinè dicere S. Tho. quod qualitates, quæ subiacent iudicio rationis, & voluntati, non auferunt libertatem. Inde tamen non licet inferre, quod qualitates omnes, quæ antecedunt voluntatem, tollant libertatem, si proveniant à causa, & radice prima talis libertatis, & ad hoc dantur illi, ut modum suum in ea seruent, nempe quia non dantur tollendo indifferentiam iudicij, & necessitando voluntatem, seu ligando potestatem ad vnum, sed appetiendi cor, & soluendo eius indeterminationem, ut iuxta indifferentiam iudicij reguleretur, & ad operationem vnam se determinet. Itaque aliæ qualitates subiacent iudicio rationis, & voluntatis, aliæ iuuant & faciunt eam operari iuxta modum suum; & licet non subiacent voluntati, quasi ab ea emanent; tamen emanant à radicali, & prima causa talis libertatis, eique subiacent, faciuntque ut voluntati creatae subiacent qualitates suæ, quod est conservare in ea libertatem, & hoc sufficit ut libertatem non tollant, quia sufficit subiacere ipsi radici voluntatis, scilicet Deo, in quantum radix eius est, & in quantum causat in ea rationem liberi. Hac enim ratione dicit D. Thom. 3. contra Gentil. c. 88. quod impossibile est, quod voluntas moveatur à principio extrinseco: sicut ab agentibus, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat, nulla autem substantia creata coniungitur anime intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus. Computatur ergo Deus inter causas internas voluntatis, non formaliter ut anima, sed radicaliter, & eminenter, sicut causa prima libertatis. Et non loquitur de Deo ut movente per modum obiecti, sed per modum agentis, quia per modum obiecti, æquè internè mouet Deus, & alia obiecta, quia eodem modo proponuntur & mouent. Vnde omnis motio procedens actiue ab ista radice, & prima causa, ut libertatis causa est, non nocet nostræ libertati, sed iuuat, licet à nobis non emanet, nec nobis subiaccat, sed ipsi Deo ut radici nostræ libertatis.

36 Ad secundam Conf. Resp. quod ut movens necessitat mobile, necesse est quod potestas moventis ita excedat mobile, quod tota eius possibilitas momenti subdatur, vbi ibi dicit D. Thom. Quod intelligendum est formaliter, quando tota possibilitas subditur non manente possibilitate ad oppositum: si autem ipsum movens relinquat possibilitatem ad oppositum, & conferuet eam, non necessitat ipsum mobile. Voluntas autem

diuina sic movet voluntatem ad vnum, quod relinquit possibilitatem ad oppositum, & ita licet in infinitum excedat capacitatem voluntatis, non tamen omnimodo modo se applicat illi mobili, quando servat indifferentiam iudicij, sed applicat se causando eius contingentiam, & possibilitatem ad oppositum. Idem casus S. Thom. in 1. ad Aribald. dist. 47. q. vlt. art. 4. ad 2. quod quoniam contrarium eius quod est volitum à Deo non potest stare cum voluntate diuina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causam media, & hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, & non necessarius. Idem docet q. 23. de verit. art. 5. ad 3.

Solutur argumentum ex libertatis lesione.

Post argumenta ex autoritatibus famitur secundum caput argumentorum à ratione quæ fundamentalis est in opposita sententia, scilicet quia efficacia decreti antecedens voluntatem, & determinatè causans consensum, tollit eius libertatem. Nec potest in hac parte intelligi quod ipsa libertas, seu modus libertatis in actu causetur ab ipsa efficacia causæ primæ. Et formatur argumentum sic. Efficacia, & determinatio decreti diuini ad eliciendum actum liberum non est in nostra potestate, ut nobis deur, sed Deus distribuit hunc influxum, & gratiam prout vult, siquidem antecedit omnem actum, & consensum ex parte nostra: quidquidem antecederet, ab eo causari deberet. Nec est in nostra potestate, ut semel data repellatur & frustretur, ita ut de facto, & in sensu composito, stante illa efficacia non steter dissentiri voluntatem humanam: Ergo illa efficacia tollit libertatem creatam. Conseq. prob. (nam de antecedenti non est dubium) quia tunc efficacia tollit libertatem, quando, cum sit suppositio antecedens, causat in voluntate determinationem ad vnum, non relinquendo in voluntate potestatem ad expellendum eam, nec ex eius principiis oritur, ut possit eam habere, vel ab illa cessare: ergo quando voluntas exit in operationem, exit sine indifferentia, & potestate ad oppositum, quia exit sine potestate in id, quo posito, non stat poni oppositum. Nec valet hæc respondere illa vulgari distinctione de sensu diuiso, & composito, de quo supra iam egimus, & dicere, quod potest illa voluntas oppositum in sensu diuiso, & potentia antecedente, non in composito, & potentia consequente: nam præter illa quæ supra obiecta sunt contra istam distinctionem, quæ hæc instaurari possunt, in præsentem sit argumentum, quia illa potentia in sensu diuiso, est solum potentia ad aliquid in se impossibile, & chimericum: ergo ipsa est chimerica. Conseq. patet. Et antecedit prob. quia tolli, seu diuidi, aut extinguui auxilium ab ista voluntate est impossibile, cum auxilium illud non sit à voluntate, sed à Deo, nec voluntas possit impedire Deum, ne recipiatur in se. Non extinctor, nec sublato auxilio etiam est impossibile voluntatem prodire in contrarium actum, aut illum ad quem mouetur omittere. Quod patet, quia illud est impossibile, quo posito in actu, necessario, & semper sequitur aliquid inconueniens & repugnans; sed si stante auxilio, oppositus actus ponatur in actu, sequitur aliquid repugnans & inconueniens, scilicet quod frustretur voluntas efficax Dei à sua creatura: ergo illud est impossibile: sed obiectum illius potentie sumptæ in sensu diuiso est actus oppositus illi ad quem mouetur de facto à Deo: ergo stante auxilio, illa

potentia in sensu diuiso est ad aliquid impossibile & chimæricum; aut assignetur aliud obiectum talis potentie, circa quod dicitur potentiam manere, & de illo constabit manifestè quòd non manet obiectum possibile, cum illud dicatur possibile, quo posito in actu; nullum sequitur inconueniens, seu repugnans.

38 Conf. quia vt tollatur libertas hinc & nunc à voluntate, posito illo auxilio, perinde est quòd tollatur potentia ad oppositum, vel quòd impediat facultas; sed posita illa efficacia antecedente, impeditur facultas voluntatis ne faciat oppositum: ergo tollitur libertas. Minor prob. Tunc manet aliqua facultas impedita ad aliquem actum quando aliquid est in illa obstat ne talis actus ponatur in te; sed quando efficaciter Deus mouet ad consensum, facultas ad dissentium, habet aliquid obstat ne tunc ponat dissentium, nempe efficaciam illam antecedentem infallibilem, quam nec potest voluntas auertere, nec frustrare ea semel posita: ergo habet impedimentum ad dissentium; ergo non manet libera potentia ad dissentium, quia nec expedita: sicut homo iniectis vinculis non manet liber ad ambulandum, licet possit stare, vel ledere. Quòd si manet illa potentia libera, & expedita ad oppositum actum, vnde constat quòd non habebit illum? An quia Deus denegat illi concursum ad talem actum, & solum concedit ad oppositum? Ergo hoc ipso impedit, quia nullum maius impedimentum pro creata potentia, quam sibi denegari concursum Dei.

Resp. hoc argumentum, & alia similia quæ fundantur in lætione nostræ libertatis si efficaciter mouetur à Deo antecedenter ad consensum, non sunt alia, quam quæ olim & S. Augustino obiecta & ab ipso fuere contrita; & deinde à Sanctis Patribus, arque à D. Thom. sapissime soluta sunt. Nam hoc idem argumentum obiectum fuisse August. quòd tolleretur libertas arbitrij per illam antecedentem efficaciam decreti diuini, constat ex epistola Prosperi ad Aug. ante librum de prædicatione Sanctorum, vbi refert Semipelagianos dixisse: *Remoueri omnem industriam, tollique virtutes, si diuina constitutio humanas præueniat voluntates, & sub hoc prædeterminationis nomine fataliter quandam indici necessitatem.* Et huius argumenti occasione composuit S. Aug. librum de gratia, & libero arbitrio, in quo postquam latissime ostendit quomodo non tollatur libertas nostra per gratiam, sic concludit c. 20. *Satis me disputasse a viror aduersus eos, qui gratiam Dei vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, & cum bona fuerit, adiunatur: & sic disputasse, vt non magis ego, quam diuina ipsi Scriptura vobiscum locuta sit euidentissimis testimonij veritatis. Quæ Scriptura diuina si diligenter inspicatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates quas ipse facit ex malis, & à se facit bonas, in actus bonos, & in eternam dirigi vitam: verum etiam illas qua conseruant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, vt eas quo voluerit, quando voluerit faciat inclinari, &c.* Sic Aug. Sic hæc considerauimus quòd voluntas nostra ita est fixa in anima nostra, quòd est in potestate Dei, licet in Deo non sit inhærens, sed ab eo causata, facile nos expedimus ab istis sophismatibus, & araneatum telis, quæ ferè omnes æquiuocant in illo verbo potest seu possibile, vbi sunt modales diuise, & compositæ, & omnes modales affirmatiuæ de sensu composito redduntur falsæ, vt supra ex D. Thom. retulimus. Et ipse D. Thom. omnia ista argumenta de lætione libertatis nostræ ex efficacia motionis diuinæ

posuit, & soluit cum 1. p. q. 19. art. 8. & 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. & q. 23. de verit. art. 5. & in 1. dist. 47. & 3. contra Gentil. c. 88. 89. 90. & 94. cum agendo de certitudine prædeterminationis in hac 1. p. q. 23. art. 7. & q. 6. de verit. art. 3. & 5.

Igitur ad argumentum dicimus non esse in nostra potestate auxilium diuinum, quasi effectiue; & originariue, id est quòd à nobis causetur, & deriuetur, esse tamen in nostra potestate quasi terminatiue, & quoad vsum quia ad hoc terminatur illa motio, & efficacia Dei, & hoc respicit pro termino, & fine, vt nostra voluntas habeat potestatem, & modum libertatis in actu. Quare licet non oriatur à nostra potestate, oriatur tamen à radice, & causa nostræ potestatis, quæ est Deus, & sic habet causam in nobis potestatem, non tollere. Et sic perinde est oriri à Deo, & à nobis quoad effectum causandi libertatem, & non tollendi; quia Deus est ipsa nostra voluntas eminenter seu radicaliter, quia est principium, seu radix intimè causans illam. Vnde oriri illam determinationem efficaciter à Deo cum sit à radice nostræ libertatis, non præiudicat illi, sed causat; sicut enim substantia animæ si habet aliquem influxum in potentiam voluntatis, non destruit eius libertatem, sed constituit, quia est radix talis potentie, & habet pro effectu ipsum actum vt liberum; ita Deus qui est radix animæ, & vita vitæ eius per modum principij agentis per influxum suum non destruit libertatem, sed astringit, quia influxus eius quantumcumque antecedens, est influxus radice ipsius libertatis, habens pro effectu ipsum liberum actum, etiam in quantum libertatem. Et ita ille influxus est terminatiue in potestate mea, non originariue. Vel etiam est in potestate mea eminenter, & radicaliter, quia est in potestate Dei, qui est eminenter, & radicaliter mea voluntas, & quòd est in potestate Dei, vt causans, & concurrentis cum mea voluntate, vt libera, est perinde atque esse in mea potestate; quia hoc habet pro effectu.

Et similiter cum dicitur nos non posse repellere illam efficaciam & influxum à Deo nobis datum, respondetur quòd cum ille influxus, & efficacia non solum respiciat, & intendat quòd actus fiat, sed etiam quòd liberè, & contingenter fiat, & vtrumque ab illa deriuetur, & participetur, non potest voluntas repellere illam efficaciam in sensu composito, & potentia consequenti, & facere quòd ille actus non fiat liberè, quia supra totum hoc cadit efficacia, potest tamen repellere illum actum absolutè, & secundum se, quia hoc ipso quòd Deus dat ipsum modum libertatis, dat posse oppositum absolutè, quia hoc est dare quòd liberè fiat. Et ita D. Thom. 3. contra Gentil. c. 94. circa finem dicit quòd hæc conditionalis non est vera: *Si Deus prouiderit hoc futurum, hoc erit, sed sic erit sicut prouiderit futurum: prouiderit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quòd erit contingenter, non necessario.* Patet etiam quòd hoc quod ponitur prouidum esse à Deo vt sit futurum si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum; sic enim prouidum est, vt sit contingens potens non esse, non tamen est possibile quòd ordo prouidentie deficiat, quin contingenter eueniat.

Et cum aliqui instant, quomodo concursus, & efficacia Dei dat libertatem illam, & contingentiam, si dat determinationem ad vnum, non autem præbet ipsam potentiam seu facultatem libertatis, & quomodo stat dare quòd fiat contingenter si infallibiliter?

Resp.

Resp. quòd concursus non dat libertatem quantum ad potentiam ipsam hæc enim ipsa creatione animæ fit, sed quantum ad vsum, vt vtiatur non coactè, sed liberè actu suo. Et dat determinationem ad vnum in ipso actu conseruando facultatem, & possibilitatem ad oppositum, non tollendo, & soluendo ipsam determinationem, & suspensionem ad operandum, non potestatem, & vniuersaliter dominatiam coactando. Dat autem quòd fiat infallibiliter ex parte Dei operantis, contingenter autem ex parte effectus operantis, ita quòd ex parte Dei incedentis totum hoc quòd operatio fit liberè, infallibilitatem habet illa operatio vt à Deo; ex parte autem cause proximæ contingentiam, & mutabilitatem habet, quia hoc ipsum Deus vult, sicut in se immutabilis existens, & operans, facit effectus mutabiles, & motus ipsos, & infinitus existens, effectus finitos. Et sic dicit S. Prosper 2. de uocatione Gentium, c. 28. quòd *Deus ad obediendum sibi, ipsum velle sic donat, vt etiam à perseverantibus ipsam immutabilitatem, qua potest nolle, non auferat.*

42 Ad id quod dicitur contra sensum diuivum in ly potest; Resp. imprimis, instari illam replicam in aliis similibus, vt cum dico Prædeterminatus potest damnari, seu non saluari in sensu diuivo: Voluntas dum operatur potest non operari in sensu diuivo: Quid est illa potentia, & ad quid est? estne ad aliquid impossibile & chimæricum, & quòd repugnat in re poni? Et tamen ab omnibus conceditur illa potentia. Nec obstat quòd sensus compositus debet fieri supponendo ipsum actum qui procedit à voluntate nostra, non aliquid antecedens illum quo determinetur ad vnum. Nam contra est, quia prædeterminatio aliquid antecedens est nostrum actum, & tamen supposita prædeterminatione adhuc potest prædeterminatus damnari in sensu diuivo, & potentia antecedenti, non in sensu composito. Et ipsa efficacia Dei licet sit antecedens, tamen est causa nostræ libertatis, & eminenter illam continet, & sic perinde est facere sensum compositum & diuivum cum illa, & cum nostro actu.

43 Quare ad instantiam, cum dicitur quòd illa potentia in sensu diuivo est ad aliquid chimæricum, & impossibile, eodem modo distinguendum est; ad aliquid impossibile secundum se, & simpliciter consideratum, nego, & ad hoc tantum datur potentia; ad aliquid impossibile ex suppositione, id est vt coniungendum in re cum auxilio, transeat, sed ad hoc non datur potentia, quia solum hoc potest fieri in sensu composito, & in illo non potest concedi. Vnde in istis argumentis mutatur sensus diuivus, & compositus, & ideo non tenent.

Cum autem dicitur quòd illud est impossibile, quòd est repugnans, & inconueniens poni in actu. Resp. eodem modo, quòd illud quòd est inconueniens, & repugnans poni in re absolutè, & ex vi futurum prædicatum, est etiam impossibile simpliciter, & absolutè. Quòd autem est inconueniens, & repugnans poni in re ex suppositione, & secundum impossibilitatem consequentiam non consequentis, est etiam impossibile secundum quid, & in sensu composito, & potentia consequenti, non antecedenti. Et hoc modo se habet in nostro casu, quia potentia antecedens, seu in statu antecedenti respicit possibile solum secundum se, & quantum est ex meritis obiecti, quòd tamen ratione alicuius suppositionis, vel conditionis adiunctæ potest esse impossibile, potentia consequenti, & in sensu composito, quatenus non

potest coniungi illa suppositio, vel conditio cum isto actu, licet possit coniungi ille actus cum subiecto secundum se; sicut autem tenebrosus potest esse lucidus, & homo sedens potest stare attendendo præcisè aërem, & lacem attendendo autem aërem vt tenebrosam, non potest.

Er cum inquiratur quòd assignetur obiectum illius potentie in sensu diuivo, supposito auxilio, & illo stante. Dico quòd obiectum potentie in sensu diuivo est ille actus oppositus auxilio, non quomodocumque, sed vt præcisè respicit potentiam capacem sui, non potentiam, & auxilium simul, ita quòd omnia coniungat. Itaque potentia actua auxilio, & stante auxilio includit duo & potentiam, & auxilium. Potest ergo actus oppositus considerari, non vt tangit vtrumque simul, potentiam, & auxilium, sed præcisè potentiam, licet adhuc ibi stet auxilium, & illud præcisè, est diuivus, seu in sensu diuivo tangere, & sic adhuc est potentia, seu capacitas talis actus, sicut materia prima actua vna formæ, retinet capacitatem, & potentiam ad aliam formam, & illa forma est obiectum illius capacitatis, etiam dum stat sub alia forma specificatiue loquendo, non tamen habet potentiam ad coniungendam aliam formam cum ista simul; sic enim est sensus compositus, & tale obiectum est impossibile.

Ad Conf. negatur minor. Ad probat. Dicitur, 44 quòd tunc est impedimentum quando est aliquid obstat, distinguo, quando est obstat ex aliquo defectu potentie antecedente ad actum, concedo; quando est aliquid obstat, non est defectu antecedente ad actum, sed ex ipsa determinatione ad actum, nego: Determinatio enim ad actum, vel actus ipse non impediunt potentiam, nec faciunt obstatulum diminuendo, aut coarctando facultatem potentie, & capacitatem eius ad illum actum, sed solum propter impossibilitatem actuum inter se. Vnde per hoc quòd habet potentia vnum actum, aut determinetur ad illum, siue ex se, vt à causa proxima, siue à Deo vt causa prima, quæ est radix huius libertatis, non impeditur facultas, & potestas libertatis in ratione facultatis in se, & absolutè, sed solum impeditur ne simul habeat vtramque formam, ita quòd stante ista forma etiam ster alia, non tamen quòd stante ista forma maneat possibilitas ad alias diuivus. Et idem est de determinatione diuina ad actum quæ relinquit possibilitatem integram ad alium, vt dicit S. Thom. in 1. ad Aris. dist. 47. q. unica art. 4. ad 2. & q. 23. de verit. art. 5. ad 3. solum autem non manet potestas ad habendum simul vtrumque actum, quia hæc potestas numquam fuit.

Quando autem interrogatur: Si manet non 45 impedita illa facultas ad oppositum actum, vnde constat quòd non habebit illum, & sic frustrabit diuinam efficaciam; Respondeo: constat, quia Deus immutabiliter vult istum actum, & ita Deo id constat ex sua voluntate, per quam, vt dicit Aug. lib. de corrept. & gratia, cap. 12. *Subuenit est volun-*

tati nostras ut indeclinabiliter, & inseparabiliter ageretur, & ideo quomodo infirma non deficeret; nec aduersitate aliqua vinceretur. Et cum inferitur: Ergo constat non operaturam aliud; quia Deus impedit, id est, quia non vult dare concursum ad oppositum. Resp. quod hoc non est impedire, quia Deum non dare, seu negare concursum ad oppositum, vel est quia dat ad vnam partem, & dando ad vnam, non debet dare simul ad aliam, vel est quia coarctatur voluntas ad vnum, & frangitur eius potestas, seu diminuitur; & ratione huius non datur concursus, nisi ad vnum. Primum non est impedimentum, sed secundum. Si enim ideo daretur concursus ad vnam partem, quia voluntas in sua facultate, & potestate coarctata est, & impedita ad aliam partem, aut quia Deus voluntati iam determinatæ, & inclinatæ ad vnam partem denegaret concursum ad illam, tunc verè diceretur Deus impedire causam secundam ne operaretur; aut quia ligaret facultatem potentiam, aut quia iam inclinatæ ad operandum denegaret concursum generalem.

Ceterum ex eo quod Deus soluit indeterminationem, & suspensionem potentiam, & determinat ad vnum actum præ alio conservando potentiam pro alio actu, nullum impedimentum ponit, sed potius resoluit, & tollit impedimentum ad operandum istum actum, sicut ipsa voluntas determinans se ad operandum vnum actum præ alio, non ponit sibi impedimentum, sed potius resoluit, & tollit impedimentum ut operetur; licet verum sit quod quia non potest simul operari vtrumque actum contrarium, dum operatur vnum, non potest operari alterum, sed hoc non posse, & hoc impedimentum ex suppositione, & secundum quid, non simpliciter. Hoc ergo quod voluntas ipsa facit in se sine læsione sui dicimus quod Deus incipit & causat illa tantquam primaradix, & causa libertatis eius, non magis lædendo aut impediendo ipsam, quam ipsa se impedit, quia quidquid voluntas ipsa facit, Deus facit ut faciat, & ut tali modo faciat non impediendo, sed dando ut faciat illud, & ut modo libero faciat, licet ex suppositione quod faciat vnum, non possit simul facere aliud. Sed illud non posse, non est impedimentum potentiam, sed consequentia secunda ex suppositione operandi vnum.

46 Quod si istes: Quidquid sit an illa efficacia antecedens sit causa nostri actus liberi, vel non sit, & ex hac parte qua tangit nostram libertatem, & ducit illam ad actum, non tollat illam, tamen ex parte qua venit à Deo, immutabilis est, & ei resistere non potest nostra voluntas, & est forma de se immutabilis & determinata atque determinationem in nobis faciens formaliter, ita ut oppositum cum illa stare non possit ergo tollit libertatem. Patet consequentia, quia: ut tollat libertatem, sufficit quod ex vna parte tollat, non ex multis. pro ea autem parte qua venit à Deo, est immutabilis, & infallibilis, & determinationem faciens, nec ei resisti potest à nobis: ergo sufficit hoc ut non relinquatur libertatem. Nec sufficit dicere quod est infallibilis, & immutabilis illa efficacia, sed non necessaria, libertati autem non opponitur immutabilitas, seu infallibilitas, sed necessitas, ut patet in libertate diuina, quæ simul est immutabilis.

Contra enim est, quia licet immutabilitas possit comparari cum libertate diuina, non tamen cum creatâ, quæ intrinsecè mutabilis est: ergo hoc ipso quod illa efficacia Dei dat immutabilitatem, & infallibilitatem actui, tollit libertatem ut

creatam, & ut contingentem; contingentiam enim opponitur infallibilitas.

Resp. quod potius illa non resistentia quam habet nostra voluntas, seu non, posse resistere Deo, & illa immutabilitas efficacia diuinæ si mant nostram libertatem, non tollunt, siquidem non resistere efficacia diuinæ, est non resistere efficacia, quæ non solum dat determinationem actus, sed etiam modum ipsius libertatis: ergo resistentia ad talem efficaciam esset resistentia ad efficaciam libertatis, & ad ipsum modum libertatis: non resistere autem, seu non posse resistere illi in sensu composito, est non posse resistere ipsi modo libertatis, & consequenter firmari in modo libertatis, & esse firmiter liberam voluntatem. Solum si fiat seperatio, aut sensus diuinus quod dicatur posse resistere illi efficacia ut præcisè determinanti substantiam actus, non autem ut danti libertatem, dicemus quod posse resistere illi efficacia pertinet ad libertatem: sed hoc resistere in sensu diuino nos libenter concedimus: Sicut ergo pertinet ad nostram libertatem posse resistere illi efficacia quantum est ex parte obiecti, & ex meritis eius, ita pertinet ad libertatem nos posse illi resistere, quatenus est in actiua libertatis à Deo, & Deus vult efficaciter non solum ut fiat, sed ut liberè fiat; huic enim resistere, esset resistere libertati. Vnde non currit ratio facta quod sufficit ex vna parte tolli libertatem, ut simpliciter tollatur. Sufficit quidem tolli ex vna parte, sed hæc ex nulla tollitur, quia illa immutabilis, & infallibilis efficacia Dei vult infallibiliter ex parte sua, ut res fiat liberè, & contingenter ex parte nostrâ: sicut vult immutabiliter ex parte sua, quod fiat motus, & mutationes in rebus naturalibus. Et cum dicitur quod forma illa, seu efficacia, aut influxus est ex se determinata & immutabilis. Resp. quod est immutabilis, ut determinata ut quod, & ut entitas quædam in se, sed est mutabilis & libera ut quod quia est principium quo fit ille actus, & deriuatur à Deo etiam ut liber, & liberè fiat. Ad Replicam contra solutionem, Resp. quod contra libertatem creatam non est immutabilitas, & infallibilitas participata, & accidentalis, sed immutabilitas per essentiam; hæc enim repugnat libertati creatæ, ut creatæ; quod verò participatiuè habeatur à Deo aliqua immutabilitas, vel transeunt in operatione, vel permanent in statu, sicut beati habent æternitatem, & immutabilitatem participatam, nullum est inconueniens; cum August. ubi supra dicat, indeclinabiliter, & inseparabiliter nos agi à gratia. Vel dicimus quod tota ista infallibilitas, & immutabilitas tenet se ex parte modi operandi Dei, non ex parte rei operatæ: ex hac enim parte potius participat mutabilitatem, & contingentiam, licet ex parte Dei modo immutabili detur: mutat enim omnia immotus manens.

47 Ex his soluntur consequentia aliqua, quæ in hac parte solent importunè accumulari. Prima, si posito decreto efficaci potest voluntas oppositum: ergo possibile est illud poni, possibile autem posito in actu, nullum sequitur inconueniens: ergo nullum erit inconueniens quod ponatur oppositum illius decreti stante illo. Secunda, si potest oppositum voluntas, & nunquam faciet, nec ab illa voluntate vnquam fiet: ergo frustra est talis potentia, quæ nunquam reducitur ad actum, nec in se, nec in aliquo simili. Tertia efficacia illa ut applicata voluntati, & influens in illam, solum habet determinare ad vnum, quia non datur cum indeterminatione & indifferentia; posita autem forma

forma, ponitur effectus formalis necessariò: ergo manet voluntas, ut subordinata illi efficacia determinata necessariò. Quarta, si posito illo decreto efficaci poneretur de facto oppositum actus, de facto frustraretur illud decretum, & resisteretur illi: ergo si potest in sensu diuino facere oppositum, & dissentiri, potest in sensu diuino frustrare decretum, & resistere voluntati Dei. Iuxta hoc queritur, an in sensu quo dicitur posse nos dissentiri, possit dici quod possumus resistere voluntati Dei, & frustrari illam.

48 Ad istas consequentias ex dictis manet responsum. Et certè contra oppositam sententiam retorqueri possunt. Nam etiam posito decreto indifferenti: & determinatione orta ex consensu præuiso meæ voluntatis, adhuc voluntas manet libera ad oppositum actum: nec enim tollitur ab illa potestas, qua potest agere oppositum aut minuitur ergo poterit coniungere oppositum actum cum suo consensu, & determinatione præuisa. Consequentia non valet. Quod ergo illi responderint ad hanc consequentiam, nos respondemus ad suam. Nam dicere quod determinatio, seu consensus meus præuisus, quia actus meæ voluntatis est, non tollit libertatem, quia supponit, & consequitur ad illam, determinatio autem diuinæ efficaciam, quia est potestatis extrinsecæ, & non voluntatis propriæ, nec subsequitur ad ipsam, sed antecedit ideo non stat cum libertate, hoc inquam non sufficit; tum quia non facimus vim in eo quod tollat, vel non tollat libertatem illa determinatio meæ consensus, sed supponendo quod non tollit libertatem, quia subsequens est ad illam, sed relinquit potestatem ad oppositum actum, tamen adhuc non potest oppositum actum ponere stante ista determinatione, licet potestatem habeat ad illum: ergo ex hoc præcisè quod stante efficacia decreti ex se, & non ex consensu desumpta, non fiet poni actum oppositum, licet maneat potestas ad illum, non sequitur tolli libertatem, aut frustra esse illam potestatem, vel frustrari posse illam efficaciam: tum etiam quia si determinatio præuisa meæ voluntatis non tollit libertatem quia consequitur ad illam, etiam efficacia determinationis diuinæ non tollit, quia est causa ipsius libertatis, & non solum determinationis actus, & substantiæ eius. Quæ enim potest esse ratio quod effectus consequens libertatem & determinans consequenter, non lædat illam, & causa ipsius libertatis, quæ illam ponit, & causat etiam in esse liberi, tollat illam? si enim causat non tollit.

49 Ad primam ergo consequentiam iam supra respondimus quod possibile posito in actu, non sequitur inconueniens, si sit possibile potentia consequenti, & sublata omni appellatione, aut præcisione, transeat, si sit solum possibile potentia antecedenti, & non sublata omni appellatione, vel præcisione, nego; sequitur enim inconueniens, non si poneretur sub illa præcisione, & quantum est ex meritis possibilitatis, sed si ponatur simul cum opposito actu, & in sensu composito cum ipso. Et quia posito in re stante illo decreto efficaci importat sensum compositum, possibilitas verò respectu potentiam antecedentis importat sensum diuinum, ideo possibile, quod solum est in sensu diuino, & respectu potentiam antecedentis tantum, non potest poni in re in sensu composito, & stante illo influxu, licet secundum se, & in sensu diuino non repugnet, nec sit inconueniens esse in re, quantum est ex se, & sub ratione potentiam antecedentis, non simpliciter.

Ad secundam consequentiam. Resp. non esse frustratam potentiam, quæ absolute potest reduci ad actum, licet non sub omni suppositione, & statu reduci possit, sicut materia prima dum est sub vna forma, retinet potentiam ad aliam absolute, licet non ad exercendam hanc potentiam, & ad habendum de facto aliam formam, nisi illa quam habet, tollatur, & idem ferè est de omnibus potentiam, quæ habent actus suos, & dum habent illos, retinent potentiam ad alios actus, nec frustra est talis potentia, licet exerceri non possit, nisi sublato illo actu, non simul cum illo, quia ad hoc nulla est potentia, ut simul duo oppositi actus coniungantur. Sic liberum arbitrium, etiam posito decreto, & influxu Dei efficaci, potentiam retinet ad oppositum actum, nec est frustrata illa potentia, quia absolute exerceri potest, licet de facto, & potentia consequenti non exercetur, nisi tollatur illa suppositio habendi auxilium, & ponatur in alio statu habendi aliud. Et quia sub alio statu, & sub alia suppositione potest, ideo potentia non est frustrata; absolute enim reducibilis est ad actum, licet mediare.

50 Quod si istes: nam hoc quod est posse reduci ad alium actum remota forma, & actu quem nunc habet, commune est multis aliis potentiam non liberis, sed necessariò operantibus, sicut materia prima potest habere hanc formam, & aliam, licet dum habet istam non possit habere aliam, & lapis potest descendere, vel quiescere, & brutum potest ambulare, vel stare, & tamen dum est sub vno actu, non potest simul esse sub alio: ergo potentia libera aliquid amplius debet habere, nempe quod etiam stante decreto Dei efficaci, possit abiciere illum, sicut stante suo actu potest cessare ab illo, etiam potentia consequenti, & in sensu composito: nam potentia antecedenti, etiam ea quæ necessariò operantur, possunt cessare, aut alium actum habere.

Resp. quod differentia inter alias potentiam necessarias, quæ se habent ad multa, & voluntatem nostram, quæ ad plura etiam indifferens est, non consistit in eo quod possint potentia consequenti multa simul coniungere, aut à Dei motione se excutere, quia si ab vna recedunt, in aliam incidunt, & totum à causa prima debet incipere & causari, non ab ea expectari. Sed differentia in eo est, quod potentia libera remanet cum potentia antecedenti ad oppositum actum, quæ potentia antecedens est dominatiua, & cum arbitrio se mouendi, sub dependentia tamen à dominio Dei à quo datur sibi suum dominium. Reliquæ verò potentiam non liberæ remanent, etiam sub potentia antecedenti tantum ad aliam formam, sed non cum indifferentia dominatiua, & ex arbitrio se mouente, sed ex instinctu motu, ut in brutis, aut sine instinctu, & naturaliter, ut in aliis. Vtraque ergo potentia tam libera, quam necessaria quæ potest ad multa, quando est sub vna forma potentiam habet ad oppositam, & quando mouetur ab efficaci influxu Dei, adhuc potest in oppositum potentia antecedenti, sed vna cum dominio & arbitrio à Deo etiam deniuato, & participato, alia sine ipso.

Ad tertiam consequentiam dicitur quod posita forma ponitur effectus formalis, eo modo quo est à forma, & non aliter. Ab illa autem efficaci, & influxu Dei est non solum quod fiat determinatus effectus seu actus, sed etiam quod liberè fiat quod pertinet ad modum actus: vtrumque enim causatur à Deo, ut dictum est. Quare illa forma non reddit actum determinatum necessariò, sed determinatum

minatum liberè, licet hoc ipsum quod est liberè fieri, sit infallibile, ut descendit à Deo. Atque ita, ut supra diximus, illa entitas, seu influxus licet in se entitativè, & ut quod, sit aliquid necessarium, tamen ut quo, & formaliter est libera forma, id est actum reddit liberum, & sic dat effectum formalem sine læsione libertatis.

53 Ad quartam conseq. concedo anteced. quòd si stante auxilio poneretur actus oppositus de facto, frustraretur auxilium, & redderetur inefficax. Distinguo autem consequens: Ergo si potest oppositum stante auxilio, potest frustrari, distinguo, potest potentia consequenti, concedo, si potest solum potentia antecedenti, nego. Ad frustrandum enim auxilium requiritur quòd voluntas vincat efficaciam Dei, & sic maior sit illa: hoc autem implicat, siquidem id quo vinceret, & abiceret de facto efficaciam Dei, cum sit aliquid creatum, etiam à Deo causari debet: Quòd si causatur à Deo, non frustratur voluntas eius, & efficacia, sed est signum, quòd prior voluntas efficax non fuit. Repugnat ergo quòd detur voluntas consequens frustratoria diuinæ efficaciam: potentia autem antecedens ad oppositum non est frustratoria diuini auxilij, quia non habet paratam executionem à Deo, & multò minùs à se sine Deo; potentia autè ad oppositum sine parata executione, ab ipso Deo est, & sic non est frustratoria eius quòd Deus vult.

54 Instabis: Hoc modo etiam auxilium sufficiens non est frustrabile à nobis, & sic non differet ab efficaci, siquidem tam infrustrabile est vnum, quam aliud. Sequela prob. quia in eo quòd Deus vult quando dat auxilium sufficiens, scilicet quòd iste habeat sufficientem potentiam, non potest frustrari, habet enim illam: In eo autem quòd est habere effectum, Deus non vult ut habeat illum, cum non sit voluntas efficax, & quoad hoc etiam est infrustrabile illud auxilium, quia oppositum stare non potest, scilicet quòd habeat effectum solo auxilio sufficienti posito.

Resp. non frustrari auxilium sufficiens à nobis quoad suum effectum formalem, quem præbet nobis, sed frustrari quoad suum finem, propter quem datur nobis secundum voluntatem Dei antecedentem; hoc enim manet frustratum, quia ipsum auxilium dat potentiam ordinatam ad actum: (omnis enim potentia ad actum est) & tamen caret actu: frustratur ergo sine, licet non effectu formali. Et hæc frustratio non est contra Dei voluntatem, sed ex ipsa, quia sic ordinavit Deus, & hoc modo ordinatio Dei vniuersalis semper impletur, ut docet D. Thom. in hac q. 19. art. 6.

55 Hinc sequitur quid dicendum sit absolutè, an possimus resistere efficaciam voluntatis Dei, eiusque auxilio, vel non; Nam ex vna parte Scriptura dicit absolutè quòd voluntati eius non est qui possit resistere, Ester 13. & Rom. 9. Concilium autem Tridentinum dicit quòd inspirationem eius possumus abiicere, & ei dissentiri, & Concilium Senonense, quòd possumus auxilio resistere. Cæterum non contrariantur Concilia Scripturis, sed loquuntur in diuerso sensu, ut iam superius satis expositum est: Scriptura enim loquitur secundum sensum compositum, & secundum potentiam consequentem, secundum quam nullo modo possumus resistere Dei voluntati. Concilia verò loquuntur secundum potentiam antecedentem, & in sensu diuiso. At verò nunquam debet concedi quòd possumus frustrari efficaciam Dei; & disparitatis ratio est in diuersa significatione

illius termini frustrari, & resistere, nam ex parte frustrationis nullus locus inuenitur sensui diuiso, sed totum tenet se ex parte sensus compositi, quia frustratio cum sit absoluta euacuatio ipsius efficaciam diuinæ, posita in re oportet quòd cum positione, seu suppositione efficaciam componat liberum arbitrium oppositum, faciens, & faciendo vincens efficaciam illam, aliàs frustratio non erit; Resistencia autem potest admittere sensum diuisum, quia resistencia nondum importat totalem victoriam, & expugnationem rei, sicut frustratio, sed conatum. Potest ergo ex hac parte admittere respectum potentiam resistentis, seu conantis in oppositum, quantum est ex meritis ipsius obiecti; & actus ad quem Deus mouet, non autem ex parte immutabilitatis, & modi quo Deus mouet, non solum ut velit, sed ut liberè velit. Et quo ad totum hoc coniunctum & compositum non est resistencia, & sic Scriptura loquitur. Ex parte autem potentiam antecedentem sumptæ, & ex parte actus, & obiecti ad quod Deus mouet, bene stat resistencia & dissensus in sensu diuiso, & sic loquuntur Concilia.

Argumenta contra efficaciam decreti ex defectu sufficientis auxilij.

Et hoc capite sit instantia contra efficaciam 56 decreti diuini, quia si ex sua natura antecedenter ad nostrum consensum datur efficaciam, idè est quia ille requirit ad hoc ut voluntas de facto operetur, & sine illa non est potentia applicata, aut completa, & determinata ut eliciat actum: ergo si Deus deneger illud auxilium efficax, negat aliquid requisitum ad operandum, & sine quo non potest operari in actu potentiam; & sic non habet sufficiens auxilium sine illo ad operandum, quia deest aliquid requisitum essentialiter ad operationem, quod non ad ipsam consequitur, sed antecedit, & non est in manu eius ut ponatur.

Et videtur hoc, quia, ponamus quòd præcipiat Deus alicui ut aliquem actum faciat; pura credere, vel amare, aut eleemosynam largiri, & det illi omnia alia requisita ad operandum præter istam efficaciam decreti, qua operetur homo id quod ex parte eius se tenet, scilicet ex parte determinationis suæ, & consensus: talis obligatur ad aliquid impossibile: ergo non tenetur.

Minor prob. Actus meus sine illa antecedenti efficaciam est quoddam impossibile ut nos ipsi supponimus, & docemus loquendo in sensu composito, sed præcipitur ei facere in re, & de facto, etiam non habendo de facto talem efficaciam: ergo præcipitur aliquid impossibile in sensu composito, sicut si alicui habenti potentiam visum, sed in tenebris præciperetur ut videret, aut non habenti concursum generalem ad ambulandum, præciperetur ut ambularet, tunc excusaretur à præceptis illis: ergo similiter si alicui non datur illa efficaciam antecedens, excusatur à præcepto, quia redditur sibi impossibile illud opus, ut in re, & de facto.

Communis solutio ad hoc argumentum esse solet, quòd illa efficaciam diuinæ voluntatis requiritur non ex parte potestatis, seu potentiam, & virtutis ad operandum, sed ex parte applicationis, sine ista tamen applicatione de facto, & in sensu composito nunquam homo operabitur: & licet illam habere non sit in sua potestate, sed detur à Deo; tamen quia ea simpliciter possumus, quæ per amicos possumus, & illam possumus habere per Deum, simpliciter dicimus posse, quia Deus ex se paratus

paratus est illam dare. Quòd si de facto non dat, nihilominus imputatur nobis, quia ex culpa nostra est quòd non detur; ponimus enim impedimentum Deo.

57 Sed contra hanc solutionem instatur. Et primo quòd illa efficaciam ponatur ex parte virtutis vel applicationis, parum interest: sufficit enim quòd sit aliquid ita requisitum ad operandum, ut sine illo operatio nunquam possit poni de facto, & in re, & quòd non proueniat ex nobis, sed ex alia potestate: sic enim sublato illo requisito, remanet voluntas sine omnibus necessariis ad operandum: ergo remanet non potens, siue hoc sit defectu potentiam, siue defectu applicationis, sicut ignis hic existens simpliciter, non potest Romæ comburere, & homo hic existens non potest Romæ audire Missam, nec id potest sibi præcipi. Undecumque ergo sit defectus rei necessariæ ad operandum, simpliciter non potest. Quòd verò dicitur nos posse quæ possumus per alios, id est, per amicos; id enim videtur pertinere ad posse moraliter: tamen si amicus de facto nolit dare tale requisitum, simpliciter non poterimus facere, quia tunc nostrum posse est dependens à voluntate alterius: Vnde si de facto non det, de facto non imputabitur mihi: hoc enim habet hæc potentia moralis, qua dicimus posse per alios quòd cum sit potentiam dependens à voluntate alterius, quocumque alter non vult, iste excusatur, quia remanet sine potestate solum ex defectu voluntatis alterius. Excusabitur ergo homo ab impletione præceptorum, quocumque Deus non vult illi dare auxilium efficax; si autem dat de facto, implet de facto præceptum: ergo nunquam est locus quòd isti peccet, quia vel implet si habet illud auxilium, vel excusatur si sibi non datur. Quòd denique dicitur denegari nobis ob culpam, & sic imputari nobis, si non detur illud auxilium: Contra est quia non semper præcedit in nobis culpa, ut denegatur illa efficaciam, ut pater de ipsa prima culpa quam homo vel Angelus committit: ad illam enim non præcedit alia culpa, & tamen denegatur à Deo auxilium efficax, quia si daretur, non peccaret: ergo tunc non imputabitur, & consequenter in tali casu non erit peccatum, atque adeò neque sequens denegatio erit ex culpa, si id quod præcedit, culpa non est.

Resp. de hoc argumento, eiusque solutionibus, & replicis, satis superius nos egisse in præced. tomo disput. 10. artic. 5. ad quem locum remittimus lectorem. In summa, respondemus, quòd ista efficaciam, & applicatio antecedens si deficeret in totum, & suspenderetur à Deo, sine dubio aliquid necessarium deesset ad operandum, & non imputaretur homini si non operaretur. Cæterum si deest efficaciam pro ista operatione, datur tamen pro alia, non deest quidquam ad operandum, & imputatur isti quòd non operetur illud bonum, quia redditur volens non operari illud, hoc ipso quòd voluntariè se abstinere ab illo, & ad aliud diuertit. Cum enim voluntas nostra non sit potentiam restricta, & determinata ad vnum, sed potens ad multa, & contingens erga illa, natura eius non postulat ut sibi semper detur determinans concursus ad vnam speciem actus, vel ad vnam partem, sed ad quamcumque partem habeat, dicitur ad illam voluntariè inclinari, & se determinare, & voluntariè etiam relinquere oppositum: hoc enim operatur ille concursus ut voluntariè velit id ad quod datur, & si datur ad entitatem actus

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

cum permissione ad aliquid peccatum, ex illa permissione sequitur quòd voluntariè velit cum defectu. Nunquam ergo datur concursus ad vnum, & negatur ad aliud, nisi cum voluntaria inclinatione ad vnum & recessu ab alio. Et sic nunquam deest requisitum ad aliquid faciendum, & operandum simpliciter. Quòd autem deest aliquando ad operandum hoc, v.g. ad consensum in amorem, est quia voluntariè voluntas aliud vult, & non potest duo opposita simul velle, licet illud ipsum oppositum ex efficaciam Dei dependeat, & influxu etiam ad hoc ut voluntarium sit, sic tamen est à Deo, quòd ipsa voluntas creata verè & proprie dicitur voluntariè ad aliud applicari, applicatione tamen creata, & consequenter causata & orta à Creatore quoad totum entitativum quod habet.

Sic ergo in forma, fatemur illam efficaciam, & applicationem antecedentem esse aliquid requisitum ad operandum per modum vltimæ determinationis & applicationis, non per modum virtutis, & potentiam. Fatemur etiam non esse illam efficaciam in mea potestate, quasi deicuatam & ortam à me, & ut effectum meum, sed ut causam meam potestatis, & libertatis in actualiter operari. Cum autem inferatur: ergo sine illa efficaciam non habeo principia aut requisita sufficientia ad operandum, distinguo, quantum ad sufficientiam virtutis, & potentiam, nego; quantum ad actualem applicationem respectu huius actus determinatè, transeat. Vel, ut verbis D. Thom. utamur, *quest. 1. de potentia art. 5. ad primum*, quando dicitur quòd aliquis non potest facere sine hoc, *ly non potest*, vel refertur ad potentiam, vel ad actum, scilicet ad facere. Si ad potentiam, est sensus quòd sine illo non datur potentiam in agente. Si ad actum, est sensus, quòd sine illo potentiam non operabitur in actu, sicut cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum, *ly non potest*, non dicit defectum potentiam, sed requisitum ad actum; Sacerdos non potest consecrare sine pane, *ly non potest*, non refertur ad potentiam characteris, sed ad actum ex parte alicuius requisiti. Sic sine efficaciam decreti non potest homo ex parte actus, licet possit ex parte potentiam. Et cum rursus inferatur; quia sine illo non possum de facto operari, saltem tanquam sine requisito, aut applicatione, sicut ignis sine applicatione non potest comburere, distinguo, sine illo tanquam sine requisito, & applicatione inadæquata potentiam, concedo; tanquam sine applicatione adæquata potentiam, & suspensiva totaliter illius, nego. Est applicatio inadæquata, illa quæ est quoad hunc actum determinatum, adæquata, quæ est quoad omnes. Est autem differentia in hoc quòd est deesse applicationem quoad omnes actus, vel quoad aliquem in particulari, quòd applicatio quoad omnes, nullo modo est in manu mea, nec oritur ex ipsa mea voluntate, & sic, si tollitur talis applicatio, tollitur omnino ex causa extrinseca, & est deficientia antecedens actum voluntatis, non consequens, quia non datur tunc aliquis actus, ratione cuius tollatur illa applicatio. Applicatio autem adæquata est quoad aliquem actum in particulari, qui cum voluntariè sit elicius, & ad hoc ipsa applicatio operetur ut voluntariè sit, voluntariè etiam impedit ne detur alia applicatio & actus. Et sic deficit mihi applicatio ad priorem actum deficientia consequente aliquem actum voluntarium, quæ simpliciter est deficientia voluntaria, idè quæ est in manu mea, & sic non deficit mihi simpliciter aliquod requisitum etiam ad illum primum actum, nisi quia volo.

T Sed

59 Sed dices: Prius est dari applicationem ad hunc secundum actum, quam sequi ipsum actum, & hoc ipso quod datur applicatio ad hunc actum, denegatur applicatio ad alium: ergo hæc deficientia non est consequens actum voluntarium meum, sed antecedens, & consequenter non est in manu mea, sed solum in manu Dei, qui antecederet ad omnem actum negat efficacem applicationem ad istum, & dat ad illum.

Resp. quod applicatio ad actum est prior ipso actu prioritate causalitatis, & naturæ, non tamen denegatur applicatio ad oppositum actum ratione ipsius applicationis, sed ratione actus ex illa consecuti, eo quod duæ applicationes ad oppositos actus non sunt impossibiles ratione sui, sed ratione suorum actuum, qui ex illis sequuntur, sicut diuersi motus ratione terminorum ad quos sunt: constat enim quod si ex illo auxilio efficaci seu applicatio ad opus, posset non sequi actus, non esset impossibilis eum alio efficaci auxilio, seu cum alia applicatione ad oppositum actum, solum enim dicit incompossibilitatem cum eo, per quod frustraretur auxilium, frustraretur autem per actum oppositum, non per auxilium ad oppositum formaliter loquendo. Ratione ergo actus voluntarij secuti formaliter denegatur. Et præterea, licet auxilium datum ad vnâ partem sit prius in genere causæ efficiētis ipso actu, tamen ipse actus est prior in genere causæ materialis dispositionis ad expectandum oppositum actum, & consequenter auxilium ad illum, sicut corruptio vnus formæ est prior generatione alterius in genere causæ materialis, & sic ratione voluntarij actus oppositi denegatur auxilium.

60 Ad alias replicas factas in argumento. Resp. Ad illam, de his quæ per amicos possumus, dicitur, omnino nos nihil posse nisi per Deum: *Omnia*, inquit Apostolus, *possunt in eo qui me confortat*. Et Istaías, *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*. Non ergo infeliciter possumus, si per Deum possumus, qui vtiq; non se habet vt amicus omnino extraneus, sed vt principium & causa omnium quæ in nobis sunt, vel à nobis fiunt. Quod si Deus noluerit dare auxilium efficacem, iste non manebit potens, distinguo; si noluerit dare absolute & ex se collendo illud, concedo; si non dederit ex aliquo impedimento voluntario, puta ex eo quod voluntarie homo occupatur circa alium, & habet applicationem quoad illum, nego; tunc enim Deus non denegat auxilium illud efficacem, nisi propter impedimentum voluntarium ipsius hominis, ad quod quidem Deus dat etiam applicationem, & influxum, sed ipse homo voluntarie acceperat, & sic ponit voluntarium impedimentum, quia illa applicatio Dei non facit ipsum velle coactè, sed voluntarie, & ita ipse voluntarie impedimentum præstat, opposito actui, quia verè habet voluntarie alium actum impossibilem cum illo, licet illum non habeat, nisi etiam ex influxu, & causalitate Dei, sed quæ voluntarium reddit hominem circa talem actum impeditiuum alterius, non inuitum. Vnde imputatur sibi si operetur contra præceptum, etiam si non habeat auxilium efficacem ad illud, quia non habere, est ex impedimento quod voluntarie præstat occupando se circa aliud voluntarie, & reddendo se impossibilem, & repugnantem illi auxilio efficaci, quatenus exercet actum voluntarium, aut omissionem voluntariam, non pertinentem ad tale auxilium efficacem, sed illi impossibilem.

61 Ad illam autem instantiam, quod non denegatur nobis in culpam illud auxilium, cum saltem ipsa prima culpa ex denegatione auxilij committatur, &

illa denegatio non supponat priorem culpam, respondimus citato loco *tomii præcedentis*, non præcedere culpam, sed saltem comitari, & in aliquo genere causæ, saltem materialis etiam præcedere, quod sufficit vt dicatur homo impedimentum voluntarium ponere Deo, etiam respectu primæ denegationis auxilij efficaci: nam reuera quando denegatur homini auxilium efficacem ex parte ipsius hominis, datur peccatum, vel inconsideratio, & vtrumque voluntarium est, & sic voluntarium impedimentum concomitanter habet. Quod verò etiam in aliquo genere causæ antecedit, patet, quia ad quodcumque peccatum & requiritur permissio ex parte Dei, & sequitur ex parte hominis defectus, seu lapsus ex defectibilitate propria, qua vult in nihil, & in defectum, sicut ex absentia solis aer ex propria natura fit renebrofus. Et quando dicitur nostrum defectum in genere causæ dispositiue & materialis præcedere ipsam denegationem auxilij, non intelligitur præcedere per modum dispositionis antecedentis, sicut dispositiones remotæ præcedunt formam, v.g. calor, vel siccitas ignem, sed eo modo quo ipsa corruptio vnus formæ, & generatio alterius se ad inuicem præcedunt: est enim corruptio velut dispositio præcedens introductionem formæ, vt ostendimus *lib. 1. de generatione quæst. 1. & 2.* quia non nisi subiecto carente forma, opposita introducit, licet in genere formali, seu effectiuo generatio sit prior, & ad eam sequitur corruptio. Sic denegatio auxilij, non nisi in subiecto deficiente est, non ante deficientiam, & tamen defectus sequitur ad negationem auxilij. In eo ergo priori causæ materialis & dispositiue, defectus qui comitatur negationem auxilij, est causa, & ratio quare Deus nos deserat, quia videlicet voluntarium impedimentum ponimus, concomitans ipsam derelictionem Dei, sicut introductio vnus formæ est causa, & impedimentum ne altera forma sit, & corruptio vnus conducit, & disponit vt altera introducat. Itaque semper datur aliqua culpa vel concomitans, vel antecedens, & illa quæ est concomitans in quodam priori naturæ præcedit, eo modo quo vna forma incompossibilis & exclusiua alterius illam præcedit, verificatur enim quod in illo instanti, quo Deus denegat auxilium efficacem, habet voluntas impedimentum voluntarium talis auxilij, quia voluntarie exercetur circa alium actum (licet hoc ipsum sine influxu Dei non sit) qui impossibile est cum auxilio denegato, & idè semper sibi deest auxilium propter propriam voluntatem ad oppositum, etiam in prima auxilij denegatione.

Et quod ista sit mens D. Thom. in solutione huius 62 argumenti constat. Nam super epistolam ad Hebr. *cap. 12. lect. 3.* explicans illud, *Contemplantes ne quis desit gratia Dei*, dicit S. Thom. *Gratia Dei nulli desit, sed omnibus quantum est in se, se communicat, sicut nec Sol desit oculis cæcis. Sed contra, quia si gratia non datur ex operibus, sed tamen ex hoc quod aliquis non ponit obstaculum: ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio, & non ex electione Dei, quod est error Pelagij. Respondeo: dicendum est, quod hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Vnde si aliquis ponat, & tamen moueatur cor eius ad remouendum illud, hoc est ex dono gratia Dei vocantis per misericordiam suam, Gala. 1. Dum autem placuit ei qui me segregauit ex vtero matris mee, & vocauit me per gratiam suam. Hoc autem donum gratia non est gratum faciens. Quod ergo à quibusdam remouetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei, quod autem non remouetur, hoc est*

est ex iustitia eius. Sentit ergo S. Thom. quod remotio obstaculi est ex gratia Dei, non quidem gratum faciente, sed auxiliante; non remoueri autem istud obstaculum, seu non dari istam gratiam remouentem (quod idem est) est ex iustitia; & consequenter supponit aliquid in nobis ratione cuius denegatur, quod in prima negatione gratiæ non potest esse ex aliqua iustitia pro culpa prius tempore præcedenti, sed solum prius naturæ. Item idem D. Thom. 3. *contra gentes. cap. 159.* ponens simile argumentum, imò idem quod hic ponitur, & magnificatur: *Dicit enim quod cum in finem vltimum aliquis dirigi non possit sine auxilio gratia, sine qua etiam non potest habere fidem, spem, dilectionem, &c. potest alicui videri quod non sit homini imputandum, si prædictis careat, præcipue cum diuina gratia auxilium mereri non possit, nec ad Deum conuerti, nisi Deus eum conuertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Ecce argumentum ipsum quod modo proponitur. Respondet autem quod Licet aliquis per motum liberi arbitrij diuinam gratiam nec promereri, nec aduocare possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat, dicitur enim de quibusdam Job 15. Dixērunt Deo, recede à nobis, scientiam tuarum tuarum nolumus, & Job 24. Ipsi fuerunt rebelles luminis; & cum hoc sit in potestate liberi arbitrij, impedire diuinam gratiam receptionem, vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum præstat gratia receptioni: Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; vult enim omnes homines saluos fieri: sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratia impedimentum præstant: sicut Sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, licet videre non possit, nisi lumine Solis præueniatur. Vbi loquitur D. Thom. de impedimento quod præstat ipsi gratia præuenienti, sicut lumen Solis debet præuenire potentiam visumam, vt videat, & quia auxilium, de quo loquitur, non potest ab aliquo promereri, vel aduocari; loquitur ergo de auxilio præueniente, cui si impedimentum præstat, solum est concomitans, licet in aliquo priori naturæ antecedit. Et ne aliquis dicat S. Thomam loqui non de prima denegatione auxilij quæ nulla culpa præcedit, sed de alijs quæ post peccatum aliquod subsequuntur, aduertat, tum quod D. Thom. loquitur vniuersaliter, & eius argumentum etiam primam denegationem auxilij comprehendit. Quia non est, inquit, homini imputandum, si præmissis careat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet; quod argumentum etiam currit respectu primæ denegationis auxilij ad dilectionem vel perseverantiam, de qua ibi loquitur; ergo etiam in solutione debet complecti casum primæ denegationis auxilij. Tam etiam, quia ipse D. Thom. se declarauerit, dum immediate in *cap. seq. 160.* dicit quod *Dicitur est, in potestate liberi arbitrij esse ne impedimentum gratia præstat, competit his quibus naturalis potestas integra fuerit*: Ergo declarat se ante locutum fuisse de eo qui adhuc non peccauit, & tamen in potestate sua est impedire vel non impedire receptionem gratiæ (vtrique actualis, seu auxiliantis); ergo loquitur de his qui sunt in statu ante denegationem primi auxilij: nam sunt in statu integre potentie naturalis: ergo adhuc supponitur non præcessisse peccatum; ergo nec permissionem eius seu denegationem auxilij: ergo de illa loquitur.*

63 Hoc etiam est argumentum illud antiquum, quod Augustinum mouit ad scribendum librum de correptione, & gratia; vt manifestè constet non Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

esse aliquid fundamentum nunc negandi efficaciam intrinsecam in decreto & causalitate diuina, & recurrendi ad scientiam mediam, & præuisionem consensus mei futuri, quod non viderit & soluerit August. nec tamen ad scientiam mediam voluit diuertere, & ad negationem illius intrinsecæ efficaciam, quin potius eam magis in hoc libro; quam in aliquo alio affirmat, explicatque vberius; vt patet *toto cap. 12.* Occasionem ergo huic libro præbuit illud ipsum argumentum quod hoc loco soluimus, vt patet in *cap. 4. illius libri*, vbi ponitur aduersariorum obiectio, quod non debet imputari in culpam, neque corpi homo, si bonam voluntatem non habeat, siquidem eam accipere debet à Deo: *Respondeo*, inquit, *corripere si eam meâ culpâ non haberem, hoc est, si eam possem mihi dare, vel sumere ipse, nec facerem, vel si dante eo accipere noluissem.* Et statim *cap. 5.* *Cum ergo & ipsa voluntas præparetur à Domino, cur nec corripis, quia vides me eius præcepta facere nolle, & non potius ipsum rogas, vt in me operetur, & velle?* Ecce totum argumentum aduersariorum contra efficaciam Dei ex natura sua antecedentem, non autem à nostro consensu pro sua efficaciam dependentem.

Quid ad hæc Augustinus? Nunquid recurrit ad 64 consensum præuisionem ex parte nostri, vt efficacem reddatur correptioni, & auxilium Dei, an potius in ipsum Deum reducit totam efficaciam correptionis, & in nos retorquet malum & impedimentum, si non habemus gratiam Dei? Quid inquam ad hæc respondet August. cum iterum eandem repetit obiectioem, quasi nimis molestat in hac parte, in *fine cap. 5.* *Hanc*, inquit, *charitatem non accepimus, quid itaque corripimur, quasi nos eam nobis dare possimus, & nostro arbitrio dare, nolimus?* Quod est dicere, nostro consensu eam efficacem facere possimus; perinde enim est eam dare, atque efficacem facere. Respondet ergo Doctor S. semper suâ culpâ non accipere aliquem gratiam, vt videas solutionem D. Thomæ & nostram, ex quo fonte hausta sit. Dicit enim *cap. 6.* quod *Si aliqui nondum regenerati sunt, & non accipiunt gratiam, ex originali culpa non accipiunt, & sic corripitur in eis origo damnabilis, vt ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, si tamen qui corripitur filius sit promissionis, vt strepitum correptionis forissecus insomnante arque flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur & velle. Quod si aliquis sit regeneratus, & iustificatus, & in malum vitam sua voluntate relabatur, iam iste non potest dicere non accipi, quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amiste arbitrio.* Sed quia potest in isto instaurari argumentum, quia liber fidem & dilectionem acceperit à Deo, non tamen perseverantiam, seu auxilium efficacem ad perseverandum. Cur ergo corripitur, si non perseverat? Respondet S. August. supponendo perseverantiam illam esse donum Dei, respondet inquam, *cap. 7. Iuste eos corripit, quia ex bona in malum vitam sua voluntate mutati sunt;* quod vtiq; est recurrere ad culpam concomitantem: illa enim mutatio sequitur ad denegationem auxilij, quo perseverarent. Et tandem id reducit ad secretum prædestinationis Dei, qui voluit dare his perseverantiam, non illis, quia hos, non illos prædestinauit. Cur autem illis non dederit perseverantiam, quibus dedit fidem, ignorare se faretur, Aug. c. 8. quia inscrutabilia sunt iudicia Dei: id enim ad liberum arbitrium pertinere non potest vt perseveret in bono vel non perseveret. Et hoc quidem,

ita est loquendo ex parte permissionis diuinæ, cuius non sunt querendæ causæ, quare isti negat, alij dat auxilium suum. Sed tamen quod semper interueniat ex parte nostra impedimentum & culpa concomitans Augustinam dixerat, & iterum reperit cap. 11. vrgens argumentum in primo homine & Angelo, cur eis non est data perseverantia, sed permitti sunt cadere, quod utique est loqui de prima permissione & denegatione gratiæ. Respondet autem cap. 11. quod *posset primus homo permanere, si veller, quia dederat adiutorium per quod posset, & sine quo non posset perseveranter manere* (id est auxilium sufficiens) *sed quia noluit permanere, profecto eius culpa est cuius meritum fuisset, si permanere voluisset.* Et ita concludit non fuisse in illo adiutorium efficax, quo datur non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus, quod non fuit in homine primo, vnum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Sentit ergo ex culpa sua non permansisse, atque adeo ex culpa sua illud efficax adiutorium non habuisse, quod solum de culpa concomitante verificari potest. Si autem ista efficacia non haberetur, nisi ex consensu nostro, ad quid ista omnia docet Aug. pro soluenda ista difficultate, sed compendioso dicere poterat non dari illi perseverantiam, quia etiam datur idem auxilium quod alteri, iste præuidetur consensus, non ille, & sic iste habet efficax auxilium, non ille. Nusquam hoc dicit Aug. sed potius *ibi cap. 12.* distinguit auxilium efficax à sufficiente, illique tribuit infallibilitatem in agendo voluntatem, ut quamuis infirma non deficeret, &c. ergo August. nusquam sentit ex nostro consensu præuiso sumi efficaciam illam, quasi per denominationem extrinsecam; nec enim ad consensum nostrum pro hoc recurrit, sed ad omnipotentiam Dei, eiusque prædestinationem, & decretum, ut patet *ibi, cap. 7. 12. & 14.*

Argumentum ex influxu Dei in materiale peccati.

65 In peccatis duo reperuntur, alterum pertinens ad defectum, seu priuationem, & auersionem à Deo, quod nefas est dicere quod à Deo causetur, qui author malorum non est; alterum pertinent ad positium, quod se habet vt materiale, & subiectum cui illa priuatio & defectus coniungitur. Et de hoc sit argumentum quod nullo modo possit esse ex determinatione efficaci Dei, sed ex determinatione liberi arbitrij creati, & Deus solum offert concursum indifferenter: ergo saluatur aliquis effectus creatus qui non oriatur ex efficaci decreto, ac proinde non repugnat id ita haberi in aliis effectibus creatis. Quod ergo Deus efficaci suo decreto non determinet ad entitatem illam materiale peccati, prob. Quia hæc determinatio est causa vt voluntas determinatè operetur illam entitatem, non eo modo quo exit à Deo, sed eo modo quo exit à causa creata; ad hoc enim in illam agit Deus, eamque determinat, vt ipsa eliciat suo limitato modo talem actum: sed impossibile est voluntatem creatam talem actum, v.g. odium Dei, elicere sine peccato: ergo causa determinans voluntatem ad talem actum antecedenter, & tali determinatione, cui ipsa voluntas non potest resistere in sensu composito, omnino est causa ipsius peccati, quia mouet ad id quod sine peccato exerceri non potest, & mouet vt eo modo fiat, quo à causa creata exire debet, sub quo modo

non nisi defectuosè exire potest.

Conf. quia vehementius & fortius influat causa physica in illum actum, quam moralis, quæ solum persuadendo vel præcipiendo potest mouere, causa autem physica executiuè influendo, quod magis intimum est. Sed Deus non potest concurrere ad actum illum excitando, & suadendo, aliàs esset intentator malorum, quia non aliter excitant homines ad malum, quam persuadendo ad id quod entitatis, & delectionis est in peccato, non ad ipsam auersionem: Ergo multò minùs poterit Deus ad id physicè mouere. Quod si Deus excitare non potest ad entitatem illius actus: ergo neque potest physicè in illum influere, quia influenza Dei physica, vt non tollat libertatem, debet esse motio cum excitatione aliàs moueret Deus voluntatem, sicut mouet lapidem, essetque liberum arbitrium motum, sed non excitatum, quod sufficit vt liberè non concurrat. Quod si concurrat modo libero cum voluntate antecedenter mouendo: ergo ex nolente obiectum peccati facit Deus volentem, sicut è conuerso quando conuertit peccatorem, ex nolente facit volentem, & reluctanti studium virtutis immittit, vt Aug. sæpe dicit. Quis autem audeat dicere Deum ex nolente obiectum prauum, reddere volentem? sic enim homo Deo Authore fieret deterior.

Conf. secundo, quia Caluinus, qui posuit Deum sic concurrere ad peccatum, sicut ad opus bonum, & non minùs esse opus Dei conuersionem Pauli, quam proditorem Iudæ, non dixit Deum esse authorem ipsius peccati, vt auersio, & defectus est, sed vt conuersio est ad bonum creatum: ergo si nos ponimus ad id quod positium est in peccato Deum antecedenter mouere, idem ponimus quod Caluinus; & inducimus necessitatem, quia ab necessitandum non alia efficacia maior requiritur quam ista quam nos ponimus.

Resp. hoc etiam argumentum fuisse olim obiectum Augustino, eiusque doctrinæ, quasi Deus per potentiam suam homines in peccata impelleret, vt constat ex obiectione prima Gallorum & vndecima, quibus respondet S. Prosper in *responsionibus ad capitula Gallorum.* Similiter Faustus *lib. 1. cap. 19.* Catholicis imponebat quod adferrerent per voluntatem Dei homines tradi in perditionem. Igitur S. Prosper ad illam primam obiectionem, qua dicebant Galli contra doctrinam Aug. quod ex prædestinatione Dei, velut fatali necessitate homines ad peccata compulsi cogantur in mortem, sic respondet: *Qui prædestinationis nomine fatum prædicat, iam non est probandus, quam qui fati nomine veritatem prædestinationis infamat: Fati enim opinio vana est, & de falsitate concepta. Prædestinationis autem fides multa sanctorum Scripturarum auctoritate munita est, cui nullo modo fas est ea que ab hominibus malè aguntur ascribi, qui in præclinitatem cadendi non ex conditione Dei, sed ex primi patris prauaricatione venerunt.*

Igitur nos affirmamus quod in peccati malitiam & defectum nullo modo Deus influat, nec efficacia decreti sui est causa, etiam per accidens talis malitiæ, licet sit causa totius entitatis, & effectus qui in illo actu, in quo est malitia, inuenitur. Nam quidquid entitatis creatæ inuenitur, vbi cumque id inueniatur, & cuiusque defectui coniunctum sit, ita esse à prima causa Deo deriuatum & causatum, certum est, quàm certum Deum esse factorem omnium visibilium, & inuisibilium, & omnia per ipsū facta esse, & omnia in ipso constare, quæ sūt propositiones immediatè de fide. Vnde fit syllogismus demon

demonstratiuus Theologicus: Omnia quæ quomodocumque sunt, seu entitates sunt, & habent esse reale, à Deo sunt; qui enim dixit *omnia*, nihil excludit: sed entitas actus peccati est aliquid esse reale existens in rerum natura: ergo à Deo est. Consequentia est in *dary.* Minor constat naturali lumine, & ipsa experientia, qua totus actus peccatorum videmus, qui si reale esse non haberent, in rerum natura non darentur. Maior autem est de fide. Dicere autem quod omnis entitas est à Deo causata, vel permixta, non autem omnis entitas est causata, sed illa tantum quæ defectum annexum non habet, hæc enim ratione defectus annexi permixta est, non causata. Hoc inquam dicere, est plane verbis ludere, sine vlla rei significatæ substantia. Nam implicat entitatem aliquam acquirere verum, & reale esse extra causas per nudam permissionem, & sine influenza positua, cum permixtio sit sola suspensio agendi, & derelictio, quæ est pura negatio implicat autem quod sola, & pura negatio der esse reale, quod solum dari potest per influxum positium. Est ergo repugnantia manifesta quod aliqua entitas quæ veram existentiam habet, in quantum talis sit permixta, & non causata à Deo, licet quoad defectum non possit à Deo causari, sicut motus obliquus tibie in quantum motus vitalis est, repugnat quod non sit ab anima: ergo illa entitas, vt entitas, eodem modo est à Deo, quo reliquæ creatæ entitates. Quod si timeretur ex influxu antecedenti, & efficaci quod Deus reddatur auctor peccati, eodem modo erit adiutor, si tantum concurrat simultaneè ad illum actum, non minùs autem repugnat Deo adiuuare ad peccatum aut cooperari, quam antecedenter influere. Et idè S. Thom. in *2. dist. 27. q. 2. art. 2. opinionem dicentem, quod actus peccatorum in quantum actus non sunt à Deo, propinquissimam errori esse dicit.* Nec solum Deum esse cooperatorem talis entitatis, & influxu simultaneo influere, sed etiam antecedenti, dum inquit, quod *si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cuius actor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principij haberet.* Sentit ergo D. Thom. quod in entitate illius actionis Deus est actus, & non solum cooperatur, & sic eodem modo diuinus influxus se habet antecedenter ad causandum talem actionem atque ad alias in ratione entitatis.

67 Vt ergo videamus quomodo causalitas, & influxus Dei antecedens ita tangat entitatem illius actionis, quod non malitiam, & argumenta contraria soluantur, est aduertendum quod cum ad actum liberum requiratur & motio moralis, & physicus influxus, in bonis actibus vtroque modo incipit Deus causare actionem; nam, vt Concilium dicit, exordium iustificationis sumitur à prima vocatione, & sic propositio obiecti, per quam fit motio moralis, est primum à quo inchoatur actus liber. In malis autem actibus non potest hæc motio moralis immediatè esse à Deo, quia ipse non suggerit malum, sed vt dicitur Iacobi 1. *Deus inventator malorum est, ipse autem neminem tentat.* Et huius ratio est, quia persuasio, aut consilium, aut quæcumque propositio obiecti non influat intus in voluntatem, nisi iuxta modum ipsius obiecti quod proponit, quia non facit aliud quàm obiectum representare, ipsum autem obiectum sic manifestatum allicit, & attrahit voluntatem iuxta bonitatem quam manifestat, & quam continet. Vnde cum illa bonitas obiecti, in his quæ peccata sunt, ita contineat bonitatem, quod habeat adiunctum defectum & malitiam, nec moueat, separando vnum ab alio, inde fit quod eodem modo

pat. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

est causa peccati obiectum alliciens, & ille qui proponit seu manifestat obiectum, quia manifestans & proponens non habet alium influxum quàm obiectum propositum, & ita si obiectum propositum non præcindit à malitia in suo influxu, neque proponens illud, præcindit: Deus autem in suo influxu præcindit à malitia, quia non causat illam: non ergo habet moralem influxum. Propositio ergo obiecti, & motio moralis ad actum peccati, quia defectuosæ est, & defectui annexa, incipit à causa deficiente, vel à Diabolo, vel ab homine, vel à seipso, sed semper cum aliqua inconsideratione, & inaduerentia, vnde incipit defectuosæ motio, & propositio obiecti, quamquam id quod entitatis est in tali motione, & propositione, totum ex Deo sit, sed condistingimus modum moralis motionis à causatione entitatis, vt entitas est. Supposita tali motione morali, orta ex inconsideratione, & defectu, incipit causalitas, & influxus Dei in ipsam voluntatem, ad id quod entitatis est in illo actu, & ad id quod effectiuum est, non quod defectiuum, eo quod Deus operatur vt prima causa, & primum ens, & sic, quidquid operatur, est sub ratione entis, & effectus, non sub ratione deficientis, quia in quantum deficit, ens non est. Vnde cum in peccato reluceat defectus, & entitas, sub ratione defectus reducitur ad causam primam deficientem quæ est creatura ex se deficiens, quia de se ex nihilo est, sub ratione effectus & entitatis ad causam primam efficientem, quæ Deus est. Ex ipsa autem ratione entitatis, quam habet absolute, non infert, neque fundat defectum, sed ex entitate, vt à causa defectibili, quia cum defectus de se dicat carentiam, & priuationem entitatis, potius est destruetiua entitatis de se, & ita illa causa quæ sustentat & causat entitatem, vt entitas est, potius obstat ne malum, seu defectus consumat totum ens; quam fundet, & foueat ipsum defectum. Et sic causa prima influendo entitatem illam sub ratione entitatis, tantum abest vt conducat ad defectum, quod potius obstat illi, & contraponitur, entitatem causando sua ratione entitatis, ne totum destruat; & sic nec per accidens causat illud, quia nullam radicem defectibilitatis habet, & potius opponitur de se defectui.

Quare in forma ad argumentum dico: Dei efficacia est causa vt voluntas creata suo determinato modo operetur illam entitatem actus, distinguo, vt operetur suo modo defectiuo, nego, suo modo effectiuo, seu quantum ad id quod effectiuum est, etiam ex parte creature, in tali actu, transeat; quod autem voluntas creata non possit illum actum sine defectu elicere, concedimus; cum verò inferatur ergo causa determinans antecedenter ad talem actum est causa ipsius peccati, distinguo, si determinet antecedenter, sub eo modo quo voluntas nostra deficiens est, concedo, si tantum sub eo modo quo efficiens est, & quantum ad id quod effectiuum est in tali actu, nego. Causa enim creata & est causa illius actus quoad realitatem suam, & quoad defectum, etiam adiuuetur vel determinetur sub vtroque modo, & effectiuo, & defectiuo, seu inuoluendo vtrumque, talis causa vel cooperans, vel adiuuans, vel antecedens; etiam ad peccatum operatur, & concludit. Si autem adiuuetur, vel fouetur, aut causetur ille actus sub præcisa ratione entitatis, & quantum ad id quod effectiuum est, non ex hoc fit operario, aut influxus in defectum, sed potius est influxus obtans defectui, quia sustinet entitatem ne absorbeat à defectu, & destruat à malo. Nec obstat quod illa efficacia Dei determinat voluntatem creatam vt modo suo limitato operetur, &

non modo ipsius Dei, quia modus ille voluntatis est duplex, effectiuus quoad esse, & realitatem actus, defectiuus quoad defectum; & primus est participatus à Deo, non secundus. Et Deus influendo, & determinando ut voluntas suo modo limitata operetur, influit, & determinat ut suo modo effectiuo, & participato à Deo operetur, non suo modo defectiuo, & à se orro.

69 Ad primam Conf. Resp. quod causa physica influit, seu imprimi vehementius, quam moralis: distinguo, imprimi vehementius quantum ad id quod entitativum, & effectiuum est, concedo, quantum ad id quod defectiuum est, nego, nisi etiam causa physica defectiuo sit. Quod si defectiuo non sit, sicut causa prima, nullo modo influit in defectum (à quo non præscindit causa moralis) sed potius illi obstat, ut dictum est. Itaque causa moralis minus vehemens, & efficax est, sed magis inuolvens defectum, seu minus præscindens ab illo, quia solum ratione obiecti mouet, in quo obiecto nunquam defectus, seu malitia præscinditur. Causa autem physica præscindere potest à defectu, & solum influere entitatem, si ipsa non sit causa defectiuo, sed pure efficiens, quantumcumque in illa entitate subiectetur malitia, quia subiectatur in illa ut procedit à causa deficiente, non ut præcisè entitas est, eo quod defectus iste non aduenit entitati quomodocumque, sed innascitur illi, & consequenter coniuunctus est illi, ut oritur à causa deficiente. Ad id quod dicitur, quod si Deus non potest excitare ad actum peccati, neque poterit in illum influere modo libero, negamus hoc, nec enim requiritur ad illam influentiam quod sit excitatio à Deo, sufficit, quod supponatur à Deo & ea supposita influat iuxta illam, non sine illa. Et sic liberum arbitrium est morum à Deo, non sicut equus à fessore, aut lapis à generante, sed sicut libera voluntas supponendo excitationem, non per se excitando, motus autem, seu influxus qui excitationem supponit, & iuxta illam regularur, etiam modo libero mouere potest quantum ad id quod effectiuum est, non quod defectiuum in illo libero actu. Et cum dicitur quod si Deus concurrat modo libero ad entitatem illius, actus, ex nolente peccatum facit volentem, distinguo, facit volentem entitativè, & effectiuè, seu quoad id quod effectiuum est, transcat, facit volentem defectiuè & simpliciter quoad ipsum peccatum, nego. Vnde Deo auctore homo non fit deterior, sed potius Deo auctore sustentatur entitas, ne penitus deterioretur, & destruat à malo.

70 Ad secundam Conf. Resp. Caluinum non distinxit in peccato id quod formale est, seu defectiuum, & auersiuum ab eo quod conuersiuum & effectiuum, quia cum negauerit libertatem ponens Deum necessitare voluntatem nostram, non reliquit locum ut in peccato esset priuatio rectitudinis & demeritum, quia talis actus non est capax defectus liberi, & priuationis culpabilis, si ratio voluntarij liberi ab illo tollitur. Quare non distinxit ibi priuationem auersionis, & conuersionis defectus, seu priuationis voluntariæ, & entitatis, & ideo non dixit nisi quod Deus ad totum illum actum necessitat, & necessitando non est locus distinguendi auersionem seu priuationem rectitudinis ab eo quod effectiuum & conuersiuum est, quia non est priuatio rectitudinis, nisi libera sit. Quod verò dicitur ad necessitandum voluntatem non requiri maiorem efficaciam, quam nos ponimus. Resp. requirit nempe efficaciam, quæ tollat indifferentiam iudicij, & non causet actum regulatum tali indifferentia, sed sine illa quod est actum esse omnino determinatum.

ARTICVLVS VII.

Quid de decretis conditionatis, & de voluntate Dei antecedente, & consequente?

E Gimus præced. tomo disp. 20. art. 2. & 5. de istis conditionatis decretis, & ostendimus Deo nullo modo repugnare, nec vllam indecentiam includere. Et loquimur de decretis conditionatis ex parte obiecti, absolutis autem ex parte actuum, quo nomine non significamus aliud, quam decreta de facto existentia in Deo (id significat absolutum ex parte actus) quæ tamen pro obiecto habent non aliquid de facto, & absolute futurum, seu existens, sed aliquid sub conditione ponendum, id est, quod existeret, si talis conditio poneretur.

Sed quia in his etiam decretis conditionatis admittendis, vel reiciendis nonnulla variatio est inter auctores, & defensores scientiæ mediæ, licet contendant in hoc, quod cognitio obiectorum conditionatorum pendens à libertate nostra non fundatur sufficienter in his decretis conditionatis, operæpretium est eorum vim, naturamque explicare, & quomodo Deo conueniant, aut illi deneganda sint.

Igitur plures ex defensoribus scientiæ mediæ negant absolute ista decreta, tum quia impossibilia, tum quia inutilia, & otiosa, tum quia non continentia ad cognitionem infallibilem rei liberæ, nisi destruant libertatem. Impossibilia censent, quia decretum liberum Dei non potest determinatè verificari circa tale, vel tale obiectum, nisi ponat aliquam variationem, seu mutationem in ipso obiecto: rebus enim omnino inuariatis tam ex parte Dei, quam ex parte creaturæ, nulla sequitur noua denominatio in hanc partem potius quam in oppositam, sed manebit obiectum in sua pura possibilitate, sicut antea: seu ex parte Dei nulla dari potest mutatio: ergo solum ponenda est ex parte creaturæ, & si ex parte creaturæ nulla detur, manebunt res omnino inuariatæ ex omni parte. Per illud autem decretum conditionatum nulla datur mutatio ex parte creaturæ: conditionalis enim nihil ponit in esse: ergo non est dabile tale decretum in Deo. Et præferimur vergetur hoc, quia non potest voluntas ferri actu in aliquid sub conditione, si esset bonum, sicut nec visus in aliquid, si esset coloratum, sed futurum sub conditione non habet actu bonitatem, sed solum sub conditione: ergo nec actu amatur, seu decernitur, sed solum sub conditione decernitur. Inutile verò, & otiosa censent, quia aut Deus decernit tales conditiones purificare, & resolvere, aut non. Si decernit purificare; ad quid vult sub conditione; sufficit enim rem de facto ponere; ut v.g. si Deus decernit facere paradysum cum talibus arboribus, & fontibus, &c. ad quid seruit decretum aliud sub conditione, quo dicat; Si creauero paradysum, faciam in eo fontem. Si verò decernit non purificare conditionem, multò inutilius est decretum: solum enim ad otiositatem pertinere videtur occupari circa combinationes conditionales, simul decernendo nihil de illis facere: nam posito decreto Dei absolute de non purificanda conditione, conditio illa remanet impossibilis, v.g. decernere, si Christus prædicauerit Tyriis, conuertentur, posito absolute decreto non veniendi, est conditio impossibilis, scilicet quod veniat Christus: ergo est formare decretum de conditione impossibili, quo nihil inutilius, ut si decernat Deus, si detur chimæra, illam conseruabo, si non essem Deus, volo ut Tyrii conuertantur. Quid stultius?

stultius? Et præferim si haberet istas combinationes circa omnia possibilia, nec enim maior ratio est quod habeat circa vnum obiectum quam circa aliud: tunc autem occuparetur Deus circa infinita possibilia, decernendo quid fieret in tali, vel tali mundo, si illum condidisset; & tamen simul nihil horum volendo facere, quod est planè inutiliter, & otiosè occupari.

2 Denique non conducere ista decreta conditionata ad infallibilem rei liberæ cognitionem probatur. Nam vel istud decretum conditionatum est prædefinitiuum actuum liberorum sub conditione, si hoc vel illud ponatur, vel non. Si non est prædefinitiuum: ergo neque in vi decreti est infallibiliter ostensiuum determinationis liberæ, quia non causat illam determinationem, & sic si non causat, manet voluntas, posito tali decreto, æquè indifferens, & indeterminata. Vnde ad videndam talem determinationem oportet ut non illo decreto, sed alio principio; id est, scientia non fundata in decreto, & hæc est scientia mediæ, quæ cognoscit veritates illas, quatenus in se determinatæ sunt, non quatenus ex decreto Dei libero dimanant. Si verò tale decretum conditionatum est prædefinitiuum, & ideo cognoscit Deus talia futura per decretum, quia prædefinita. In primis cum illa prædefinitio sit causa antecedens, & infallibilis, tantaque efficacitæ quod ei resisti non potest, tollit contingentiam in re decretata; & deinde quia tunc cognoscitur res decretata ex vi decreti per illationem, & consequentiam necessariam: ergo per scientiam simplicis intelligentiæ, ad quam spectat cognitio omnis connexionis necessaria; quod tamen nos negamus, ponentes illam scientiam fundari in decreto libero. Fieri autem illationem necessariam ex decreto, constat, quia ista consequentia est necessaria. Datur prædefinitio: ergo datur actus prædefinitus. Nec est solum necessitatis in vi consequentiæ, & ex suppositione, sed in vi consequentiæ, & absolute, quia prædefinitio est causa antecedens talis actus.

3 Propter hæc, & alia similia argumenta conueniunt defensores scientiæ mediæ in hoc quod est, non dari in Deo decreta absoluta, seu de facto existentia in Deo ex parte actus, & conditionata ex parte obiecti, tanquam requisita, aut necessaria ad cognoscendum veritatem determinatam talium futurorum; id enim esset manifestè contradicere scientiæ mediæ, cuius vnica formalis ratio in hoc consistit, quod possit attingere determinatam veritatem actus liberi creati ante omnem determinationem diuinæ voluntatis circa illam. Loquendo autem de decretis conditionatis, non prædefinitiuis nec determinantibus veritatem rei conditionatæ, sed tantum experimentibus voluntatem diuinam circa rem absolute non futuram, quidam ex defensoribus scientiæ mediæ in totum illa reiciunt, quidam admittunt, licet alij quasdam limitationes illis addant. In totum reiciunt Molina 1. p. q. 14. a. 13. disp. 15. 17. & 18. Vafq. 1. p. disp. 67. c. 4. n. 21. & 12. disp. 42. c. 1. & 4. & alij quos citat & sequitur Alarcon tract. de voluntate Dei disp. 5. c. 8. n. 6. Admittunt verò illa Suarez pluribus locis, ut lib. 2. de scientia conditionatorum c. 7. n. 10. & lib. 4. de prædestinat. c. 2. n. 11. vbi ad talem voluntatem conditionatam reducit illam, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, & nonissimè illa admittit, & probat, ex aliquibus Scripturæ locis prolegomeno 2. de gratia c. 8. Admittunt autem ista decreta de facto dari in Deo Arrabal. 1. p. disp. 45. c. 4. & alij cum quadam limitatione, v.g. quando non sunt ita pure conditionata quod non admittant ali-

quid absolute, quod à parte rei connoent, v.g. aliquam reuelationem Dei ad extra, vel aliquid simile, ut in illo vulgato exemplo 4. Regum. 13. vbi dixit Eliseus ad Regem Iosabab. Si percussisses quinquies, vel sexies, percussisses Syriam usque ad consummationem; vbi inter illam conditionem, & illum effectum non est aliqua connexio, nisi ex decreto, & voluntate Dei; sed tamen quia nulla voluntas libera datur in Deo sine aliquo effectu connotato ad extra, eo quod in sententia istius Authoris decretum liberum ut liberum in Deo addit aliquam causalitatem effectus ad extra, ideo pro tali connotato in illo actu ponit illam reuelationem, quam Deus fecit de illo euentu ipsi Prophete. Et sine aliquo effectu absolute posito non admittit decreta ista conditionata. Et eadem ratione videtur non admittenda aliqua voluntas inefficax in Deo sine aliqua efficacitæ quoad aliquem effectum.

Nihilominus ut incipiamus explicare modum inefficacis voluntatis in Deo, & quomodo in illo ponenda sit ab itis conditionatis decretis id inchoandum est, reuera enim quoad effectum absolute inefficacia sunt. Dicimus ergo ea nullo modo repugnare Deo, immò necessariò ponenda esse circa illa obiecta conditionata, de quibus Deus reuelauit in Scriptura quid faciendum esset sub aliqua conditione. Et præter motiua, & fundamenta quæ latè ponderauimus præced. tomo disp. 20. art. 2. hæc sententia est expressa D. Thom. qui loquens de voluntate antecedente, quæ formaliter & de facto est in Deo, sicut illa qua vult omnes homines saluos fieri: hæc enim voluntas de facto est in Deo: non enim dicit Apostolus quod Deus veller omnes homines saluos fieri, ita quod voluntas de facto non detur, sed daretur, sed dicit quod vult, quæ est voluntas de facto. De hac dicit D. Thom. quod est voluntas conditionata: Cum enim in 1. disp. 46. q. 1. art. 1. obieisset secundum argumentum, quod voluntas conditionata est voluntas imperfecta: ergo non est Deo attribuenda; respondet quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfecta ex parte voluntatis diuinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis. Vbi non loquitur D. Th. de voluntate conditionata ex parte actus, id est, de voluntate, quæ non est de facto in Deo, sed esset, si talis conditio poneretur, sed solum de conditionata ex parte obiecti, quia si voluntas illa conditionata non est, sed esset in Deo, etiam voluntas antecedens non est, sed esset in Deo, quia D. Thom. voluntatem antecedentem dicit esse conditionatam; si autem voluntas antecedens non est in Deo, sed esset; ergo per illam Deus non vult, sed veller, quia Deus non vult nisi ea voluntate quæ de facto habet. Per voluntatem autem antecedentem vult, quia vult omnes homines saluos fieri, & illa est voluntas antecedens secundum Damasc. & D. Th. ut docet in hac q. 6. & statim ostendimus: ergo non magis repugnat Deo voluntas conditionata quàm antecedens.

Conf. quia voluntas antecedens reperitur formaliter in Deo: ergo & voluntas conditionata. Patet conseq. quia voluntas antecedens conditionata est, ut dicit D. Thom. Et constat quia est voluntas ad quam non sequitur effectus, sed sequeretur, si aliqua conditio poneretur, sicut Deus vult omnes homines saluos facere, si per ipsos non steterit. Anteced. verò probatur, quia voluntas beneplaciti est formaliter in Deo, quia est voluntas proprie dicta, non sicut voluntas signi, quæ est metaphoricè in Deo, ut docet S. Thom. in hac q.

19. *art. 11.* sed voluntas beneplaciti diuiditur in voluntatem antecedentem, & consequentem, vt docet idem D. Thom. q. 23. *de verit. art. 3. in corp.* ergo talis voluntas antecedens, atque adeo conditionata est formaliter in Deo.

Deinde probandum est quod ista decreta conditionata non repugnant in Deo, neque ex parte sui obiecti, neque ex parte connotati ad extra, nec ex parte prudentiae, & gubernationis diuinæ, neque ex parte determinationis, & praedestinationis voluntatis Dei decernentis: ergo non est cur negentur Deo.

Non repugnant ex parte sui obiecti, quia obiectum potest esse bonum, & honestum, vt conuersio Tyrionum, si apud eos Christus faceret signa, imò etiam potest esse debitum, & ordinatum ex inclinatione, & ordinatione causarum; sicut gratia primi Angeli, & primi hominis sub statu innocentiae ordinabatur ad gloriam, nisi ipsi impedimentum posuissent, & hoc totum Deus volebat, & ordinabat, dum illam gratiam dabat: ergo potest Deus obiectum sic conditionatum, & honestum velle, sicut vult conuerti peccatorem, & saluari, quem tamen videt non conuertendum de facto: id enim rectè nos possumus velle, & ad id conari, & operam dare, idque nobis praecipit Deus: ergo etiam Deus id velle potest tanquam obiectum honestum. Nec obstat quod Deus videt conditionem non esse amplius possibilem, supposito decreto non ponendi illam. Non enim videt Deus conditionem non esse possibilem, sed non esse futuram. Non repugnat autem Deum velle aliquid sub vno ordine rerum esse futurum, & quantum est ex meritis aliquarum causarum, non tamen simpliciter, & de facto esse futurum in re, propter alias causas superiores, sicut volebat Lazarum non resuscitari secundum cursum ordinarium, bene tamen secundum miraculosum, & volebat Ezechiam mori secundum naturalem vim morbi, non tamen secundum causas superiores: Deus enim varios rerum ordines disponit, & vult & secundum vnum voluntas eius aliquid vult quantum est ex vi illarum causarum, quod secundum alium ordinem de facto non vult, & talem voluntatem otiosam aut inutilem iudicare non potest, nisi qui otiosum aut inutile iudicauerit in supremo omnium rerum gubernatore diuersos ordines rerum disponere, nec tamen velle vt omnes fortiantur effectum.

Nec ex parte connotati ad extra est repugnantia ad habendum ista decreta; tum, quia sicut obiectum est conditionatè, & non absolutè futurum, ita sufficit quod connotatum sit conditionatè futurum, nec est necesse quod voluntas de facto inuenta in Deo reguletur penes aliquem effectum de facto positum in re, nisi voluntas sit efficax simpliciter, non autem antecedens & inefficax, praesertim cum Auctores oppositi admittant simplicem Dei complacentiam circa creaturas posibles, quæ de facto est in Deo, & nihil ponit circa illas, & multi dicunt illam complacentiam liberam esse.

Tum etiam quia circa res pertinentes ad hoc vniuersum, non est aliqua voluntas Dei antecedens, & inefficax, quæ non habeat adiunctum, sicut concomitantem aliquem effectum ad extra, sicut Deus vult omnes homines saluos fieri dando illis media sufficientia ordinantia ad salutem, et si non det ipsam salutem, & vult vt Ezechias moriatur quantum est ex vi morbi, ponendo ipsum morbum sic ordinatum ad mortem, licet effectu mortis careat, & sic de aliis. Tum denique

quia nulla est repugnantia quod voluntas Dei velit aliquid quod tamen nihil reale ponat in effectu ad extra, sed solum denominationem extrinsecam; sicut vult aliquem esse deobligatum à lege, vel à voto, & alia multa similia quæ supra late ponderauimus, nec est necesse hinc repetere, & solutiones in contrarium restituimus. Ergo similiter potest velle aliquid conditionatum non ponendo aliquid reale de facto, & absolutè, sed solum aliquam denominationem extrinsecam, qua illa conditio est ordinata ad hunc effectum, si ponatur.

Non repugnat ex parte gubernationis, & prudentiae diuinæ, atque adeo neque stultum aut inutile reputari debet talia habere decreta. Nam prudentia, & gubernatio exigat vt non omnes causas suum fortiantur effectum, & tamen quod tales causas sint inam, v.g. plura debent esse inter se contraria, & opponi ac ligare, nec tamen omnia possunt vincere, sed aliquid debet carere effectu, aliàs esset magna confusio & impossibilitas. Pertinet autem ad prouidentiam summam Dei etiam causas contrarias creare, & earum inter se oppositionem causare, quia hoc pertinet ad compositionem vniuersi, quod ex contrariis coalescit, & ex multis causis contingentibus, quarum non omnes effectum semper fortiri possunt, aliàs contingentes non essent. Vnde dicitur Ecclesiast. 3. *Intriere omnia opera Altissimi, duo, & duo, & vnum contra vnum.* Ergo necesse est ad regimen causarum contrariarum, & contingentium, multa ex illis ad effectum ordinare, nec tamen omnia permittere habere effectum, quæ tamen haberent, si secundum suam ordinationem, & inclinationem permitterentur operari, & sic datur de illis voluntas de facto in Deo cum obiecto sub conditione, & cum absoluta voluntate ex parte Dei, vt sit causa ordinata ad effectum, & quod effectus ex vi illius ordinationis sit futurus, de facto tamen non sit futurus, Hoc ergo non est inutile, & stultum sic velle, sed omnino necessarium ad rectam prouidentiam, praesertim summi prouisoris, qui omnibus prouidere debet, tam his, quæ de facto eueniunt, quam his, quæ suo effectu frustrantur, ad quem tamen habent inclinationem, & consequenter, qui esset, si non impediretur, & omnia hæc Deus vult de facto, quia sic prouidet de facto: cum enim prouidet quod aliqua causa sint inclinata ad vnum effectum, prouidet quod ille effectus sit futurus ex vi talis causæ, & sub conditione si non impediatur. Et cum rursus prouidet vt à contraria causa de facto impediatur prouidet vt non sit de facto futurum, sicut prouidende quod ignis magnus incendatur circa aliquam domum, conflagratio domus est futura, si ignis appropinquet, & tamen prouidendo quod à vento contrario repellatur, vel ab imbre extingatur, prohibet ne sit de facto talis conflagratio. Habere ergo istam voluntatem de conditionis obiectis nihil repugnat, sed omnino conducit ad prouidentiam diuinam.

Denique non repugnantia conditionata decreta ex parte determinationis & praedestinationis diuinæ: tum quia multa ex his conditionatis obiectis sunt res, quæ ab ipso Deo solo faciendæ erant, si aliqua conditio poneretur, & non ab hominibus, & de talibus non est inconueniens quod detur praedestinatio in Deo, cum nulla creata libertas per hoc periclitetur, sed solum explicetur quid Deus decreuerit apud se facere, & se solo, si talis apponatur conditio, vt est illud Matth. 26. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum? Vbi*

illa

illa exhibitio Angelorum à solo Deo erat faciendæ, & erat volita à Deo sub conditione, si Christus id pereret: nam illud verbum *exhibebit* omnino determinat resolutionem, ex parte Dei significat: nec enim id dixit Christus tanquam rem decernendam, & quæ adhuc esset in dubio, sed quæ omnino esse resoluta ex parte Dei, non poterat autem esse resoluta, & determinata, nisi esset de facto decreta ex parte Dei. Et idem sumitur ex illo Psal. 105. *Et dixit, vt disperderet eos, si non Moyses electus eius stetit in confectione in conspectu eius; vt auerteret iram eius.* Ecce si Moyses non orasset in tanta humilitate, & confectione spiritus, decretum erat à Deo disperdere illam gentem, & hoc decretum de facto erat in Deo: nam Deus id dixit: ergo & decreuit: erat ergo decretum de facto habitum ex parte Dei, & tamen obiectum erat conditionatum, & à Deo exequendum, nempe disperdere gentem, si Moyses non orasset. Et similia multa passim reperiuntur in Scriptura. Tum etiam quia in his, quæ per homines faciendæ sunt, vt est conuersio Tyrionum, si Christus apud eos prædicaret, obedientia populi Israël ad Salomonem, & hæredes eius, si custodiret legem Domini, obedientia fidei quam promisit Deus semini Abraham, & quod esset pater omnium credentium, quorum multi crederent si eis prædicaretur, & alia multa similia in Scriptura passim reperiuntur, in quibus non est maius inconueniens quod Deus de facto decernat efficaciter causare illos actus in hominibus si talis, vel talis conditio ponatur, quam in futuris absolutis de facto, vt ita fiat decernere, sed in absolutis illud decretum efficaciter, & antecedens non tollit libertatem, vt late à nobis probatum est supra: ergo neque tollit, si sub conditione aliqua ponatur. Quomodo autem tunc ordinandum sit decretum vt veritas illa non reddatur necessaria, sed maneat libera, & sub libero decreto cognoscibilis, diximus *tom. præced. disp. 10. art. 4.* & iterum attingimus statim soluendo argumenta.

Denique constat ex Scriptura Deum ista decreta habere, quia reuelauit multa se facturum si conditio talis, vel talis poneretur, vt Genes. 18. *Si inuenero in Sodomis quinquaginta iustos, dimittam omni loco propter eos, si populus meus auerteret me, Israël si in visis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliasset.* 4. Reg. 13. *Si percussisses quinquies vel septies, percussisses Syriam usque ad consummationem.* Ierem. 38. *Si exieris ad Principes Regis Babylonis, viuet animatus.* Matth. 11. *Si in Tyro & Sidone facta fuissent virtutes, quæ in te facta sunt, in cinere & cilicio penitentiam egissent.* & alia multa similia, in quibus explicatur determinatio diuinæ voluntatis, & resolutio circa talia obiecta faciendæ: ergo non repugnat dari de facto aliquam voluntatem in Deo circa obiectum non ponendum de facto, neque futurum, nisi tantum sub conditione.

Respondent illam voluntatem Dei non esse absolutam, & de facto in Deo, sed conditionatam, etiam ex parte actus, id est, quæ esset in Deo, si talis conditio poneretur, non quæ iam de facto sit.

Sed contra, quia si non est de facto voluntas in Deo circa talia obiecta, sed sub conditione, id est, talis voluntas dabitur in Deo si conditio poneretur: ergo nondum diuina voluntas quidquam resoluit & determinat de facto circa tale obiectum, sed remittit in futurum quod decernet, & resoluet. Vel ergo pro nunc manet indifferens, & nihil decernens de tali decreto & voluntate tunc futura, vel determinat voluntas eius quod tunc

posita illa conditione, sic vel sic decernet, ita quod modò vult se volitum & se decretum. Si manet indifferens, & nondum aliquid determinat, seu decernit, nec determinat se volitum, aut decretum: ergo etiam effectus illi conditionati, qui à tali voluntate dependent, manebunt indeterminati & suspensi: nec enim magis determinari esse possunt, quam ipsa voluntas diuina, à quâ dependet eorum determinatio, aut si ipsi effectus determinati sunt, quid prohibet etiam voluntatem diuinam eis conformari, & determinatam manere? Si autem indeterminati sunt, & suspensi, quomodo Deus illos pronuntiat tanquã certos, & determinatos, vt *locus Scriptura citatus* vidimus, praesertim quando Deus explicat resolutionem suam, vt quod dimittet, & non delebit Sodomam si fuerint quinquaginta, vel triginta iusti, quod viuere Rex Sedechias si exierit ad Regem Babylonis, & similia? Si autem Diuina voluntas non manet suspensa & indifferens, sed de facto resoluit, & determinat se decretum, si talis conditio ponatur in hanc partem potius, quam in oppositam: ergo iam voluntas diuina habet de facto volitionem & actum absolutum, id est, de facto habitum & resolutum circa id quod tali conditione posita determinandum est, & sic non repugnat decretum absolutum circa veritates conditionatas, aut circa determinationem Dei sub conditione ponendam.

Fundamenta opposita conuelluntur.

Ad fundamenta opposita constat ex dictis hæc decreta non esse impossibilia Deo, neque inutilia aut otiosa, neque libertatem destruere. Ad id quod obicitur ad probandam impossibilitatem iam responsum est decreta ista non exigere mutationem realem in obiecto, sed denominationem voliti. Et cum dicitur quod rebus inuariatis manentibus, nulla sequitur denominatio, distinguo, rebus inuariatis tam actiue, quam passiue, tam absolutè, quam conditionatè transeat; variatis saltem conditionatè ex parte sua, ex parte autem Dei actiue variantibus nego: Deus enim actu suæ voluntatis potest variare obiectum, etiam si in se non varietur eius voluntas, & potest tali actu voluntatis variare obiectum vel simpliciter, & de facto, vel sub conditione, aut quoad denominationem extrinsecam, qua vult obiectum sic esse determinatum, aut ordinatum ad effectum, licet effectus non ponatur: Nec enim voluntas, vt voluntas, necesse est quod realiter, & de facto immutet obiectum, sed voluntas vt efficax, sed sufficit quod reddat obiectum liberè volitum, & aliquid esse ei communicet, saltem sub conditione, quod non est aliud quam ipsum determinari ad esse in vi alicuius causæ, licet cum impedimento, aut determinatione, ne de facto sit. Et sic negamus quod non detur mutatio ex parte creaturæ: datur enim mutatio conditionata, non absoluta, & de facto. Et ad instantiam quod non potest aliquid amari sub conditione, si sit bonum, futurum autem conditionatum non est actu bonum. Resp. quod non est actu bonum subiectiue, concedo, quasi res existens, aut existura de facto, obiectiue, nego: est enim obiectum de facto determinatè bonitatis ex sua specie, & obiecto, & ordinatum ad esse, quantum est ex parte alicuius causæ vel causarum, sed non determinatè existens. Vt autem aliquid ametur de facto, & absolutè ex parte actus, non requiritur quod sit de facto existens, & bonum in se subiectiue, sed sufficit quod

habeat

habeat aliquam determinatam bonitatem ex obiecto, & sic ordinatum ad esse, saltem ex parte aliquius causæ, vel causarum. Nam hoc ipsum quod est rem aliquam determinati, ut sit futura sub aliqua conditione potius, quam ut non sit, est aliquid amabile, & actu determinato attingibile, eo quod bonitas illa obiecti determinata secundum se est, licet existentia nondum determinata sit, sed sub conditione suspensa.

11 Ad secundum inconueniens negatur ista decreta esse inutilia, & otiosa, ut satis ostensum est. Et ad probationem dicitur quod ista decreta expressius & formaliter relucet, vel in promissionibus aut ordinationibus generalibus eorum quæ Deus iubet aut statuit fieri; aut in conditionatis particularibus, in quibus conditio non est resoluenta & purificanda, ut transeat in absolutum. In promissionibus quidem, aut ordinationibus generalibus, sicut cum dicitur, *Si vis ad vitam ingredi serua mandata; Si populus meum audisset me, pro nihilo inimicos eorum humiliasset. Si reuertimini & quiescatis, salui eritis. Si conuersus fuerit peccator, vita uiuet, & non morietur.* Istæ enim generales conditiones comprehendunt in se omnes, vel multos, & in aliquibus purificatur conditio, & sunt absoluta, in aliis non. Et idem non est otiosum, vel inutile talia decreta generalium conditionum habere; quia licet in aliquibus purificentur & transeat in statum absolutum, tamen in aliis non; & de se solum explicant quid debeat à nobis fieri, non quid de facto sit faciendum. In particularibus autem conditionatis, in quibus conditio non est purificanda, relucet ista conditionata decreta formaliter; quia Deus habet tunc expressum & formalem actum circa illa, ut est illud, *Si manserit David in Ceila, tradetur. Si Sedechias egerit ad Principes Babylonis, uiuet anima eius. Si Christus rogauerit Patrem, dabit ei duodecim legiones Angelorum. Si faceret virtutes in Tyro & Sidone, conuerterentur.* Istæ, & alia similia expressè reuelata sunt in Scriptura, & in illis relucet expressè decretum Dei, & resolutio, quæ circa talia obiecta versantur. De aliis uero non possumus scire an Deus expressum actum conditionatum habuerit in particulari circa ea quæ in particulari noluit de facto fieri; ubi enim non apparet ad quid seruiuerint illa conditionata decreta, nec nobis aliquid de hoc reuelatum est: unde temerè resoluemus an fuerint in Deo, vel non: uideretur enim sufficere quod virtualiter, & implicite fuerint, quatenus uoluntas diuina consideratur prius sub aliquo signo rationis uelle, quod si hoc ponatur, illud fiat, & in alio signo rationis uelle quod fiat, quod tamen de facto totum clauditur sub vno decreto id faciendi; potest etiam intelligi quod ad utrumque statum conditionatum, & absolutum habeat suam uoluntatem formaliter, & expressè, nec tamen id otiosum est, quia licet Deus non indigeat multiplicare decreta, res tamen ipsæ, seu obiecta multiplicat status, quia possunt considerari sub absoluto statu, & sub conditionato, & utrumque attingitur à uoluntate Dei, illique subiicitur; subiecti autem eius liberæ uoluntati, otiosum non est.

12 Ad id uero quod obicitur, uideri otiosum occupari Deum circa combinationes tam multas conditionatas, simul decernendo ipsas non facere de facto. Resp. magis otiosum uideri, quod nos tam infirmæ & contractæ intelligentiæ homines uelimus meriti diuinam uoluntatem, & iuxta nostrum modum mensurare. Fortasse in nobis otiosum erit disponere, aut tractare de multis, quæ

ad nostram curam non pertinent; non autem erit otiosum in Rege, qui curam habet totius regni sui, aut in Pontifice qui habet sollicitudinem omnium Ecclesiarum, etiam si non omnia effectum sint habitura. Quid otiosius quam si nos tractemus de modo gubernandi Angelos; aut quomodo Seraphini, vel Cherubini debent præcipere suis inferioribus, & illuminare illos, eisque communicare? Non erit autem otiosum de his tractare, & disponere ipsos Angelos inter se. Similiter non erit otiosum Deo, qui est uniuersalissimus prouisor totius entis, & omnis creaturæ, multas combinationes formare circa multa, etiam si effectum non omnia sortitura sint, quia id exiget ipsa natura creaturarum illarum, pro illo statu, & omnibus iuxta suos modos Deus prouidere debet. An uero habuerit ista decreta conditionata circa omnia possibilis, uel non, sed circa aliqua? Quis cognouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Aut qui potest ei leges imponere ut dicat ei, quod eadem est ratio habendi decreta circa ista, & circa illa, uel circa omnia? Illa solum est ratio quam ipse sibi proponit, & iuxta quam agere uult, quia operatur omnia secundum consilium uoluntatis suæ. Sufficit nobis scire quod aliqua talia decreta habuit, quæ nobis in Scriptura reuelauit, & aliqua similia forte habuit, quæ ad eius prouidentiam circa hoc uiniuersum pertinent, uel ex illa sequuntur. De reliquis nihil scimus; nec tamen propterea manet diuina uoluntas in suspensio, quia omnia illa potuit concludere sub determinata uoluntate. Quod autem dicitur otiosum esse has combinationes formare sub conditione, & ex alia parte decernere ea non facere, iam diximus hoc non esse otiosum Deo, quia cum eius uoluntas complectatur omnes ordines rerum, & de eis disponat, sicut non est inconueniens, sed necessarium quod multa secundum unum ordinem sint futura quantum est de se, sed omnibus pensatis, uel sub alio ordine considerata de facto non sint, ita non est otiosum, de eis Deum disponere, ut sint futura sub vno ordine, & sub conditione, si ille ordo eueniret, & sub alio ordine uelle quod non sint de facto: Deus enim non solum pro vno, sed pro omnibus uelle debet, & resolueret id quod ad unum quodque pertinet. Quod uero dicitur quod hoc ipso quod Deus decernit rem non fieri, manet conditio impossibilis, & sic erit conditionatum de conditione impossibili, omnino est ridiculum: nam conditio illa non redditur impossibilis ex natura rei, & secundum se, sed ex suppositione quod Deus nolit illam esse, immò hoc non est reddi impossibilem, sed solum non esse futuram, aliud est autem uelle sub conditione non futura, aliud sub impossibili, quæ sit impossibilis ex natura sua, & antecedenter: hoc enim otiosum, aut stultum uideretur decernere conditionatè de aliquo sub conditione de se impossibili, ut si chimæra producat à me, ponam illam in tali loco. Decernere autem sub conditione ex se non impossibili, sed tantum non futura, nec purificanda, non est otiosum, imò sub talibus conditionibus communiter debent fieri conditionata decreta. Quod uero reddatur impossibilis, supposito decreto de non purificanda illa conditione, hæc impossibilitas est ex suppositione libera decreti Dei, non autem est impossibilitas simpliciter, & intrinseca, sicut omnia quæ Deus non facit, ex suppositione quod non facit, sunt impossibilia ut fiant, impossibilitatè, secundum quid, & ex suppositione.

Ad tertium inconueniens. Resp. decretum quo Deus de facto uult, ut si talis conditio ponatur, talis

taliter fiat, esse prædefinitiuum illius rei faciendæ, non absolutè, & in re, sed sub conditione, si purificetur illa conditio, quia est uoluntas determinans & resoluens quod ita res fiat, si conditio ponatur. Ad replicam, quod est decretum antecedens, & tollens libertatem. Resp. quod est antecedens causans libertatem, quia est uoluntas uolens, non quod res fiat quomodocumque, sed quod fiat liberè, & sic influit in modum libertatis efficacia sua, non tollit illam, quia uoluntas Dei est principium rei uolite eo modo quo uult illa esse: sicut de decreto absoluto, quo Deus de facto uult ut actus meus liberè de facto fiat, satis superque dictum est supra: est enim eadem ratio quo ad hoc, de decreto illo sub statu conditionato, atque de eodem sub statu absoluto, purificata conditione. Ad aliam replicam, quod pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ cognitio effectus conditionati, quia per necessariam illationem deducitur ex decreto, Respondimus latè in præced. tomo. disp. 20. a. 4. circa finem. In summa dicimus, quod ex illo decreto quo Deus prædefinit rem sub conditione futurâ, deducitur necessaria consequentia, distinguo, necessitate supponente, seu consequente ad decretum, concedo; necessitate antecedente decretum, & non fundata in illo, nego. Ergo pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, nego consequentiam ad scientiam enim simplicis intelligentiæ pertinent ea, quæ in necessaria connexione prædicatorum fundantur ante omnem dependentiam à libero decreto. Quæ uero fundantur in libero decreto, & ex suppositione, aut immutabilitate illius, habent consequentiam necessariam cum futuritione rei uolite; licet consequentia sit necessaria necessitate infallibilitatis, & immutabilitatis, quia tamen oritur ex suppositione decreti, non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, sed ad liberam. Et quando instatur, quod est necessaria, non solum ex suppositione, sed absolute, quia prædefinitio est causa antecedens, totum hoc instatur, & soluitur in his quæ pertinent ad uoluntatem absolutam, & ad futura absoluta; prædefinitio enim, seu uoluntas efficax antecedens est causa antecedens modo libero, & causa ipsius modi liberi, qui in nostro actu reperitur. Unde ex tali causa antecedenti non fit consequentia necessaria necessitate antecedenti, sed consequente, quia illa causa antecedens non est necessitans, sed liberatè causans, & idem ex illa deducitur necessaria consequentia quod infallibiliter erit actus liber, non uero quod ille actus erit necessariò. Necessitas autem quod erit actus liber, non est necessitas simpliciter, nec est suppositio antecedens necessitans, sed necessitas ex suppositione causæ liberæ & libertatem ipsam causantis, sicut ex suppositione quod ego operor, necesse est me operari non quomodocumque, sed me operari liberè, atque ad eam necessitatem cum sit ex suppositione ipsius causæ liberæ, non præiudicat eius libertati. Diuina autem uoluntas, eiusque influxus licet antecedens, est tamen eminentiori modo causa ipsius meæ libertatis, & continet totum quod est in actu meo libero, quia totum à se participatur: ergo perinde est ex eius suppositione formare necessariam consequentiam super liberum actum meum, atque ex ipsa suppositione meæ propriæ uoluntatis.

14 Quod si instes; nam si ex ipso decreto uel influxu eius formetur conditionalis, redditur propositio necessaria, u.g. si dederò Iudæ prædeterminationem, uel efficax auxilium antecedens, conuerteretur ista conditionalis est necessaria, quia non stat poni antecedens, quin sequatur consequens, ut etiam nos admittimus præced. tomo. disp.

20. art. 4. ergo similiter si decretum conditionatum fuerit prædefinitiuum, reddetur propositio necessaria, pertinensque ad scientiam simplicis intelligentiæ, siquidem eodem modo inferitur per necessariam consequentiam ex illo decreto prædefinitiuo ille effectus: nec enim stat poni prædefinitio, & non sequi actum prædefinitum, idque postulant ipsa intrinseca & essentialia prædicata prædefinitio, quia est inseparabiliter connexum illud antecedens, id est prædefinitio, cum actu prædefinito.

Resp. sine dubio conditionalem formatam ex decreto prædefinitiuo tanquam ex conditione, & ex ipso effectu securo, ut cum dicitur, si prædetermina uero, consentiet, esse propositionem necessariam, quia tunc conditionalis fertur in ipsu decreto, ut in materiam & rem cognitam, & solum explicat vim eius illatiuam, & illatio illa est formalis & necessaria, ut expendimus præcedent. tomo disp. 20. art. 4. & art. 5. in solutione tertij argumenti. Ceterum, si propositio conditionalis formetur ex aliqua alia conditione non habente illationem necessariam in effectum, assumatur autem pro medio & ratione videndi illam connexionem, & obiectum conditionatum ipsum decretum Dei quo prædefinit, quod si ponatur talis conditio, sequetur talis effectus, tunc conditionalis non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ quia non explicat tantum vim illatiuam ipsius decreti ad effectum: ad hoc enim necesse est quod decretum ponatur ex parte conditionis, seu ex parte antecedentis, & se habeat per modum rei cognitæ, ut inferat illud consequens; sed decretum tunc se habet ut medium manifestandi, & cognoscendi connexionem inter antecedens & consequens, ex quibus componitur illa conditionalis, ut, v.g. in hac conditionalis, Si Petrus uadit ad Ecclesiam, conuerteretur, antecedens, seu conditio non habet neque explicat vim illatiuam necessariam cum illo effectu conuersionis. Unde ut uideatur infallibiliter hoc sequi ex illo, seu componi illum effectum cum illa conditione, uirtus tanquam medio ipsa prædefinitio sua, & decreto quo statuit, quod si hæc conditio ponatur, ille effectus consequetur.

15 Et cum instatur, quod hoc præuidetur in vi connexionis quam habet prædefinitio illa cum effectu prædefinito, hæc autem connexio est necessaria: ergo pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ: cur enim per modum conditionis positum decretum facit necessariam scientiam, & per modum illationis liberam.

Resp. præuideri quidem in vi connexionis quam habet prædefinitio illa cum re faciendâ, sicut etiam in futuris absolutis uidentur futura in vi connexionis, & consequentiæ, quam habent cum decreto; hoc tamen non pertinet ad cognitionem simplicem, quia fundatur super actu ipso, seu decreto libero, non explicando eius naturam, aut connexionem, sed utendo eius exercitio, ut immutabiliter, & infallibiliter ducente ad effectum, seu obiectum suum. Itaque ipsum decretum ut manifestans effectum infallibiliter, facit quidem cognitionem certam, & euidenter, sed quia est fundata in ipso decreto, ut libero, non pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quæ antecedit omne decretum & exercitium eius. Si autem ipsa natura decreti, & prædicata eius intrinseca considerentur, aut sola vis illationis, & connexionis eius cum effectu, seu obiecto consideretur, sic pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia licet

licet consideretur decretum, consideratur tamen sub ratione quiditatis, & connexionis secundum se, & ut abstrahit ab exercitio, & existentia eius. Cum ergo ponitur in propositione conditionali ipsum decretum per modum conditionis, solum attenditur ad vim illationis, & connexionis secundum se, & hoc abstrahit ab existentia, & exercitio decreti, ideoque pertinet ad simplicem intelligentiam. Cum vero non ponitur ex parte conditionis, sed assumitur ut medium ipsum decretum, ut habitum, & existens in Deo, fundatur vis consequentia in ipso exercitio libero, & existentia obiecti, quia videtur Deo illo decreto ut determinate de facto, & in exercitio talem, vel tale obiecti dispositionem. Unde licet in fallibilem ordinem dicat ad effectum, & illo supposito fiat inde consequentia necessaria, in vi illationis, & consequentia, non in vi consequentis, tamen quia fundatur in ipso libero decreto, ut liberè exercente, & determinante voluntatem, non est cognitio simplicis intelligentia, sed libera, ut pote fundata in decreto, eiusque exercitio p. out libero.

Denique instabis ex P. Suarez prolegomeno illo 2. cap. 8. num. 22. & 23. quia non inuenitur promissio effectus sub conditione à solo Deo pendente, quæ ob defectum solius conditionis non impletur, quia talis promissio vana esset, & otiosa: pendet enim tota promissio ex arbitrio Dei, & sic si ipse non vult impleere conditionem, perinde est, ac si non fieret: sicut si ego promitterem alicui sic si voluero, dabo tibi centum, vel si venero tali die, dabo mille, cum proposito sine volendi, neque veniendi, sic si Deus promitteret, si te vocarem, prædeterminarem te, cum absoluto proposito non vocandi, esset frustratoria promissio.

Er Conf. quia si ponatur conditio pendens ex solo decreto Dei, non potest veritas conditionata de futuro contingenti fundari super decreto prædeterminante, si tale futurum aliàs non est de facto ponendum. Nam si Deus habuisset tale decretum prædeterminandi voluntatem, si talis conditio ponatur: ergo est paratus ex vi talis decreti ad conferendam illam determinationem, aliàs vanum & inutile esset tale decretum. Deus autem in tali casu non est paratus ad dandam illam prædeterminationem, quia si esset paratus, daret illam, cum non pendeat ab homine illa conditio, sed ab ipso Deo? & alioqui supponitur talis prædeterminatio nunquam futura: ergo Deus non est paratus ad dandum illam. Quod declaratur in illo conditionato futuro dandi pœnitentiam Tyrijs, si apud eos fierent miracula, quia illa conditio faciendi miracula, à solo Deo implenda erat, & aliàs erat decretum non faciendi illa de facto: ergo Deus non habuit decretum determinandi ad pœnitentiam Tyrios sub conditione, quia si conditio erat à solo Deo pendens, & ipse aliàs decernebat absolute non ponere talem conditionem, inane, & otiosum erat decretum dandi illis determinationem ad pœnitentiam, quia per hoc nihil conferebat illis hominibus. Non ergo in his conditionis Deus habet decretum prædefinitivum sub conditione, quia omnino frustraneum est, multo minus illud habet quando conditio non est dependens à solo Deo, sed ab homine, quia tunc est suspensum decretum & expectans conditionem ab alio ponendam, non autem prædefiniens ex se.

Resp. quod quando conditio futuri ponendi, à solo Deo dependet, etiam si decretum de ponendo effectu sub illa conditione non implenda videatur otiosum, quo ad ipsam impletionem pro-

missionis, vel quoad positionem effectus in re, non tamen est otiosum ad alios fines, quos etiam Deus providere debet, nempe ad ostendendam ordinationem & inclinationem causarum, & dispositionem quam habent secundum se, & in ordine causarum inferiorum, vel secundum alios respectus, v. g. in illo conditionato conuertendi Tyrios, si apud eos fierent miracula, licet videatur otiosum in ordine ad ipsam conuersionem de facto ponendam & implendam, promittere illam sub conditione, si fiant miracula, & ex alia parte decernere quod non fiant, tamen quoad finem ostendendi dispositionem voluntatum Tyriorum præ obduratione Iudæorum, non erat otiosum, sed valde conducens illud conditionatum decretum. Iam autem sæpe monimus Deum, qui est vniuersalissimus prouisor, gerere vicem pro diuersis ordinibus rerum, & de vnoquoque disponere; & ita cum non possint omnes ordines rerum simul poni, quia alij alijs contrariantur, oportet quod aliqui solum remaneant sub conditione, & ita non est otiosa voluntas ad quam pertinet de omnibus ordinibus rerum prouidere, quod velit aliquid sub conditione fieri, & de facto nolit illud fieri, sed aliud. Si enim apud oppositos Authores omnes ordines rerum determinatam veritatem habent, ex ipsa propria ratione causarum inferiorum, & voluntatum creaturarum, & ideo sic præficiuntur sub conditione, sed non decernuntur à Deo, quid repugnantia habet quod voluntas diuina, quæ super omnes illos ordines est, & omnes ab illa deriuantur, decernat & determinet sine aliquo scrupulo otiositatis quid vnaquæque voluntas in aliquo ordine factura sit sub conditione, licet de facto decernat ut ille rerum ordo non fiat?

Ad Conf. negatur antecedit. Ad prob. dicitur, quod Deus ex vi illius decreti prædeterminantis est paratus dare illum concursum, non absolute, sed in tali statu, & sub tali conditione. Unde non sequitur quod si est paratus, daret illum, nisi illa conditio ponatur sine qua non decreuit dare. Nec obstat quod conditio à solo Deo dependeat, quia bene stat quod conditio à Deo dependeat, & quod nolit illam de facto ponere; & nihilominus paratus sit, non absolute, sed pro illo statu rerum, si illa conditio poneretur, dare talem concursum; si enim esset simpliciter paratus dare, absque vlla conditione vel statu rerum, sine dubio poneret, & daret concursum, sed esse paratum dare pro aliquo statu rerum tantum, & non absolute, non infert quod debeat illum dare, aut obligetur illum statum & conditionem ponere. Er ad id quod urgetur in exemplo pœnitentia Tyriorum iam responsum est quod non est inane illud decretum conditionatum, quia etsi non sit ponenda in re illa pœnitentia, erat tamen ponenda in re inclinatio illarum voluntatum, & ostendenda minor earum obdurgatio ad pœnitentiam, quam Iudæorum, & propter alios fines, iudicandum erat decretum illud non otiosum. Nec erat necessarium conferre illis aliquid de facto, sed sufficit Deum velle id ostendere, aut ad alios fines dirigere. Quando autem conditio non est ponenda à solo Deo, sed etiam ab homine, etiam non est frustraneum decretum prædefinitivum sub conditione, quia etsi suspendit executionem, sed non determinationem illius veritatis conditionata, nec inclinationem causarum inferiorum ad effectum, licet de facto non sit faciendus.

ARTI

ARTICVLVS VIII.

Quid sit voluntas Dei antecedens, quid consequens, beneplaciti, & signi?

Difficultates, quæ circa explicationem harum voluntatum versantur, ad eò sunt connexæ, vt vix diuidi possint, sed vnà cum alijs explicari debet. Et primò, supponendi sunt ipsi termini, qui apud Scholasticos Doctores & Patres sunt vniuersissimi de voluntate antecedente, & consequente agit S. Damascenus lib. 1. fidei c. 19. explicans illud Pauli. Qui vult omnes homines saluos fieri. Et ante ipù, Chrylost. hom. 1. in epist. ad Eph. meminit eiusdem diuisionis, licet non sub nomine antecedentis & consequentis, sicut Damascen. sed nomine primaria, & secundaria. De voluntate autem beneplaciti, & signi agit Magister sententiarum in 1. dist. 45. & ibi communiter omnes DD. & D. Th. tum ibi q. 1. a. 4. tum hic q. 19. a. 1. 1. & q. 23. de ver. art. 3. Habetque fundamentum in Scriptura: voluntas quidem beneplaciti, vt cum dicitur Roman. 12. N. probetis quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens, & perfecta: Et Psalm. 105. Memento nostri Domine in beneplacito populi tui. Voluntas autem signi, vt cum ipsi effectus ad extra, quibus Deus manifestat voluntatem suam, vocantur voluntates Dei; nec enim in Deo multiplicatur voluntas, sed in effectibus, & sic dicitur Psalm. 15. Misericordiam omnes voluntates meas in eis, & Psalm. 110. Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius. Et similiter dicitur facere voluntatem Dei, vt Matth. 12. Qui fecerit voluntatem Patris mei, hic meus frater, & mater est. Non sit autem voluntas, prout est in Deo, sed id quod voluntate Dei præceptum aut ordinatum est. Id ergo in quo voluntas Dei manifestatur, vt præceptum, consilium, &c. rectè vocatur voluntas signi, id est, signum voluntatis, quæ in Deo est, & quæ per aliquid externum manifestatur.

Hoc supposito aliqua sunt certa in his voluntatibus explicandis, & aliqua dubia.

1 Certum est primò, voluntatem signi non esse formaliter in Deo, sed metaphoricè nominari voluntatè, vt docet S. Thom. hic art. 1. Ratio verò est, quia voluntas signi non dicit actum voluntatis, sed effectum, quo manifestatur, seu manifestari solet apud homines alicuius voluntas. Effectus autem externi non sunt intra Deum, atque adeò non sunt formaliter & propriè ipsa voluntas, vel actus voluntatis, sed analogicè & metaphoricè dicuntur voluntates, quia voluntatem significant, aut ab ea procedunt, sicut vina dicitur sana, quia significat sanitatem.

2 Certum est secundò, hanc voluntatem signi rectè diuidi per quinque signa, vt optimè explicat D. Th. in hac q. 19. a. 12. Sunt autem prohibitio, præceptum, consilium, operatio & permissio, quæ distinguuntur ex diuerso modo declarandi voluntatem: nã aliquando declaramus illam per nos, aliquando per alium. Per nos vel aliquid faciendo, & sic operatio externa est signum voluntatis internæ, vel aliquid permittendo & sinendo fieri, & sic est permissio. Per aliud declaramus voluntatem nostram, quando ordinamus alium ad aliquid faciendū, ordinamus autè de alio vel per imperium obligando, vel per consilium suadendo. Per imperiū obligando vel præcipiendo vt fiat, vel prohibendo ne fiat, & sic sunt quinque signa manifestandi voluntatem, sc. operatio, & permissio, præceptum, prohibitio, & consilium. Et quædam versantur circa mala vt prohibitio & permissio, quædam circa bona, vt operatio, & præceptum, quædam perfecta, seu optima, vt consilium & quædam referuntur ad præsens, vt operatio, & permissio, quædam

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

verò etiam ad futura, vt præceptum, prohibitio, & consilium.

Dubitant verò aliqui quomodo operatio dicatur voluntas signi, cum operatio Dei procedat à voluntate beneplaciti, quia nihil Deus operatur nisi volendo, & cõplacendo. Et existimant tunc solum operationem dici voluntatem signi, cum designat voluntatem, quæ verè in Deo non est, non autem cum demonstrat voluntatem beneplaciti, quæ in Deo verè est, vt si Deus iustificat paruulum, & ille postea peccat, & datur illa iustificatio paruuli fuit operatio significans voluntatè saluandi, quæ verè in Deo non fuit. Sed hoc est supponere quod voluntas inefficax & antecedens in Deo non verè sit, contra quod dicitur postea, & ita operatio significatiua voluntatis inefficacis etiam significat voluntatem aliquam beneplaciti in Deo, licet non efficacem. Quare melius dicendum est cum D. Th. in hac q. a. 12. ad 2. quod nihil prohibet de eodem obiecto esse voluntatem beneplaciti & voluntatem signi, sed sub diuersis rationibus: Nã operatio quæ dicitur voluntas signi, & voluntas beneplaciti, quam demonstrat vel signat illa operatio, non distinguuntur, nisi sicut actus internus, qui est propriè & formaliter voluntas, seu actus voluntatis, & effectus externus, qui nõ est voluntas, sed à voluntate procedens, & ideo metaphoricè dicitur voluntas, tanquã effectus eius.

Certum est terçò, voluntatè cõsequenter circa ea quæ bona sunt semper esse voluntatem beneplaciti, quia voluntas consequens si versatur circa bona etiã à nobis proueniant, est in Deo efficax voluntas habens effectum circa bona: ergo versatur circa aliqua quæ placent Deo, & ab eo emanant, cum efficaciter fiant, & absolute: est ergo etiam voluntas beneplaciti. Dubium autem est circa voluntatem antecedentem in tribus.

Primum, an ista voluntas antecedens sit solum inefficax & conditionata, an etiam aliqua voluntas antecedens sit absoluta, & efficax.

Secundum, an voluntas antecedens sit formaliter, & propriè in Deo, an sicut voluntas signi solum improprie.

Tertium, circa quæ versetur ista voluntas in quantum antecedens, & an semper habeat coniunctum aliquod efficacitæ. Er ex his eliciemus quomodo sit explicandum illud Apostoli, Quod Deus vult omnes homines saluos fieri. Circa voluntatem etiam beneplaciti est dubium, an solum sit efficax voluntas, an etiam aliqua inefficax dicatur voluntas beneplaciti & ita non omnis voluntas beneplaciti impletur.

Circa primū aliqui existimant non omnè voluntatem Dei antecedentem esse inefficacem & conditionatam, sed aliquam esse efficacem & absolutam, vt P. Valquez hic dist. 83. c. 3. sicut est gratia vocationis, quam Deus de facto aliquibus dat; hanc enim esse antecedentè ipse existimat, quia eam dicit esse antecedentem voluntatem, quæ ex solo Deo emanat; consequens autem, quæ ex suppositione alicuius actus nostri datur in Deo, vt punitio, quæ supponit culpã, & præmiatio, quæ supponit merita. A fortiori verò existimat Valq. voluntatem antecedentè inueniri formaliter in Deo, & esse voluntatè beneplaciti, seu vnum ex membris eius. At verò Molina hic super a. 6. dist. 1. §. Patet secundò, existimat non omnem voluntatè absolutam & efficacem esse cõsequenter in Deo, sed illam tantum, quæ ira absoluta est quod de eius contrario non est in Deo velle itas, seu conditionata voluntas. Denique alij existimant non rectè explicare D. Th. in hac q. a. 6. sensum Damasceni, quod voluntas antecedens sit illa, quæ est de re aliqua secundum se, & quasi in cõmuni; voluntas autè cõsequens sit de re, attentis omnibus circumstantiis

V

tiii

tiis hic, & nunc, sed existimant etiam ad voluntatem Dei antecedentem pertinere quod respiciat rem, etiam in particulari, & ut facienda est à nostro libero arbitrio quoad executionem & hic & nunc, dummodo non sit in nobis sufficiens causa illam faciendi, sed ex Dei liberalitate dependeat.

7 Nihilominus, dicendum est quod omnis voluntas antecedens Dei est idem quod voluntas inefficax & conditionata, contra Vasq. & quod omnis voluntas consequens est absoluta, & efficax, contra Molinam. Ex quo consequitur non pertinere ad voluntatem antecedentem ea quæ in executione, & de facto fiunt secundum quod considerantur in sua existentia, & ut facienda, siue mediante nostro libero arbitrio fiant, siue non; sed à solo Deo. Conclusio hæc est expressa S. Thom. hic a. 6. ad 1. ubi inquit: *Distinctio voluntatis antecedentis & consequentis non accipitur ex parte ipsius voluntatis diuina; in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte voluntatum.* Ad cuius intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo: aliquid autem potest esse in prima sui consideratione secundum quod absolute consideratur bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, è contrario se habet, sicut hominem viuere est bonum, & hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida vel viuens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi & malum est eum viuere. Vnde potest dici quod iustus iudex antecederet vult omnem hominem viuere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem saluari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ iustitiæ. Constat autem quod iudex solum inefficaci voluntate vult aliquem viuere in quantum hominem, qui tamen efficaciter, & de facto vult eum mori, ut homicidam, & Deus vult de facto multos damnari ut peccatores, quos tamen sub præcisa consideratione hominis vellet saluari. Vnde subdit D. Th. ad magis explicandum quomodo illa voluntas antecedens sit inefficax, & illa consequens, efficax, quod, *Id quod antecederet volumus, non simpliciter volumus, sed secundum quid, quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari.* Vnde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Vnde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum viuere, scilicet in quantum homo. Vnde magis potest dici velle iustitiam, quam absolutam voluntatem. Et sic patet quod quidquid Deus vult simpliciter, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat.

8 Si hæc explicatio D. Thom. pro mente Damasceni vera est, ut ipse Vasq. fatetur, qui supra dicta disp. 83. cap. 3. dicit. S. Thomam in hoc articulo apprimè intellexisse mentem Damasceni, nescio quo pacto potest negari, quod iuxta sensum verum Damasceni, & D. Thom. voluntas antecedens efficax, & absoluta non sit, sed solum velleitas, seu conditionata voluntas, cum id tam aperte dicat D. Thom. & quod voluntas consequens sit voluntas efficax, idque discursus ipse conuincit, quia efficax voluntas est, quæ respicit rem ut faciendam, inefficax verò non, sed solum bonitatem rei secundum se attingit, nihil verò tractat de consecutione, seu positione rei de facto. Ergo si voluntas antecedens respicit rem secundum se præcisè, & non ut faciendam, consequens verò respicit sub illo statu & modo quo facienda, est vtiq; talis voluntas

antecedens erit inefficax, & consequens erit efficax. Vnde ut admittatur sententia Vasquez quod detur aliqua voluntas antecedens efficax, & absoluta, vel consequens, quæ non sit efficax, neganda est sententia D. Thom.

Solum ergo restat videre an sit legitimus sensus & explicatio ista quam D. Thom. ponit circa sententiam Damasceni: hoc enim aliqui negant, sed immerito, quia D. Th. perpetuò tradit istam doctrinam de antecedente, & consequente voluntate, iuxta mentem Damasceni, ut locis supra citatis videre est, & expressè affirmat in hoc art. 6. ad 1. Quis autem dicat D. Thomam toties verasse locum Damasceni, & ab eius mente excidisse, nec eam fuisse affectum? Cæterum, abundantius id constabit verba Damasceni ponderantis, quæ sic habent illo 2. libro fidei cap. 19. *Illud quoque nos ne fugiat, Deum quidem ut bonitate præstantem, primariè quidem omnes homines seruari ac regni sui consors esse velle (neque enim supplicij, ac cruciatibus causa, verum ad hoc ut bonitatis ipsius participes simus, nos effinxit): ut iustum autem, is quoque qui peccata panam inferri nihilominus velle: Ac prius illud, antecedens voluntas seu beneplacitum dicitur ex ipso manans: secundum autem, insequens voluntas ac permissio a nostro vortio ortum ducens.* Et subdit. *Atque hæc de is rebus que in nostra potestate minime sita sunt statuere debemus: ac verò ex is que in nostro arbitrio consistunt, ea quidem que bona sunt primariè vult, gratæque habet Deus.* Vbi Damascenus sine dubio loquitur de ista duplici voluntate Dei sub formalitate & præcissione: hoc enim manifestè indicant illæ particule *Vt*, quibus vtitur, *Deum ut bonitate præstantem, &c. ut iustum autem.* &c. id est, sub formalitate, & præcissione bonitatis suæ, & quatenus homo à se emanat, sic non vult perire quenquam, quia ex sua bonitate non formauit aliquem ut perderet, sed ut suæ bonitatis faceret participem. Et hæc vocatur primaria voluntas, quæ pertinet ad primum finem ipsius creationis, & formationis hominis, ut constat ex subiuncta probatione Damasc. *neque supplicij & cruciatibus causa nos effinxit, &c.* Loquitur ergo de fine propter quem nos creauit, qui est primariè volitus. Si ergo loquitur Damasc. cum præcissione, & sub formalitate illa, quatenus Deus bonitatis suæ nos vult esse capaces, & participes: ergo apud Damasc. voluntas antecedens est voluntas respiciens obiectum sub aliqua præcissione, & primariè aliquo fine; non dum verò attendens ad alias circumstantias, quæ tali rei conuenire possunt, vtramque enim coniungit Damascenus in voluntate antecedente, scilicet ut in ea procedat Deus sub tali formalitate, sed est, ut bonus, & primariè, id est, quantum ad id quod primò intendit, & respicit in aliqua re; ergo illa voluntas, ut sit antecedens, debet esse præcisa, & sub aliqua præcissione respiciens & procedens, & sic non est voluntas exsequens, & ponens rem de facto, quia res ut de facto ponitur, non sub præcissione ponitur, sed cum suis circumstantiis simpliciter requisitis, ut in re sit. Quod autem Deus facit non solum attendens ad illam primariam intentionem, ut præcisè bonitatem suam respiciens, sed etiam secundum alias circumstantias, quæ post sequuntur, sicut sunt illæ, quas attendit; in quantum iustus, & non ut præcisè bonus, hoc iam pertinet ad insequentem voluntatem, quæ non sistit in illo fine primariè, nec in illa præcissione.

Hæc cum manifesta sint in Damasceno, D. Th. attendens interiori rationem mentis ipsius, id quod dixit Damascenus circa illam peculiarem materiam de hominibus saluandis, vel non saluandis

dis, vniuersalem fecit pro omnibus decretis, diuinis, seu pro omni voluntate diuina. Vnde in prædicta autoritate Damasceni, aliud est id quod dicitur circa illam particularem materiam, circa quam ibi loquebatur, distinguendo voluntatem Dei antecedentem, & consequentem; aliud est ratio & fundamentum talis distinctionis simpliciter, & absolute. Ratio huius distinctionis sumitur ex parte ipsius voliti, quatenus intelligitur aliquid volitum sub aliqua præcissione, vel sine illa, sed attentis omnibus circumstantiis. Et ad hanc attendit D. Thom. Et idem vniuersalizauit propositionem Damasceni, ut generaliter dicatur illa voluntas antecedens, quæ Deus vult obiectum aliquod secundum se, & sub ea præcissione, quæ participat bonitatem Dei, nullis aliis circumstantiis in particulari attentis. Illa autem dicatur voluntas consequens quæ attentis omnibus circumstantiis in particulari operatur, & sic efficax est, & aliquando attenduntur circumstantiæ quæ supponunt aliquod ortum ex nostro vitio, aliquando non, sed omnia sunt ex ipso Deo, & tunc primariè vult illa omnia; sed non sola voluntate antecedenti, id est, cum præcissione, sed attentis omnibus in singulari, & de facto. At verò attendendo ad illam particularem materiam de qua ibi agebat Damasc. scilicet de voluntate saluandi omnes homines, aliqua dicit de voluntate consequenti, quæ non pertinet vniuersaliter ad omnem voluntatem consequentem in Deo, sed tantum ad illam, quæ veritatem circa prædictam materiam, quatenus scilicet non omnes saluat, sed aliquos reprobat: hoc enim dicit nasci ex Deo, in quantum iustus, & supponere aliquid ex parte nostri, scilicet vitium; ex quo ortum ducit punitiua voluntas, quæ est ex iustitia Dei. Et voluntes antecedens dicitur esse beneplacitum ex ipso manans, id est, nihil supponens ex parte nostra, quod Deus reprobet, & puniat, sed id quod præcisè emanat à Deo in nobis, quod vtiq; prout sic sumptum non vult Deus punire, & damnare, sed saluare, quia solum punit vitium nostrum, & sic punitiua voluntas respicit aliquid consequens ex nobis, quod tamen non de omni voluntate consequente verificatur, sed de consequente punitiua. Et voluntas antecedens respicit aliquid emanans à Deo, sed sub præcissione, id est, ut stat præcisè sub intentione primaria. Potest tamen aliqua voluntas consequens non punitiua respicere aliquid emanans à Deo, sed non cum præcissione, sed attendendo ad omnes circumstantias prout de facto, sicut illa quæ Deus se solo facit, & ab ipso solo emanat, sicut est glorificatio, creatio, &c. Quæ voluntas cōsequens, & antecedens prout è Damasc. traduntur pro hac materia determinata saluandi omnes, & damnandi aliquos, ita distinguuntur, quod voluntas consequens non sumitur pro omni voluntate consequenti, sed tantum pro punitiua qua aliquos damnat. Voluntas autem antecedens sumitur pro voluntate, cum aliqua præcissione considerata, quatenus attendit solum ad id quod nobis est ex bonitate Dei. Ratio tamen distinguendi has duas voluntates, scilicet quia antecedens, cum aliqua præcissione procedit, consequens sine illa, sed attentis omnibus circumstantiis, est generalis pro omni voluntate Dei, & hæc implicite ibi traditur à Damasc.

11 Vnde constat non posse fieri vim in eo quod dicit Damasc. quod voluntas antecedens est beneplacitum ex ipso emanans, ut ex hoc inferatur aliquam voluntatem Dei antecedentem esse efficacem, & effectum habere, scilicet quia à solo

Joan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

Deo emanat, ut prima vocatio, glorificatio, &c. Hæc enim verba Damasceni referens S. Thom. q. 23. de verit. art. 2. dicit, quod secundum Damasc. voluntas Dei antecedens est acceptio Dei ex ipso existens, sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Quod explicat ibi S. Doctor, quia illud ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo, quasi prima intentione, sine voluntate antecedente: sed quando creatura imeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis, cuius est capax, & hoc est quasi de secunda intentione eius, & dicitur voluntas consequens. Non ergo illud beneplacitum ex ipso emanans debet vniuersaliter intelligi de eo quod sit executiuè à Deo solo; siue nostro libero arbitrio; sed de eo quod est participatio Dei, cum præcissione sumptum scilicet, ut ab ipsius bonitate deriuatum ex priori seu antecedente intentione sub hac præcisè formalitate. Sed tamen quia reuera aliqua sunt quæ à Deo emanant, id est, fiunt de facto in re; atque adeo per voluntatem consequentem, & illa etiam prout sic facta, sunt de primaria intentione Dei, idem dicit Damascenus quod ex his quæ in nostro arbitrio consistant, ea quidem que bona sunt primariè Deus vult. Vbi ly primariè non est idem quod voluntate antecedenti, quæ sub præcissione solum respicit rem, sed primariè est idem, quod ex prima intentione Dei, efficaci tamen, & executiua, non ex secundaria, quæ supponit aliquid ex nobis ortum, v. g. aliquam culpam, ut super illam cadat voluntas, quæ est de secundaria intentione.

Voluntas antecedens, & inefficax est formaliter in Deo, non voluntas signi.

Cum supra ostensum sit voluntatem Dei vel esse voluntatem beneplaciti, vel signi, & quod voluntas signi non est formaliter in Deo, quia non est actus eius, sed effectus, restat quod voluntas in Deo existens, & per modum actus se habens, solum sit beneplaciti, non signi, proinde si inefficax voluntas est voluntas beneplaciti, ita quod sit actus in Deo existens formaliter, sequitur quod non omnis voluntas beneplaciti, seu formaliter in Deo existens impletur, scilicet illa, quæ inefficax est, ac proinde idem est inquirere an voluntas inefficax sit formaliter in Deo, atque inquirere, an omnis voluntas beneplaciti impletur, & sit efficax, an aliqua non impletur.

Aliqui ergo sentiunt voluntatem antecedentem seu inefficacem non esse in Deo formaliter voluntatem beneplaciti, sed solum esse voluntatem signi, ac proinde omnem voluntatem beneplaciti impleri, & efficacem esse: inefficax enim voluntas imperfecta videtur; & sic non potest esse formaliter in Deo, tanquam actus voluntatis eius. Quidquid verò per modum actus ponitur formaliter in Deo, semper impletur, quia hoc ad perfectionem pertinet. Pro hac sententia quod voluntas antecedens & inefficax non est voluntas beneplaciti, sed signi, citari solent Caiet. Zúmel, Bañez, quos adducit M. González his disp. 3. sect. 1. Et quod voluntas Dei beneplaciti semper impletur, & non sit vnquam inefficax, plures alij citantur ab eodem sect. 3. ut Scotus, Alensis, Bonatiens, Maior, Marfilius, & alij. At verò P. Vasq. disp. 83. supra cit. c. 2. simpliciter tenet in Deo dari formaliter voluntatem inefficacem, quæ sit voluntas beneplaciti; & sic non omnis voluntas beneplaciti impletur. Cæterum refugit eod. conditionatam voluntatem, seu velleitatem, quæ sit actu ex parte subiecti, seu voluntatis, & conditionata ex parte ob-

iceti, & hoc non solum in Deo, sed etiam in nobis, ut docet loco dicto cap. 4. admittit tamen posse dari voluntatem inefficacem, quæ virtualiter sit, conditionata, non quia actu feratur in obiectum sub conditione, sed quia talis est voluntas, ut ex illa oriretur alia voluntas de facto, si conditio poneretur, sicut Christo ita placebat non mori, quod si non obstarer necessitas redemptionis, de facto non moreretur.

- 13 Dicendum nihilominus est, voluntatem inefficacem non esse voluntatem signi, quæ solum metaphoricè Deo tribuatur, sed esse voluntatem beneplaciti, quæ formaliter in ipso est, re & que vocari antecedentem, & conditionatam, quia actu datur in voluntate, licet versetur circa obiectum conditionatum. Vtraque pars est D. Thom. *quæst. 23. art. 3.* ubi inquit. *Inuenitur in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra dictum est, & sic voluntas de Deo proprie dicitur, & hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem & consequentem distinguitur, ut dictum est.* Voluntatem autem antecedentem explicauerat in *art. præcedente*, quod est voluntas inefficax, quæ non impletur & idem affirmat in *hac quæst. 19. a. 6. ad 1.* ergo sentit S. Thom. hanc inefficacem & antecedentem voluntatem contineri sub voluntate beneplaciti, & in Deo formaliter, & proprie esse. Rursus quod hæc voluntas antecedens, quæ actu in Deo existit sit voluntas conditionata expressè affirmat in *1. dist. 9. 1. art. 1. ad 2.* ubi inquit, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis diuina, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem. Ergo expressè tenet Vasquez contra D. Thom. negans hanc voluntatem antecedentem esse conditionatam actu ex parte subiecti, cum antecedens voluntas actu in Deo sit. Et eodem modo appellat illam voluntatem velleitatem, quæ vrique est conditionata voluntas, in *hac quæst. 19. art. 6.* ubi inquit, quod *Iudex simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vult eum viuere, scilicet in quantum homo: unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas.* Denique D. Thom. in *art. 12.* numerat omnia signa voluntatis diuinæ, & inter illa non ponit voluntatem antecedentem: ergo illa non est voluntas signi: ergo beneplaciti: ergo est in Deo formaliter.

- 14 Et hinc nascitur manifesta ratio ad probandam primam partem conclusionis, quia voluntas antecedens, seu inefficax non potest esse voluntas signi: ergo debet esse voluntas beneplaciti. Pater consequ. quia voluntas Dei æquatè diuiditur per voluntatem beneplaciti, & signi, quia omnis voluntas aut est actus in Deo existens, aut effectus extra ipsum manens, cuiusque voluntatem indicans, quæ sunt membra inter se immediate opposita. Antecedens prob. quia voluntas signi dicitur voluntas ut effectus voluntatis, non ut actus, ut supra ostendimus, sed voluntas inefficax non habet effectum, quia inefficax est: ergo non potest pertinere ad voluntatem signi, quæ consistit in aliquo effectu indicante voluntatem Dei. Et à priori sumitur ratio huius, quia obiectum voluntatis inefficax est aliquod bonum quod secundum se est bonum & obiectum consonum volitati, & quod de se ponendum erat in re, si aliquid non obstarer: ergo datur in Deo voluntas respiciens actuale obiectum. Anteced. pater in illo obiecto volendi saluationem, & conuersionem peccatorum, qui de facto non saluabuntur, nec conuertentur: hoc enim bonum est de se. Consequ. prob. quia ex parte obiecti datur quidquid sufficit, & requiritur

ut terminer actum diuinæ voluntatis, imò & nostræ, quia circa tale obiectum voluntatem habere possumus, & de facto habemus plures volitiones inefficaces, quia ad eas sufficit bonitas obiecti secundum se, quæ hoc ipso quod bonitas est, amabilis est, licet non ametur cum ordine ad media, ut assequatur. Multò autem magis est amabilis in ordine ad Deum, quia bonitas illa, quæ competit rei secundum se, etiam si de facto non existat, nec existitura decernatur, conuenit tamen illi rei, ex participatione diuina: ergo ex voluntate diuina qua placet illi, ut talis res habeat talem bonitatem secundum se: nec enim participatio bonitatis creatæ oriri potest, nisi ex participatione bonitatis diuinæ, & talis participatio placet Deo, quia bona est, & bonum quod est ex Deo, placet Deo. Et rursus non est in statu puræ possibilitatis, in qua res actu non sunt bonæ, & sic neque actu amantur, sed res illa considerari potest ut ordinata in suis causis, & quantum est de se ad effectum, licet euentus ipse non sequatur: ergo est in statu, & habet conditiones requisitas ut ametur à Deo, licet de facto non sit futurum, & sic inefficaci voluntate attingitur.

Et conf. quia stat bene quod res alia de facto, & in re non futura, ordinatur tamen à Deo, quantum est de se, & per causas inferiores, ad hoc ut sit: sed non potest ordinari nisi per voluntatem Dei: ergo datur voluntas Dei circa talem ordinationem, & non inefficax, quia de facto non habet effectum: ergo inefficax, quæ tamen formaliter est in Deo, quia illa ordinario formaliter in Deo est, nec Deus ordinat aliquid de creatura, nisi volens, non inuitus, aut nolens: ordinario enim decretum est. Maior est certa, quia Deus vult multos peccatores conuerti, & de se ponit media ad id sufficientia, per prædicationem, per exempla, per miracula, quæ omnia ordinantur ad conuersionem peccatoris, quæ tamen non est futura, & sic neque efficaciter volita, sicut prædicauit, & fecit miracula apud Iudæos multos, qui non sunt conuersi ut conqueritur, *Marth. 11.* Et iterum *Marth. 23.* *Quoties volui congregare filios tuos sub alas, & non lusi.* Et *Ezechielis 18.* *Nolo mortem peccatoris, sed ut conuertatur, & viuat.* *Itai 5.* *Quid vltra debui facere vineæ meæ, & non feci ei?* Ergo ordinat, & vult Deus conuersionem peccatorum, etiam qui conuertendi non sunt. Et pater, quia ponit eis præceptum conuertendi, monet illos, instigat alios ut moneant, ut prædicent, & virgent ipsos. Hæc autè ordinatio, & præceptum, & admonitio, & voluntas in Deo formaliter est in ordine ad conuersionem: ideo enim inspirat, & monet, quia illa conuersio placet illi: ergo placet aliquid Deo de facto, nec placet sola possibilitas, quia complacètia huius si datur in Deo, est communis omnibus possibilibus, hæc autè conuersio placet Deo, ut fiat, & ad id causas ordinat, quæ ad possibilitatem solum non ordinantur: & tamen est inefficax voluntas, respectu principalis intenti, sc. conuersionis, licet habeat adiunctam aliquam voluntatem efficacem circa ordinationem causarum, quia de facto ponit inspirationem, & admonitionem, & de facto dat sufficientia auxilia, sed hoc est habere voluntatem efficacem quoad aliquid adiunctum, inefficacem verò quoad principale intentum.

Quod verò secunda pars conclusionis vera sit, prob. ex opposito fundamento Vasquez, quia obiectum conditionatum, licet sub conditione habeat existentiam, seu futuritatem, non tamen sub conditione habet bonitatem & appetibilitatem, sed absolute ergo est appetibile de facto. Pater consequ. Nam ut aliquid appetatur de facto, non requiritur ut habeat

habeat bonitatem de facto, & in re existentem, sed sufficit quod in apprehensione: multa autem obiecta conditionata sunt, quæ apprehenduntur ut bona absolute, licet de facto non existant, nec existitura sint, sed sub conditione, sicut representatur mihi bonum dare vitam pro Christo, si à Tyranno capiar, & non consentire malo, etiam si in tali vel tali occasione inueniar, & circa hæc conditionata potest aliquis firmare animum suum, & de facto sic velle, licet obiecta illa non sint futura. Antec. autem certum est, nam non solum obiecta sub conditione, sed etiam iam transacta, & non amplius possibiliter representari possunt, ut bona, & delectabilia, sicut patet, vel amicum defunctum desidero, & amo quod vixerem, de delectatione præterita, vel sub conditione nuptiarum, potest quis delectari de facto: ergo & velle actu, licet obiectum sit conditionatum, potest quis de facto promittere, aut proponere quod aliquid faciet, si talis conditio ponatur, & sub conditione ex nunc contrahere. Quantum vexant tentationes rerum sub conditione, ut si esses Rex, si diues, si coniugatus, si inimicum caperes, & similia, quæ si de facto consentium non elicerent, nec actum haberent, à quantis malis liberaremur! Certè admittit V. Deum habere simplicem complacèntiam circa possibiliter, quæ tamen non habent bonitatem de facto, sed possibilem, & minùs actualem quam conditionatam. Eat ergo nunc, & formet argumentum suum contra illa. Non potest potètia ferri in obiectum quod actu non est obiectum, sicut visus non potest ferri in coloratum sub conditione: Adde ego, quod non potest ferri in coloratum possibile, & non actu coloratum, ergo neque voluntas in bonum possibile, & non actu bonum. Ergo si hæc consequentia apud Vasq. non valet, cur valebit illa de bonitate conditionata, quod non potest ferri in bonum quod conditionatè est bonum? Respondemus, quod illud non est conditionatè bonum, sed conditionatè futurum, & hoc potest determinatè esse bonum, & de facto sic representari intellectui, licet non sit existens in re, & consequenter de facto appeti, quia appetitus actualis, & de facto non regulatur, per existentiam obiecti in re, sed in apprehensione. Potest autem apprehendi ut bonum absolute, & ut appetibile id quod non est de facto, sed sub conditione est futurum, ut in prædictis exemplis patet: multa enim sub conditione existentia desideramus de facto aut promittimus, aut proponimus, quæ secundum se placent, licet de facto non sint futura.

- 17 Fateor quidem, actus istos, licet explicentur per velleitatem, & per verbum *vellam*, quod indicat actum non existentem de facto, nec voluntatem de facto volentem, sed quæ in tali occasione vellent, tamen non semper ista velleitas est sine actu formali, & de facto habito, quia plerumque habemus formale desiderium, & complacèntiam de eo quod non nisi sub conditione futurum est, & tunc actus ex parte nostra, & ex parte subiecti est de facto in nobis: obiectum autem est conditionatum, ut cum dico, volo ex nunc pro tunc dare tibi centum, si Rex concesserit tale officium, vobis, & promitto ex nunc offerre lampadem tali Ecclesiæ, si conualuerit de infirmitate.

- 18 Sed obieciis imprimis. Nam hæc voluntas inefficax est imperfecta: ergo non potest poni formaliter in Deo. Anteced. probat. quia caret effectu, cum sit in manu Dei habere illum, omnis autem voluntas inefficax, aut caret effectu, quia impeditur, si est voluntas impedibilis, aut quia retrocedit, & verè non vult, si impedibilis non est, quia si in manu eius est facere, & non vult, otiosè, & superflue vult inefficaci voluntate. Voluntas autem Dei

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

non est impedibilis: ergo si non vult facere, est quia retrocedit, & sic non vult, aut otiosè habet illum actum, ad quid enim seruit ille actus volendi, si ipse de facto non vult rem illam fieri?

Et conf. quia si Deus vult omnes homines saluos fieri, non potest velle ut salui fiant à seipsis, quia hoc est impossibile omnino: ergo vult ut salui fiant ab ipso Deo: ergo vult illos saluos facere, quia fieri, & facere sunt correlatiua: ergo non solum fertur ista voluntas circa bonitatem rei secundum se, & obiectiuè sumptam, sed circa fieri, & facere ipsius rei, atque adeo efficax est.

Et conf. secundo, quia volens proicere merces in mare cum voluntate antecedenti conseruandi ipsas, si esset in manu eius euitare tempèstatem, voluntas illa antecedens seruandi merces, vinceret, & esset efficax, quia est voluntas de re sibi placente: ergo si Deus vult antecedenti voluntate saluare omnes, & in manu eius est ut saluentur, illa voluntas antecedens redderetur efficax & vinceret: ergo si non vincit, signum est quod non datur.

Resp. negando antec. Ad probationem dicitur, 19 quod voluntas inefficax, licet careat effectu ut posito ad extra, non tamen caret ordine ad illum quantum est ex parte causarum, vel alicuius causæ, neque caret bonitate sufficiente ut appetatur & placeat. Vnde licet in genere causæ actiue & efficien-tis, videatur minùs perfecta voluntas inefficax, quàm efficax, si voluntas sit inefficax ex aliquo impediendo extrinseco, tamen si ex propria ordinatione, & prouidentia sua vult Deus quod careat effectu & sit inefficax, non est imperfecta, quia potius in genere respiciendi finem, & ordinandi ad illum, non est aliquando minùs requisita illa inefficax, & conditionata voluntas, quia sepiùs expedit aliqua ordinare in aliquem finem, & frustrare illa effectu suo, quia, nisi frustrarentur, sequerentur maiora inconuenientia, sicut sunt multæ causæ contrariæ inter se, quantum qualibet ordinari debet in suum effectum, alioquin contrarietate non exercerent, & tamen non potest vtraque habere effectum suum efficaciter, alias non vinceret vna aliam. Et Deus qui est vniuersalis prouisor omnium entium, etiam si inter se contrarietentur, debet voluntatem habere, & prouidentiam circa omnes; nec tamen omnibus efficaciam debet dare, aliàs finis suæ gubernationis non saluaretur. Sicut prouidet quod omnes homines sint capaces beatitudinis, & quod tendat quantum est de se ad illam, sed tamen si omnes efficaciter saluarentur, non daretur locus mutabilitati, contingentia, & infirmitati liberi arbitrii, imò & humilitioni & patientia, & aliis multis virtutibus quæ occasione defectuum, & peccatorum nascuntur. Quare propter suam vniuersalissimam prouidentiam debet Deus non solum prouidere causis inferioribus habentibus effectum sed etiam non habentibus, & tamen illas quæ effectum non habent ordinare debet ad effectus, & consequenter habere voluntatem, ut illi effectus fiant, quantum est ex vi, & ordinatione causarum, licet non quod fiant absolute. Et sic non est otiosum hæc decreta habere conditionata, & voluntatem antecedentem, cum ita necessaria sint ad prouidentiam vniuersalem, ut vidimus *art. præced.* præsertim cum nulla sit voluntas ita purè inefficax, quod non aliquid efficacæ, seu effectus habeat, saltem ordinando sic causas ad effectus non futuros in re. Vnde non est imperfecta voluntas inefficax in Deo, quia non est inefficax ex aliquo impediendo, nec retrocedit in volendo, quia ex propria sua ordinatione est quod illi effectus frustrentur propter maius bonum.

20 Ad primam Conf. Resp. quod sicut Deus vult omnes homines saluos fieri, ita vult omnes saluos facere, non à seipsis, sed à seipso: sed sicut non vult eos saluos fieri absolute, & adaequate, & in re, ita nec vult illos saluos facere absolute, & simpliciter in re, sed inadaequate, & secundum quid, videlicet quantum est ex parte sua, secundum primariam intentionem, prout scilicet facit illos capaces beatitudinis, & ordinatos ad illam, sub hac praecisione vult illos saluos facere, id est, pro hac parte, & quantum est ex istis meritis non vult illos perdere, sicut dum Deus dat gratiam reprobis, dat illi ius ad gloriam, & vult illi gloriam ut contentam in gratia, non ut in re habendam. Verum quidem est quod voluntas diuina sic respiciens obiectum, non sinit in illa praecisione, sed ulterius transit ad decernendum quod de facto ita sit, vel non sit; si enim quo ad hoc suspensa maneret, esset imperfecta, & multo magis si esset inefficax illa voluntas ratione frustrationis ab extrinseco impediens: sed si voluntas non manet suspensa, sed transit ulterius ad decernendum quod fiat, vel non fiat, & id quod conditionate vult, ordinando quod non fiat, ex se vult, & non ob aliquod impedimentum extrinsecum, talis respectus ad rem sub statu conditionato nullam imperfectionem dicit, & verè in voluntate Dei reperitur.

21 Ad secundam Conf. Resp. quod, est magna differentia inter voluntatem antecedentem hominis proiciens merces, & Dei volentis saluare omnes, quod voluntas hominis est inefficax propter impedimentum extrinsecum: nam de se potius vellet ille conseruare merces, quia impeditur timore periculi vitae, retrocedit in illa voluntate, & non vult conseruare merces, redditurque inefficax voluntas, quae tamen, si tolleretur impedimentum, iterum procederet ad efficaciam suam. At verò voluntas Dei inefficax non habet inefficaciam ratione alicuius impediens extrinseci frustrantis illam, quia Dei voluntas à nullo est frustrabilis, sed est inefficax ex propria sua prouidentia, & dispositione, quia sic conuenit fini gubernationis suae, ut quaedam causae ordinentur ad effectus, & tamen non fortiantur illos. Vnde talis inefficax voluntas inefficacitate volita & praeventa, non verò impedita, non retrocederet, & fieret efficacax, etiam si in manu Dei sit illam efficaciam reddere, quia potius manus Dei detinet illam, & inefficaciam facit, propter conuenientiam suae prouidentiae.

22 Secundo obicitur, id quod communiter obicitur solentij, qui liberum Dei actum in connotatione obiecti ad extra constituunt, quia non potest dari libera voluntas Dei, cui non correspondeat aliquis effectus ad extra: per ordinem enim ad intra actus necessarius & liber idem sunt, distinguitur autem liber per connotationem obiecti ad extra, qui est effectus eius; inefficax autem voluntas, in quantum talis, effectum non habet, quia in hoc consistit eius inefficacia: ergo non datur in Deo actus liber & inefficax.

Conf. quia Deus habet reprobationem negatiuam circa aliquos, quia ante praecisionem operum odio habuit E. S. A. quod utique non saluatur in positua reprobatione, quae est voluntas puniendi: haec enim necessario supponit demerita: ergo in negatiua non eligendi ad regnum: cum hac autem non comparatur voluntas saluandi illum, etiam inefficax, & antecedens, quia si Deus habet reprobationem negatiuam ante praecisionem operum, illam habet ex se, & ut voluntatem antecedentem: ergo illi opponitur alia voluntas etiam antecedens saluandi illum quantum est ex se.

Denique constat quia Scriptura omnem volun-

tatem Dei docet impleri, & esse efficacem: ergo male nos dicimus aliquam non impleri, sed esse inefficacem. Antec. patet ex illo I. S. A. 46. *Consilium meum stabit. & omnis voluntas mea fiet.* Et Psal. 134. *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit:* ergo nulla est voluntas quae non fiat, nec aliquid volitum quod non sit factum. Ex hoc enim motus est Aug. ad explicandum locum Pauli, quod vult omnes saluos fieri, de voluntate efficacis intelligendo omnes, non simpliciter, sed pro distributione accommodata, ut postea dicemus, quia scilicet non quaedam voluit, & non fecit, sed omnia quaecumque voluit fecit, ut dicit in *Enchiridio* c. 95.

Resp. iam sapè nos dixisse *art. preced. & disp. 23* 4 agendo de actu libero Dei, quod non requirit necessariò connotationem alicuius effectus realis ad extra, sed sufficit aliquam denominationem vel ordinationem eam rationis ipsius obiectis liberè & contingenter conuenientem, ratione cuius dicatur volitum liberè tale obiectum sine alia mutatione reali ex parte effectus, neque ex parte actus, quia actus diuinus propter suam eminentiam potest immutare realiter, aut denominare obiecta libera, sine vlla mutatione sui passiva. Vnde voluntas inefficax, licet non habeat effectum ad extra de facto, & extra causas positum, est tamen talis actus in Deo formaliter in ordine ad effectum sub conditione ponendum, quod aliquam denominationem liberam dicit, & in causis existentibus etiam ordinationem, & inclinationem, aut dispositionem ad talem effectum faciendum importare potest, quae aliquid reale in talibus causis erit, & tunc illa voluntas inefficax erit quoad effectum, sed habebit aliquid efficaciae coniunctum, scilicet sic de facto ordinare, & disponere causas inferiores, licet de facto executione non sint, quia hoc ipsum Deus vult, licet in quantum inefficax effectum realem non habeat.

Ad Conf. Resp. quod ante praecisionem operum 24 fuit reprobatio negatiua, quae intelligi potest per negationem actus, non solum per notationem obiecti, & tunc potius dicitur non praedestinatio. Fuit etiam reprobatio per modum prouidentiae circa exclusionem à regno, & permissionem peccatorum nunquam remittendorum. Et haec fuit voluntas efficacax, & non antecedens tantum, quia fuit per modum prouidentiae attingentis finem, & media, ut latius dicemus *inf. disp. 10.* Caeterum haec reprobatio nullatenus repugnat cum illa voluntate antecedenti, & inefficaci volendi saluare hunc reprobum, quia illa est voluntas saluandi non absolute, & in re, sed quantum est ex parte bonitatis Dei, & ipsius hominis, ut homo est, reprobatio autem illa est voluntas non saluandi illum hominem, attentis circumstantiis diuinae iustitiae, & defectibilitatis humanae, cui ob suam vertibilitatem conaturalis est labi in defectus, etiam aeternos, & non remittendos, sicut Angeli lapsi sunt, & homines qui similes esse volunt daemonibus, non solum in peccando, sed in non poenitendo, & ad Deum pertinere id permittere ut ad supremam omnium prouidentem. Itaque homo ut participat naturam humanam capace beatitudinis, pro hac parte solum ordinatur ad gloriam: homo autem ut defectibilis etiam permitti potest in defectus aeternos cadere, & solum per puram misericordiam subleuabilis, aut praeseruabilis est, quam Deus non vult de facto omnibus exhibere efficaciter, considerato homine ut defectibili. Et cum dicitur quod illa reprobatio non nascitur ex demeritis praesuppositis, sed ex Deo, & ita contrarietur voluntati antecedenti saluandi ex se. Resp. non contrariari, quia voluntas saluandi

saluandi nascitur ex se, hoc est ex praecisa ratione bonitatis; reprobatio autem illa nascitur sub alia ratione, scilicet ex ostensione suae iustitiae, non ex praecisa communicatione suae bonitatis, de quo latius *infra disp. 10.*

25 Ad secundam Conf. Resp. quod illa loca Scripturae & August. loquuntur de voluntate Dei simpliciter sumpta, quae semper impletur, ut docet S. Thom. *haec q. 19. art. 6. ad 1.* non de voluntate sub praecisione, & antecedentia: Vel secundò omnis voluntas Dei fiet, & quaecumque voluit fecit, quia à nullo extra se impeditur, sed si aliqua voluntas Dei non impletur, est quia hoc ipsum quod est non impleri, ipse vult; & ita siue aliquid fiat, siue non fiat, totum ex voluntate eius est; cum quo tamen fiat quod respectu alicuius voliti sub aliqua praecisione considerari habeat voluntatem ut fiat quantum est ex vi illius obiecti, & rationis formalis, & tamen sub alia consideratione vellet quod non fiat, & totum hoc ex voluntate eius est; & sic omnis voluntas Dei simpliciter, & absolute, & siue praecisionibus considerata sit, antecedenter autem, & cum aliqua praecisione considerata non sit.

26 Circa tertium dubium, scilicet circa quid versetur voluntas antecedens Dei; & circa quid versetur consequens, P. Vasquez *disp. 83. supra cit. cap. 3. circa finem & cap. 4. circa principium*, ponit pro obiecto, seu materia voluntatis antecedentis quidquid ex se solo facit Deus, non sumendo motuum ex parte nostra, seu ex suppositione alicuius actus nostri, siue mali, siue boni. Inter quae numerat quosdam affectus efficaces, quosdam simplicis complacentiae: Efficaces, ut est vocatio Dei, quae vocat nos, & vnde iustificatio inchoatur ante omne opus nostrum bonum: haec enim à solo Deo manat, non ex suppositione alicuius operis nostri. Effectus autem simplicis complacentiae, sicut est illa voluntas saluandi omnes homines, cum de facto non omnes saluentur. Et hoc deducitur ex eo quod voluntatem antecedentem dicit Damasc. esse beneplacitum ex ipso Deo emanans, subsequenter autem quod ex nostro opere ortum dicit, seu ex suppositione alicuius operis nostri datur in Deo. Quidquid ergo ex solo Deo est, ad voluntatem antecedentem pertinet, siue efficaciter sit factum siue sola simplicis complacentiae voluntate habeatur. Addit ipse Vasquez addi posse tertium membrum, scilicet voluntatis comitantis, quae Deus efficaciter decernit dare influxum simul cum ipsa voluntate, qui est influxus concomitans ad consensum quem gratiae praestamus Alij existimant obiectum circa quod versatur voluntas antecedens esse quidquid bonum est in nobis, quorum sufficiens causa in nobis non est, sed ex Dei libertate haberi debet. Et sic etiam si supponantur actus nostri, & ratione eorum Deus moueatur ad aliquid dandum; tamen si bonum est, ex antecedente Dei voluntate emanat, eo quod Damascenus dicit quod ea quae in nostro arbitrio consistunt, si bona sunt, Deus primariè vult, & grata habet, idem est autem primariè, quod antecedenter.

Nihilominus consequenter ad ea quae supra resoluiamus, dicendum est ad voluntatem antecedentem, de qua loquitur Damascenus, & explicat D. Thom. non pertinere, nisi ea quae inefficaciter sunt volita, ita quod ad effectum principalem, & consummatum non perducuntur, licet verum sit quod voluntas inefficax, & effectus carens circa vnum, habet communiter loquendo annexum aliquid efficaciae circa aliud; hoc tamen non est

de ratione antecedentis voluntatis, vel antecedentis est formaliter, sed ratione alicuius ei annexi, & concomitantis quod efficaciam aliquam dicit, eo quod voluntas Dei non potest ab omni effectu, & ordine statuendo abstrahere; si circa res ad hoc vniuersum pertinentes versatur.

Prima pars huius conclusionis constat ex dictis; quia iam supra probauimus voluntatem antecedentem dici illam quae versatur, seu respicit obiectum aliquod secundum se, & bonitatem suam obiectiuam praecise, non consideratis his quae consequuntur, & circumstant, non quia Deus eodem actu reali totum hoc non respiciat, sed quia in obiecto volito distinguimus diuersas rationes, quarum vna se habet prius altera, & prout voluntas diuina attingit priorem, sub hac praecisione vocamus illam voluntatem antecedentem id est, priorem, & respicientem id quod ex prima intentione Dei sibi conuenit. Ergo pro materia & obiecto talis voluntatis antecedentis non potest poni aliquid, prout de facto sit, & executioni mandatur, quia prout sic non attenditur aliquid prius & antecedens in ipso volito, sed totum quod in ipso est consideratur: nihil enim amplius est in aliqua re, quam id quod de facto est. Voluntas autem antecedens & consequens distinguuntur, non ex parte actus diuini, qui inuisibilis, & simplicissimus est, sed ex parte rei volitae: ergo oportet quod in illa distinguatur aliquid prius, & antecedens, & aliquid posterius, seu consequens. Res autem quatenus attracta secundum aliquid prius, & non secundum id quod posterius, & consequens est, non attingitur absolute, sed sub praecisione, quia attingitur solum quantum ad id quod est prius & antecedens, non quoad totum quod in re est de facto, & secundum quod de facto sit: ergo voluntas antecedens, prout talis, non respicit rem de facto, & in executione, sed inefficaciter, & sub praecisione aliqua.

Nec potest dici quod voluntas antecedens, & consequens non versantur circa vnum & idem obiectum sub prioritate, seu antecedentia, & posterioritate, seu ratione consequenti, sed circa diuersa obiecta, quorum vnum est prius, & à solo Deo sit ante nostra opera praesupposita, aliud posterius & consecutiue, seu post praesuppositionem illorum.

Nam contra est, quia maxime distinguitur à Damasceno voluntas antecedens, & consequens circa illud obiectum, quod dicit Apostolus. *Quia Deus vult omnes homines saluos fieri:* maxime enim propter hoc obiectum distinguitur illa duplex voluntas; sed haec non potest distingui circa diuersos homines, quorum vnum velit prius saluare, & alium postea, quia dicit quod vult omnes, & sic circa singulos procedit illa distinctio voluntatum: ergo respectu vnius & eiusdem obiecti distinguitur voluntas antecedens, & consequens: in tali ergo obiecto oportet quod antecedens, seu prior voluntas sit cum praecisione, & consequenter cum inefficacitate, nunquam autem efficacax dicatur illa, quae est antecedens, sed solum consequens.

Secunda pars conclusionis, scilicet quod aliquid efficacitatis sit annexum voluntati antecedenti, licet sub formalitate, & consideratione antecedentis, inefficax sit, deducitur ex D. Thom. qui in *hoc art. 6.* docet quod, cum voluntas Dei sit vniuersalis causa omnium rerum, impossibile est quod diuina voluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere videtur à diuina voluntate secundum vnum ordinem relabi-

tur in alium. Sed quod recedit ab vno ordine diuinæ voluntatis, non efficaciter illum consequitur, sed de facto non ponitur in illo: ergo si de facto relabitur in alium, habet de facto annexum aliquid efficacitatis, nempe respectu illius quod de facto assequitur. Et probatur hoc inductione, quia inefficax, & antecedens Dei voluntas, vel versatur circa obiecta, quæ sunt futura, & contenta in aliquibus causis creatis, & quantum est ex inclinatione, & dispositione earum futura erant; sed ex aliquo impedimento non erunt: vel versatur circa obiecta, quæ non sunt contenta in aliquibus causis creatis, sed extra totum ordinem earum, & in sola voluntate Dei continentur, quæ pro alio ordine rerum disponit de aliquibus futuris, licet illa nunquam futura sint. Si primo modo se habet voluntas antecedens, manifestum est quod saltem habet sibi annexum dare sufficientia auxilia, aut relinquere causas inclinatas, & dispositas ad illum effectum, licet in re futurus non sit; quæ dispositio, & inclinatio causarum, & positio auxiliorum sufficientium aliquid de facto est positum in rerum natura, & sic ab efficaci Dei voluntate descendit; frustratur tamen ille effectus, nec de facto est futurus, & quoad hoc est inefficax voluntas, licet in alium ordinem recidat, in quo impletur de illo id quod Deus vult. Si 2. modo se habet, quod nobis omnino incertum est, an Deus de his, quæ non habent connexionem cum hoc ordine rerum habeat conditionatam voluntatem, & decretum; tamen illo dato, quod non apparet esse Deo impossibile, habet tamen efficacem voluntatem vt illa veritas conditionata pro illo statu & ordine rerum sit determinata in vnam partem potius quam in aliam, cum in re contingenti posset ad oppositam determinari. Hæc autem determinatio ex parte obiecti, licet nihil producat, tamen denominat obiectiue, & illa denominatio libera est, reddens determinatam illam veritatem contingenter pro illa parte, quæ de se solum indeterminate & indifferens est: ergo talis denominatio non est nuda denominatio possibilitatis, quæ prouenit à potentia secundum se, sed proueniens à voluntate libera sic de facto determinante, & decernente, de quo pluribus egimus *preced. tomo. disp. 20.*

29 Ex quo soluitur fundamentum oppositum. Nam quod dicit Damascenus voluntatem antecedentem esse beneplacitum ex Deo emanans, iam *suprà* dicimus quod ly *ex ipso emanans* nun intelligitur solum emanans in executione, sed ly *ex seipso*, est idem quod ex seipso vt motiuo, cum præcisione, ita quod sit à Deo, vt ex puro motiuo, sub aliqua prioritate, seu antecedentia, vt complacet in aliquo bono creaturæ ex sola participatione bonitatis eius. Vnde cum id quod est emanans, & existens ex Deo, vt ex motiuo, seu participatum à bonitate eius, possit sumi aliquando cum aliqua prioritate, seu antecedentia & præcisione, licet non sub omni alia formalitate, quæ in ipsa te inuenitur, aliquando verò possit totum esse à solo Deo, etiam in executione, & cum omnibus ad eam requisitis; ideo aliquando constituitur primaria intentio Dei in voluntate antecedente & inefficaci, quando illa primaria voluntas sumitur cum præcisione, & antecedentia, aliquando verò cum effectu, & executione, sine tali antecedentia, & prioritate, vel præcisione. Et sic stat bene quod antecedens voluntas sit ex Deo emanans, & tamen non sit efficax, quia cum illa præcisione sumitur illa emanatio, scilicet quantum est ex illo

motiuo. Quod verò addit Vasquez de tertio membro comitantis voluntatis, finuolum est, cum influxus concomitans sit aliquid de facto & in executione positum, & supponens influxum potentie creatæ, cum quo simul procedit influxus Dei, & sic ex nulla parte deest illi quin pertineat ad voluntatem consequentem, non ad tertium membrum distinctum concomitantis voluntatis.

Ad aliud fundamentum ex aliis verbis Damasc. 30 *suprà* etiam respondimus, quod illa primaria voluntas qua Deus gratum habet omne bonum, etiam quod ex nobis est, non est voluntas antecedens sistent in ipsa antecedentia, & prioritate illius primæ intentionis, qua Deus vult aliquid secundum se bonum, & non eius existentiam: tunc enim proprie, & cum formalitate est antecedens voluntas, quia in ipsa antecedentia sistit; sed est voluntas primaria, quia ex prima Dei intentione manat, sed non cum præcisione, sed vsque ad executionem discurrens, & non in antecedentia sistent; ideoque primaria est, & tamen consequens, non præcisa & antecedens.

Intelligentia illius dicti: Qui vult omnes homines saluos fieri.

Licet multæ tradantur huius loci explanationes, tamen principales ad duo capita reducuntur.

Prima, quod loquatur Apostolus de voluntate antecedente inefficaci, qua vult omnes saluari voluntate quadam generali, & conditionali, videlicet omnibus proponendo salutem, & remedia generalia omnibus sufficientia, sicut qui aperit apothecam, omne remedium pro infirmitatibus continentem, & omnibus patentem eam ponit, qui voluerint illa vt, iste omnes vult sanari, quantum est ex vi exhibitionis medicinæ, licet non velit omnibus eam applicare, qui volunt ea vt. Et hæc expositio de voluntate antecedente inefficaci huc vsque explicata est, quæ est Damasceni *cit. loco supra*, occasione enim huius loci, distinguit voluntatem illam antecedentem, & consequentem. Alia explicatio est Augustini quod loquitur Apostolus de voluntate efficaci, qua vult Deus saluare de facto, sed tunc ly *omnes homines*, non debet sumi secundum distributionem completam, cum constet non omnes de facto saluari, sed cum aliqua restrictione. Quæ restrictio variis modis adhiberi solet.

Prima est quod illa distributio *omnes*, sumatur accommodè, non vniuersaliter, id est, non quia omnes vult Deus saluare, sed quia nullus sit saluus nisi Deus velit: sicut dicitur aliquis magister docere omnes pueros in hoc oppido, non quia omnes addiscant, sed quia nullus, nisi ab ipso discit. Et sic hortatur nos Apostolus in illo loco 1. ad *Timoth. 2.* vt obsecrationes, & orationes faciamus ad Deum, vt tranquillam vitam agamus, hoc enim est acceptum apud Deum, qui vult omnes homines saluos fieri, id est, à cuius voluntate pender salus omnium, & sic debet à nobis rogari, & orari vt velit saluare.

Secunda expositio est, quod ly *omnes* sumatur quidem vniuersaliter, sed vniuersalitate quadam incompleta, & pro generibus singulorum, non pro singulis generum, sicut dicitur, Omne animal fuisse in arca Noë, quia ex omni genere animantium aliquid fuit, sic ex omni genere & natione hominum aliqui saluantur.

Tertia expositio est, quod vult omnes homines saluare

saluare, non formaliter, sed causaliter, quia facit nos velle, & procurare omnium salutem; dixit enim Apostolus, *Prædicare Evangelium omni creaturæ, Docere omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Vult ergo omnes homines saluare, qui facit nos velle, & procurare omnium hominum salutem, sicut dicitur Spiritus postulare pro nobis, id est, facere vt postulemus.

Istæ tres expositiones sunt S. August. Prima in lib. 4. contra *Iulianum cap. 8.* & lib. de *correpr. & gratia cap. 14.* Secunda in *Enchiridio cap. 103.* Tertia lib. de *correpr. & gratia cap. 15.*

Nihilominus licet ab August. ita expressè tradantur istæ expositiones, displicerunt P. Vasquez, qui *disp. illa 83. cap. 2. num. 12.* inquit, *Frustrà Augustinum noluisse concedere hanc voluntatem Dei circa omnium salutem, & locum illum Pauli nullo ex illis tribus modis rectè exposuisse.* In Vasq. loquitur de Augustino. Et primas duas expositiones ex eo reiecit, quia Apostolus ita acceptum docet esse Deo, omnes tranquillam, & rectam vitam agere, sicut omnes saluari; sed Deus vult voluntate beneplaciti omnes rectè viuere: ergo eadem voluntate vult omnes saluari. Tertiam expositionem reiecit ex eo quod Deus non facit vt singuli velint saluari, & rectam vitam agere, vt comperitur est: ergo si facit velle nos quod omnes saluentur, necesse est dicere quod facit nos velle, non quod omnes simpliciter saluentur, sed ex omnibus aliquos, vel, vt quicumque saluantur, à Deo saluentur, quod est recurrere ad duas priores expositiones. Similiter hæc expositiones non probat P. Suarez *Relat. de libertate Dei, sect. 2. numero. 9.* & *Molin concord. q. 19. art. 6. disp. 2.* Quia in prioribus verbis cum dicit Apost. *Obsecro fieri postulationes, orationes, &c. pro omnibus hominibus.* ly *omnes* distribuit completè & simpliciter, non restrictiue, quia vtamque distributionem æquiparat Paulus, & vnam in fert ex alia.

Conf. quia Deus omnibus proposuit salutem, nemine excepto, vt saluari possint si velint, omnibus, nullo excepto, dedit præcepta, & legem, nullius peccatoris vult mortem, sumendo omnes istas distributiones completè & simpliciter: ergo non est cur restringantur ad incompletam distributionem vel accommodatam. Ac denique quia hoc obiectum, scilicet velle omnibus hominibus salutem, bonum est: ergo Deus complacet in illo, & exinde mouetur ad exhortationem obseruandi mandata, & pœnitentiæ omnibus hominibus sine vlla exceptione, si autem Deus non haberet veram voluntatem vt omnes simpliciter saluarentur, ad quid essent istæ inuitationes & exhortationes, nisi frustratorie & irrisorie?

32 Cæterum hæc argumenta omnino futilia sunt, vt tanti Patris menti opponantur. Et omnia illa vnicò verbo possunt solui, dicendo quod expositiones August. non contradicunt expositioni Damasceni, sed vtraque procedit in diuerso sensu, & sub diuersa ratione, & vna non contradicit alteri, sed verum dicit, quia & verum est quod Deus voluntate antecedenti, & inefficaci vult omnes simpliciter, nullo excepto, saluos esse, & verum

est quod non vult voluntate efficaci, & consequenti omnes de facto saluari, vult tamen ex omnibus generalibus aliquos, & nemo de facto saluatur nisi per eius voluntatem: Si ergo hoc verum est, & negari non potest, cur expositiones istæ reiciendæ sunt? aut quare non possunt illi loco accommodari, sine præiudicio tamen alterius, quæ est Damasceni, quia vna alteri non aduersatur?

Vnde ad primam argumentum Vasquez, Resp. eodem modo, Deum velle omnes rectam vitam agere, & omnes saluari. Et vult omnes rectè viuere distribuendo ly *omnes* simpliciter, quantum ad voluntatem antecedentem, & inefficacem, quantum autem ad efficacem non vult omnes rectè viuere, cum aliqui permittantur prauè viuere, & multi. Vult tamen ex omni genere aliquos rectè viuere, sicut & saluari, & quicumque bene viuunt, non nisi per voluntatem Dei sic viuunt. Eodem ergo modo vtrouique loquitur Apostolus.

Ad secundum fundamentum dicitur, quod Deus non facit vt singuli velint saluari, siquidem multi volunt perdi, sed facit nos velle omnium salutem, quia pro omnibus facit orare Ecclesiam suam, & omnibus salutem procurare, & prædicare; sicut de Apostolis ostendimus, quibus iussit vt omnes docerent.

Ad fundamentum Suarez, Resp. quod in prioribus verbis Apostolus iubet vt oremus pro omnibus distributione simpliciter, & completa, & hoc inferri ex quadam distributione incompleta quoad voluntatem saluandi. Et licet ex distributione incompleta nō possit inferri distributio completa circa idem, bene tamen ex voluntate volendi saluare omnes incompletè, potest inferri obligatio orandi pro omnibus complete sub intellectu quadam conditione, quod nos nescimus quos velit Deus saluare, aut non saluare. Sic ergo vis consequentiæ Apostoli iuxta hanc expositionem stat in hoc: Deus vult ex omni genere hominū aliquos saluare, & ad hoc sunt necessaria orationes nostræ, & nescimus quos velit in particulari saluare: ergo debemus pro omnibus orare, nullo excepto, fortassis ille est qui saluabitur. Sicut euidenter scimus non omnes fideles saluari loquendo in generali, & nescimus qui in particulari ad infernum, qui ad purgatorium decedunt: ergo pro omnibus orandum est, nullo excepto.

Ad Conf. Resp. omnes illas distributiones esse completas, & simpliciter vniuersales, non tamen pertinere ad voluntatem efficacem Dei, quia non saluat omnes de facto, sed ad generalem & antecedentem, quam non negamus. Si tamen de voluntate consequenti & efficaci saluandi loquamur, illæ distributiones non sunt vniuersaliter accipiendæ, quia sic non verificantur, possunt tamen verificari in sensu accommodato, & restrictiue.

Quod verò dicitur illam voluntatem saluandi omnes simpliciter esse bonam, & placere Deo: Resp. placere Deo secundum se, & antecedenter, non efficaciter, & consequenter, sic enim de facto Deus id non vult, nec placet. Voluntatem Deo conuenire, nec fictitiam dicimus; sed addimus quod etiam loquendo de voluntate efficaci, illa vniuersalis potest suum sensum habere, sed restrictiue aut accommodè vt explicatum est.



QVÆSTIO XX.

De Amore Dei.

S V M M A L I T T E R A E.



AD hanc actum, qui est amor reducit D. Thom. omnes qui Deo possunt conuenire, quia sub isto continentur, aut ex illo deriuantur.

In art. primo ostendit in Deo esse amorem, eo quod amor est primus actus appetitus, seu voluntatis, quo fertur in bonum tanquam in primum & principale obiectum; omnes enim alij actus præsupponunt amorem, qui est tendentia ad bonum; si enim actus sint circa malum, vtrique bonum est prius malo; si autem sint circa bonum sub aliqua speciali conditione, v.g. circa bonum habitum vel habendum, &c. tales actus iam supponunt attractum ipsum bonum, & consequenter amatum. Nulli ergo voluntati deesse potest amor, hoc ipso, quod aliquem actum habet.

In 2. art. ostendit ad quæ obiecta se extendit amor Dei circa creaturas. Et dicit se extendere ad omnia existentia: Ipsum enim esse bonum est, & cum sit causatum à Deo, volitum est à Deo, qui per voluntatem illud causat. Nihil autem aliud est amare, quam velle alicui bonum: quantum ergo Deus vult aliquid esse quod est bonum, amat. Sed dissimiliter ad nos, quia nos supponendo bonum quod amemus, & à quo prouocemur: Deus causando, & creando bonum quod vult.

In art. 3. & 4. loquitur de amore Dei comparatiuè ad hæc obiecta volita, videlicet an quædam magis amet, quam alia, an omnia æqualiter. Et secundò, an magis amet ea quæ sunt meliora. Et circa primum docet art. 3. quod Deus magis amat vnum, quam aliud ex parte rei volitæ, licet non magis ex parte actus, quia eodem simplici actu omnia vult, sed non idem, & æquale bonum vult omnibus, sed magis vni, quam alteri, quia diuersum, & æquale bonum vult diuersis rebus. Circa secundum autem ostendit necesse esse quod Deus magis diligat meliora, cum hoc ipsum quod est meliora esse, ex Dei participatione & voluntate habeant, quia scilicet maius bonum eis vult.



QVÆSTIO XXI.

De Iustitia & Misericordia Dei.

S V M M A L I T T E R A E.



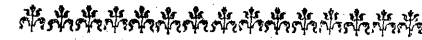
Dhas duas virtutes, quæ propriè, & non metaphoricè ponuntur in Deo, reducit D. Thom. omnes quæ in Deo erga creaturas versantur.

In 1. ergo articulo ostendit dari in Deo iustitiam, & in 2. quod iustitia hæc regulatiuè est idem quod veritas, seu lex. Primum ostendit in art. 1. distinguendo duas species iustitiæ, alteram commutatiuam, quæ est in mutua datione, & acceptatione: alteram distributiua, quæ non est in mutua datione, sed in dispensatione gubernatoris dantis vnicuique secundum suam dignitatem. Prima non est in Deo, propter repugnantiam de *ly mutua*: nulla enim creatura potest dare Deo, nisi accipiendo ab ipso. Secunda verò in Deo est, quia reddit vnicuique quod ei competit, non tamen Deus est debitor, quia non ordinatur ad alia, nec alteri subiicitur. Secundum verò ostendit, art. 2. quia iustitia facit ordinem in rebus iuxta rationem sapientiæ. Vnde habet aliquid ex parte regulationis, & sic pertinet ad legem, & ad veritatem, quæ est ad æquationem intellectus ad rem, & aliquid ex parte inclinationis ad faciendum, & sic pertinet ad voluntatem.

In art. 3. ostendit dari in Deo misericordiam, quantum ad rationem expellendi defectum & miseriam creaturæ, non quoad rationem tristitiæ, quam misericordia iuducit ex compassione ad miseriam alienam, vt inde moueatur ad eam subleuandam.

I

In art. 4. explicat quomodo omnes viæ Dei, id est, omnia opera eius, sint misericordia & veritas. Quia in omni opere constituit Deus conuenientem ordinem, & proportionem iuxta cuiusque debitum, & sic seruat veritatem iustitiæ. Et rursus aliquem defectum & miseriam subleuare debet, quia non potest debitum alicui creaturæ reddere, nisi propter aliquid in ea præexistens, & illud præexistens si est debitum, propter aliud reddi debet, & sic cum non sit abire in infinitum sistendum est in aliquo, quod ex sola bonitate, & mera gratia Dei detur, & hoc est ex misericordia dante illud esse, & reuelante ex nihilo.



DISPUTATIO VI.

De actibus & virtutibus diuinæ voluntatis.

ARTICVLVS I.

Qualis in Deo sit amor erga se.



SUPPONIMVS tanquam de fide certum, in Deo dari amorem. Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret; ad Galat. 2. Qui dilexit me, & tradidit seipsum pro me: Rom. 9. Iacob dilexi. Quod si diligit creaturas, multò magis seipsum, Pater enim diligit Filium, & ipse Filius dicit: Sicut diligo Patrem, &c. Ioan. 3. & 14. Quod autem non sit metaphoricè amor in Deo, constat, cum quia Scriptura simpliciter, & sine addito tribuit Deo amorem sicut sapientiam, intelligentiã, misericordiam, iustitiam & similia attributa; nec est maior ratio cur loquendo de amore intelligatur metaphoricè, & loquendo de misericordia, propriè: tum quia non quomodocumque dicitur Deo conuenire amorem, sed dicitur Deus esse ipse amor, ita quod esse in amore, sit esse in Deo. 1. Ioannis 4. Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet. Nec dubito aliquando id quod metaphoricè est dici de Deo, vt cum dicitur Deus ignis consumens est, & Christus leo appellatur, & agnus; sed tamen in istis constat manifestè de metaphora, quia constat de imperfectione propter quam Deo propriè attribui non possunt, de amore verò non constat imperfectiorem dicere, cum actus voluntatis sit, & attribuitur Deo cum tam stricta identitate, vt dicatur Deus amor, & quod manere in amore sit manere in Deo, igitur tanquam aliquid propriè dictum, & non metaphoricè Deo attribuitur.

2. Difficultas in hoc actu amoris erga Deum duplex est.

Prima an intelligatur in Deo amor vt conditinctus à gaudio. Nam per modum desiderij Deo attribui non potest, etiam ex parte sue formalis rationis, vt docet S. Thom. hac quæst. 20. art. 1. ad 2. cum desiderium sit voluntas de re absente, quæ nobis deest, & ideo desideratur: Deo autem nihil esse potest, quia omnia in manu eius sunt facere quando voluerit & quomodocumque voluerit; non ergo est capax desiderij.

Scio P. Vasquez hic disp. 84. cap. 1. Deo tribuere desiderium, non respectu boni proprii, quia hoc semper sibi præsens est, & non futurum, sed respectu boni alieni, seu creati, quod potest vt futurum considerare; vnde & dicitur ardentè desiderare salutem nostram, & bonum virtutis, oppositum autem odit & fugit.

Sed tamen est daremus gratis ipsi Vasquez quod

desiderium propriè dictum possit versari circa bonum alienum, & non solum circa proprium, ad hoc non probat in Deo esse desiderium, quis omne bonum creatum ita est in manu Dei, illique subiectum, vt habeat illud sibi præsens quantum ad potestatem, etsi adhuc non sit in propria mensura, quia Deus hoc ipsum vult, & disponit, vt tali tempore sit, cum possit si velit nunc ponere & habere. Vnde quod ex voluntate ipsa futurum est, præsens autem potestati, non est absens simpliciter, nec ad desiderium pertinet. Dicitur autem Deus ardentè desiderare, id est, ad modum desiderantis se habere propter vim amoris sui. Omittitur plura de desiderio, in quibus torquetur Alarcon hic tract. 3. disp. 7. cap. 2. Loquendo ergo de ipso bono diuino, cum Deus sibi semper sit præsens, idè difficultas est, an respectu sui possit distinguere amor, qui est de bono secundum se à gaudio quod est de bono vt præsentem.

Secunda difficultas est vtum amor iste quem habet Deus erga se, sit amor concupiscentiæ, vel amicitie.

In Deo amor, & gaudium ratione distinguuntur.

Ratio difficultatis in distinguendis istis affectibus nascitur ex eo quod voluntas diuina non potest ferri in suam bonitatem, nisi vt præsentem sibi, & possessam, non autè cum præcisione in bonitatem diuinam secundum se, aut vt absentem: ergo non potest præscindere à gaudio. Patet consequentia, quia gaudium in hoc distinguitur à desiderio, quod desiderium est amor de re absenti, & quæ deest, gaudium autem de re præsentem, amor autem ab vtroque distinctus est de bono in comuni, seu de bono secundum se, vt manifestè docet S. Thom. in hac q. 20. art. 1. Ergo si amor in Deo erga se non potest præscindere à se vt præsentem, non potest præscindere à gaudio, quia non potest habere Deus amorem de seipso in comuni, seu abstractè. Anteced. verò prob. quia Deus non potest amare seipsum nisi vt cognitum à se, quia nihil volitum quin præcognitum, non potest autem se cognoscere aut proponere voluntati, nisi vt præsentem; quia non nisi intuitiue, & comprehensiue cognitum: ergo non potest se amare absolutè, & tum præcisione, sed vt præsentem.

Vnde conf. quia intellectus magis præcisius est quam voluntas, & tamen intellectus diuinus non potest præscindere ab intuitione sui, & præsentia sui vt cognita, aliàs posset se abstractiue cognoscere: ergo neque voluntas à præsentia & possessione sui vt amata: ergo non potest amor eius præscindere à gaudio, sicut nec cognitio à visione.

Nihilominus dicendum est propriè & formaliter inueniri in Deo amorem, etiam vi distinguitur ratione à gaudio, seclusis imperfectiõibus limitationis, abstractiõnis, & similibus. Conclusio negari non potest in doctrina D. Thom. nam in hac q. 20. art. 1. expressè in corpore art. distinguit amorem à gaudio quod est de bono præsentem & habito, & à desiderio

desiderio, quod est de bono non adepto, & dicit quod amor respicit bonum in communi, siue sit habitum, siue non habitum: loquitur ergo de amore ut distinguitur, à gaudio; sed illum amorem ponit ih̄i in Deo, quem à gaudio condistinxerat, concludens in *sine corp.* quod omnes motus voluntatis præsupponunt amorem, sicut nullus gaudet, nisi de bono amato, unde in quocumque est voluntas, oportet esse amorem, sed in Deo est voluntas: ergo amor. Ponit ergo manifestè in Deo amorem ut condistinctum à gaudio. Et videri etiam potest idem S. Doctor in 1. *contra Gentil. cap. 90. & 91.* ubi hos affectus in Deo distinguit, & in *hoc art. solut. ad 2.* manifestè utrumque ponit in Deo, scilicet amorem, & gaudium.

5 Fundamentum conclusionis deducitur ex ratione D. Thom. allata, quia gaudium essentialiter supponit amorem, ut possit formari motuum, & specificatum gaudij: ergo necessariò debet distingui ab amore, etiam in Deo, quia quando ratio vnus supponitur ad aliam, rationes illæ necessariò distinguuntur etiam in Deo, sicut distinguitur immutabilitas ab æternitate, quia hæc subponit illam, & voluntas ab intellectu, quia supponit illum, & derivatur ex illo, quod sufficit ad distinctionem inter attributa Antec. prob. ex doctrina D. Thom. *hic in presenti & 1. 2. q. 29. art. 4.* ubi ostendit delectationem, seu gaudium causari ex amore. Quod ut percipiatur, est aduertendum, quod gaudium licet habeat pro obiecto bonum, tamen bonum non est sufficiens motuum eius, nisi in quantum amatum, & possessum, seu adeptum, ita quod ad delectandum, seu gaudendum, debet aliquis ferri in bonum, non solum quia bonum in se, sed quia amatum, & quia possessum. Et hoc constat, quia delectatio non nascitur ex bono & conuenienti quocumque, sed ut coniuncto; scilicet enim eo bono quod in nobis est, nõ quod abest à nobis; quis enim delectari potest de cibo quem manducat, aut de aqua quam non bibit? Bonum autem non est nobis coniunctum, nisi sit amatum, quia debet esse coniunctum in affectu & in effectu. Si enim in effectu coniunctum sit, sed non in affectu, potius molestat: si in affectu, sed non in effectu, desideratur, & solum in spe dat gaudium, non in re: Ergo ut aliquid sit obiectum gaudij in re, non sufficit bonum utcumque, sed ut coniunctum, & ista conditio tam necessariò supponitur, sicut esse cognitum ut sit volitum. Nascitur ergo gaudium ex amore, seu ex obiecto amato, & coniuncto, & sic præsupponit amorem rei; nec sufficit rem esse amabilem, sed requiritur esse amatam, & coniunctam, tanquam conditio ex parte motui, & specificatum ipsius gaudij, & consequenter est sufficiens fundamentum ad distinguendum inter verumque, quia quo rursusque vnus se habet præsuppositiuè, & antecederet ad aliud ex natura, & essentia sua, licet in Deo sint vnus identicè & entitatiuè, possunt tamen distingui ratione nostra, ut in exemplis allatis manifestum est. Quare amor in Deo quia perfectus est, & de re sibi præsentis, & coniuncta per amorem, semper habet coniunctum gaudium, & est illaciuum illius, sicut immutabilitas æternitatis, non tamen est formaliter ipsum gaudium, sed præsuppositiuè, eo quod gaudium fertur in rem præsentem ut amatam, ita quod non solum sit præsentem realiter, sed coniuncta, & placens per amorem, & hoc ipsum quod est esse amatum & coniunctum pertinet ad motuum gaudij. Ergo habet sufficiens fundamentum ut virtualiter distinguatur gaudium ab amore, sicut vnus actus

ab alio, sicut æternitas ab immutabilitate.

Denique conf. hæc pars quia bonitas in Deo non solum ratione quietis, & possessionis, quæ causat gaudium, sed etiam ratione suæ perfectionis, ut conueniens ipsi Deo, specificare potest actum voluntatis, siquidem ipsa bonitas secundum se est omnino conueniens Deo, & amabilis ratione sui, & non solum ratione quietis, possessionis quod ad delectationem seu gaudium spectat: sed actus qui fertur in bonitatem ratione sui, & non solum ratione quietis, & possessionis est amor, ut distinguitur à gaudio, quia formaliter non respicit motuum gaudij, quod est possessio & quies in re amata, sed motuum amoris, quod est conuenientia, & perfectio rei secundum se: ergo datur in Deo amor, ut distinguitur à gaudio. Nec inuenitur aliqua imperfectio in hoc actu amoris, ut dicit S. Thom. *hic q. 20. art. 1. ad 2. Quæ imperfectio non importans de Deo dicitur, ut amor, & gaudium*, quia habet promouo bonitatem ut bonitas est, bonitas autem secundum se non dicit imperfectioem, quia vnusquodque est bonum in quantum perfectum: ergo neque actus ei correspondens sub ista ratione boni & perfecti, imperfectioem dicit, & sic Deo conuenit.

Si dicas esse imperfectioem præscindere à præsentia obiecti, & amare bonitatem secundum se tantum.

Respondeo esse imperfectioem præscindere ab obiecti præsentia, & à gaudio, tam formaliter, quam radicaliter, ita quod sit amor, qui possit comparari, vel inferre actum circa obiectum absens, quale est desiderium, vel spes; sed amor qui inferre gaudium circa obiectum præsens, & connectitur cum illo, nec potest illo carere, licet non formaliter sit illud, sed radicaliter, nullam præcisionem imperfectam dicit, sed tantum diuersam formalitatem explicat, quarum vnã inferre aliam, sicut non est imperfectio immutabilitas, licet formaliter non explicet æternitatem, dummodo illam inferat, & necessariò postulet.

Ad rationem dubitandi Resp. distinguendo 7 antecedens. Deus non potest se amare, nisi ut præsentem, si ly *ut dicat rationem formalem & proximam*, nego antec. si ly *ut dicat rationem consequentem & annexam seu illatam ex alia priori*, transeat. Ad hoc autem ut ipsa præsentia, & possessio Dei sit ratio amandi, quod pertinet ad gaudium, necessariò supponitur bonitas illa amata, & placens, & conueniens, & est formaliter amor, & radicaliter gaudium, non formaliter gaudium. Nec amatur tunc bonitas cum præcisione quasi abstractiua, & exclusiua gaudij tam formaliter quam radicaliter, sed cum præcisione quasi negatiua, quia non explicatur in actu amoris formalis ratio motiua gaudij, licet inde consequatur. Ad probationem antec. dicitur verum esse quod non potest Deus amare seipsum, nisi ut cognitum, nec se cognoscere nisi intuitiuè & possessiuè; sed tamen hæc intuitiua cognitio sui fundat duplex motuum amandi, & ratione bonitatis secundum se, quia ratione sui amabilis est, & ratione possessionis suæ quia fruibilis est, & vna ratio cõsequitur ad aliam, & supponit essentialiter aliam, quia non est gaudium, nisi de possessione rei amate, & placenti. Et illa prior ratio motiua amoris non est imperfecta, quia fundatur in bonitate ipsa Dei secundum se, quæ est summa, & radicaliter fundat secundum motuum, scilicet quod feratur voluntas in ipsam ut possessam, & ut est ratio quietendi, & non solum placendi. Et sic est formale motuum gaudij, licet totum hoc in vnica ratione luminis

minis intuitiui formali vniri debeat, ut iam dicemus.

8 Ad Conf. Resp. quod licet intellectus sit magis præcisiuus, quam voluntas, quantum est ex genere suo, tamen in intellectu summe comprehensiuo rei præsentis, ut est cognitio Dei respectu sui, non potest præscindere ab intuitione præsentis; voluntas autem est in sume amans, virtualiter tamè, propter diuersam rationem motui formalis, distinguit actum amoris respectu bonitatis secundum se, & gaudij respectu obiecti ut præsentis, & possessi. Ratio differentia est, quia, ut cognitio intellectus sit intuitiua, & non possit abstrahere à præsentia, sufficit quod res cognita sit præsens in se physice, & præsens intellectui per cognitionem & aduertentiam. Unde cum Deus non solum sit in actu secundo se cognoscens & aduertens, sed etiam sit physice præsens, implicat quod illa cognitio non sit formaliter intuitiua, nec possumus distinguere in illa cognitione formalitatem notitiæ de ipso Deo secundum se, & aliam de ipso Deo ut præsentis, siquidem non requiritur noui motiui ut Deus cognoscatur tanquam præsens, & intuitiue, sed sufficit illudmet motiui, & formalis ratio qua cognoscit seipsum secundum se, dummodo supponatur in re, & physice esse præsens, sicut patet in cognitione creaturæ, quam Dens intuitiue videt eodem motiui, & ratione formali, qua videt creaturas possibles, licet non eadem terminatione ex parte obiecti existentis, vel non existentis. At vero in voluntate ut datur actus gaudij, non sufficit rem in se physice præsentem amare, etiam aduertendo quod sit præsens, sed requiritur quod ipsa præsentia ut possessa, & ut placens seu amata moueat, sed sit motuum voluntatis, & sic dicatur gaudens seu fruens illa. Unde nisi supponatur bonitas rei secundum se placens & amata, non potest procedere voluntas ad fruendum, & si ipsa bonitas non esset talis quod secundum se placeret, & amaretur minùs esset perfecta, quia secundum se non esset amabilis, & consequenter neque perfecta. Unde cum ad habendum actum gaudij necessariò supponatur ex parte obiecti motiui, ut moueat in quantum possessum & placens seu amatum, requiritur non solum præsentia rei physica, sed etiam ut amata, aliàs ad gaudium non moueret quantumuis esset præsens, nisi etiam esset placens, ut iam supra ponderauimus. Et idè quia semper supponitur ista conditio ex parte obiecti, ut sit mouens ad gaudium, necessariò debet supponi aliquid amor circa obiectum secundum se, ut reddatur amatum & placens, & sic possit esse obiectum gaudij, sicut & possessio supponitur, quia ex parte obiecti se tenent istæ conditiones, obiectum autem supponitur ad actum, & sic quia ad gaudium supponitur obiectum amatum, amor debet antecedere gaudium, quia esse amatum est conditio obiecti gaudij. Rem autem esse intellectam secundum se, non est conditio obiecti visionis, & intuitionis ut attingatur, & sic non debet præcedere cognitio Dei secundum se ad cognitionem Dei ut præsentis, sed est vna eademque cognitio.

9 Quod si in istis nam re vera Deus licet essentialiter sit existens, tamen etiã est possibilis, & tamen nõ potest respectu sui habere cognitionem possibilitatis præcipientem à cognitione existentis, & consequenter quæ non sit intuitiua: ergo similiter cum bonitas Dei, & existentia eius essentialiter sit possessa, & habita à Deo, non poterit præscindere actus amoris formaliter ab actu gaudij, sicut nec ibi formalis ratio attingendi possibilitatem ab ea, quæ attingit existentiam. Negatur consequentia. Disparitas est ex dictis, quia cognitio Dei hoc ipso quod attingit possibilitatem essentialiter, cum in ipsa quiditate,

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

& prædicatis essentialibus sit imbibita existentia, & præsentia Dei, non potest non terminari ad essentiã ut existentem, hoc ipso quod terminatur ad eius quiditatem, quia existentia in Deo est quiditas. Sufficit autem ad intuitionem terminationem ad obiectum existens, licet formalis ratio, & lumen quo videtur intellectus sit omnino idem pro possibilitate, & quiditate Dei. Amor autem respiciens bonitatem secundum se, etiam terminatiuè attingit ipsam existentiam, & præsentiam, seu possessionem Dei, cum hæc conueniat Deo secundum se, & in sua quiditate, sed hoc non sufficit ad rationem gaudij, quia etiã circa rem præsentem potest dari amor terminatus ad præsentiam, quia ipsam vult, & sibi placet, & nondum intelligitur fruens illa, sed requiritur ad gaudium quod ipsa præsentia, & possessio, rei ut amata & placenti, sit motuum formale sui, & non solum terminus amatus. Ad hoc autem præsupponi necessariò debet amor tanquam conditio illius obiecti, ut dictum est, & sic si præcedit, distinctus actus est, & distinctum motuum formale habet, quod in scientia respectu intuitionis non currit.

In Deo respectu sui non est propriè amor concupiscentiæ neque amicitia.

10 Pro huius intelligentia aduerte quod de amore cõcupiscentiæ possumus loqui dupliciter. Vno modo largè, & generaliter, pro ut est amor cuiuscumque boni erga se, seu potius negatiuè, pro omni amore, qui nõ est ad alterum seu pro altero supposito extra se, alio modo strictè prout est effectus amoris respicientis bonum futurum, & in appetitu est quædam passio media inter amorem, & delectationem, semper tamen se habet ad bonum futurum, ut docet S. Th. 1. 2. q. 30. a. 7. in corp. & ad 2. Potest etiam sumi strictè concupiscentia ut contraponitur, & diuiditur contra amorem amicitia, & sic sub eisdem conditionibus debet sumi uterque amor, quia contrariorũ eadem est ratio. Pertinet autem ad amorem amicitia, ut docet S. Th. 2. 2. q. 23. a. 4. ad 4. quod fundatur in aliqua vnione duorũ, non in omnimoda vnitate, seu idèitate, qualis est eiudè ad seipsum; & sic eiudem ad seipsum non datur amicitia, sed principium amicitia, quia in tantum habeo amicitiam ad alium, in quantum reputo illum sicut me, & ut alteri me; & idè amabilia quæ sunt ad alterum, oriuntur ex amicitia quæ sunt ad se. Similiter ergo si amor, concupiscentiæ sumatur strictè, ut contraponitur, & diuiditur contra amorem amicitia, non fundatur in omnimoda vnitate cũ bono cõcupito, sed in vnione, quatenus per concupiscentiam volumus aliquid ut se cõiungatur, & adueniat nobis, sicut amicitia vult bona alteri cũ quo nõ sumus vnus, sed vniri. Unde propriè nõ cõcupiscimus nobis nos ipsos, sed nobis aliquid concupiscimus, nobis in quã ut subiecto, aliquid tanquam materiã, seu obiectũ amatũ volumus.

Secundò notandũ est, quod amor amicitia potest esse mutus & amicitia, vel ratione actus, vel ratione personæ. Ratione actus, quia plures actus exercentur, quibus personæ mutuo se amant, & communicant in nobis, sicut enim amicitia exiget communicationem in nobis, quia amicitia vult bonũ amico, ita postulat amorem mutuum, quia sine hoc mutuo non est redamatio, & cõsequenter neq; bonorũ cõmunicatio. Ratione autè personarũ amor est mutus; quando personæ se amantes sunt plures, & talem amorem inter se exercent, siue pluribus, siue eodem actu se ament. In Deo autem inuenimus multiplicationem personarũ, sed non actuum, & neque communicationem mutuum, licet sit amor mutus, sed vel identitatem vel cõmunicationem solum ex parte personæ originantis, non ex parte personæ

X originatæ

originata: Pater enim communicat Filio diuinitatem, sed non accipit, nec sibi communicat aliquid Filius. Et Pater, & Filius communicant Spiritui sancto omnia bona diuina, sed non accipiunt, nec sibi communicatur à Spiritu S. aliquid originatiue seu actiue, communicant tamen omnes tres personae per identitatem in eisdem bonis, & perfectionibus diuinis, quia consubstantiales sunt.

His positis affirmamus in Deo non esse proprie, & strictè amicitiam ad se, neque concupiscentiam, sed amorem summum & infinitum, qui est altior amore amicitiae & concupiscentiae, quo se diligit sibi per summam identitatem, & personae diuinae sibi communicant in bonis per eandem identitatem essentiae & per eundem actum amoris se ad inuicem & mutuò diligendo.

11 Fundamentum est, quia amicitia consistit essentialiter in actu amoris ut mutuo: ergo strictè, & proprie supra requirit mutuum amorem, & non vnicum actum in personis exercitibus amicitiam: vnicus enim actus, mutuus amor non est, nec vnicius, aut communicatiuus, quia communicatio, & vnicio, & mutua correspondentia actuum, plures actus dicit, non vnum tantum. Si ergo amicitia essentialiter dicit actum, quia essentialiter amor est: ergo in Deo non est amicitia erga se in rigore & simpliciter, quia non est mutua redamatio ex parte actuum, sed solum sunt plures amantes adiectiue, id est plures personae habentes eundem actum amoris essentialem, sed non mutua redamationem simpliciter, quia redamatio actum amoris dicit, & in hoc amore non datur mutua correspondentia, sed summa identitatis, & vnitas. Nec in actu notionali spirandi Spiritum S. est mutua redamatio, seu actus, sed vnicius amor: nam Pater, & Filius vnica spiratione & vnico actu spirant, & se mutuò amant, vbi ly *mutuò* solum verificatur, ex parte personarum, non ex parte actuum. Ex parte autem Spiritus S. non datur mutua redamatio notionalis & spiratiua, quia licet Pater & Filius vnico actu spirant actiue Spiritum S. tamen ipse Spiritus sanctus non mutuò spirat in illos, quia non spirat actiue Spiritum S. solum ergo Pater & Filius mutuò se amant notionaliter ex parte personarum se renente ly *mutuò*, non ex parte actuum. Essentialiter autem omnes tres personae se amant mutuò, per summam identitatem actus, quae identitas non est mutua correspondentia actuum, & consequenter, neque est stricta & rigorosa amicitia, quae in actu amoris consistit, & in eo mutua correspondentiam, & redamationem non habet, quia nec pluralitatem, sed vnitatem summam.

12 De amore verò concupiscentiae constat non posse formaliter esse in Deo, si strictè, & in rigore sumatur, quia ut supra diximus, amor concupiscentiae strictè sumptus, vel est motus appetitus circa bonum futurum, & absens: concupiscimus enim quod nobis est absens, & sic amor boni futuri, ut comprehendit sub se amorem, & spem, dicitur cupiditas, seu concupiscentia, ut docet S. Thom. 1. 2. q. 30. art. 2. in corp. & ad 2. imò etiam desiderium sic comprehendit. Et hoc modo concupiscentia manifestum est quòd est in Deo respectu sui, imò nec nos dicimur habere concupiscentiam respectu nostri, licet enim nos amemus, non tamen concupiscimus, quia ad amandum sufficit quòd bonum quod proprium est nobis placeat, ad concupiscentiam verò requiritur quòd nondum in nobis sit. Deus autem non potest moueri in seipsum ut absens, & sic non potest hoc genere amoris se concupiscere. Si autem concupiscentia sumatur ut cōdiuiditur contra amorem amicitiae, & ut contrariatur illi in eadem linea, & ratione, sic non est amor.

concupiscentiae strictè dictus in Deo, sicut nec amicitia, ut diximus, quia sicut amicitia strictè dicta respicit vnionem, seu amorem vniciuum inter amicos & non identicè vnum, quia amor identicus superat amicitiam; ita amor concupiscentiae respicit vnionem, & communicationem boni distincti quòd concupiscitur, non idéritatem, & vnitatem: cū illo, quia quòd concupiscitur debet esse distinctum ab ipso concupiscente, eique communicabile & vnibile, non vnū, sicut amicitia amor est communicatiuus & vniciuus honorū, non vnus, & in hac linea debet ei contraponi concupiscentia ut cōdiuisa, amicitiae.

Vnde colliges, in Deo non repugnare amorem concupiscentiae erga creaturas, quatenus eas vult sibi, & in bonum suum, ut sibi seruiant, & amorem amicitiae, quatenus vult eis communicare dona sua, & seipsum. Sumendo verò concupiscentiam lato modo, pro omni eo, quòd est amor sui, & amicitiam prout est mutuus amor ex parte personarum, sed non ex parte actuum, etiam in Deo inueniri potest. Haec secunda pars ex dictis manet declarata, quia hoc nihil est aliud dicere quàm in Deo esse amorem sui, & esse plures personas amantes se ad inuicem, licet non plures amores seu correspondentias mutuas in ipsis actibus amoris, quòd manifestum est. Prima verò pars quoad amicitiam erga creaturas communiter solet teneri & tractari 2. 2. q. 23. a. 1. & ibi eam affirmat D. Tho. Ut Scriptura agnoscit eandem amicitiam, frequenter vocans ipsos iustos amicos Dei. Quòd verò detur in Deo amor concupiscentiae erga creaturas, sic declarat S. Th. in hanc q. 10. art. 2. ad 3. dicens quòd Deus proprie loquendo non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad creaturas racionales, & etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem & nostram utilitatem: concupiscimus enim aliquid & nobis, & aliis. Quare concupiscentia non est in Deo, sicut in nobis cum illa imperfectione volendi aliquid propter commoditatem propriam, & tanquam se qua indigemus, & communicare alij nolumus, sed tantum nobis. His imperfectionibus separatis, manet concupiscentia in ratione amoris alicuius boni distincti à se, quòd vult Deus sibi; non ut indigens illo: sed ut sibi seruiat, & participet suam bonitatem in hoc, vel etiam in seruiendo aliis. Hoc ergo modo non repugnat Deo concupiscentiae amor erga creaturas, remoris imperfectionibus.

Sed obiicies: nā inter personas diuinas, v.g. inter Patrem & Filium datur amor mutuus & amabilis cum summa communicatione honorum; ergo est formaliter ratio amicitiae. Nec obstat vnitas, seu identitas amoris, ita quòd amor non sit vniciuus, sed vnicius. Nam contra est, quòd hoc potius cōducit ad strictiorem, & magis perfectam rationem amicitiae, quae in cōiunctione consistit, & ita vbi est summa cōiunctio amoris, & honorum, qualis est identitas, melior amicitia est: sicut eadem ratione probat D. Th. in 1. q. 27. a. 1. ad 2. esse in Deo processionem ad intra cum summa vnitate & identitate in natura cōmunicata, quia processio ad intra cōiunctionem postulat, & ita si est in summo cōiunctionis quòd est identitas, est perfectissima processio. Vnde admittimus generationem simpliciter & strictè in Deo, licet communicet eandem numero naturam, quia saluatur cum sola distinctione reali personae. Quare ergo non erit similiter vera & formalis amicitia cum summa cōiunctione & identitate amoris, & communicatione honorum, dummodo sit cum distinctione reali personarum?

Confi. quia in amore, quo personae se mutuò amant eodem modo amore non repugnat inueniri duplicem

duplicem illam formalitatem, & respectum amicitiae & concupiscentiae: nam Pater amat bonum diuinitatis Filio ex complacentia ipsius, & vicissim Filius eadem bona diligit in Patre, ex complacentia Patris; & sic saluatur vera & formalis ratio amicitiae. Et rursus eandem bonitatem vult quaelibet persona sibi: ergo saluatur vera, & formalis ratio concupiscentiae, quatenus aliquid bonum sibi concupiscit, & ex amore sui. Et eodem modo philosophandum est de Spiritu S. qui amore essentiali, & sibi, & aliis personis vult bonum diuinum. Et quatenus vult sibi ex complacentia sui, est amor concupiscentiae, quatenus aliis ex complacentia eorum, est amicitiae. Nec requiritur ad amorem amicitiae, quòd praecise sit ratio commodi vel vtilis, sed etiam ratione honesti: possumus enim bonum honestum amare nobis amore concupiscentiae, ut cum nobis ex complacentia nostra volumus virtutem, volumus ipsam beatitudinem, &c. quae sunt bona honesta: ergo & Deus potest velle sibi ex complacentia sui seipsum ut bonum honestum. Imò in ipso amore amicitiae qui honestus est, bonum diligitur amico, ut fini cui, & sic respicit amicum amore amicitiae, & bonum ipsum quòd diligit illi, est bonum concupiscitur, & amore concupiscentiae actum: ergo datur vterque amor in Deo.

15 Resp. negando esse inter personas diuinas mutuum amorem formaliter ex parte actus amoris, sed solum ex parte personarum amantium, quae vnico actu se amant. Vnde non est amicitia simpliciter, quae ex parte actus se tenet, sed aliquid maius amicitia, scilicet vnitas amoris, & bonorum identitas, non vniciuus amor.

Ad Replicam dicitur, non conducere ad strictiorem rationem amicitiae cōiunctionem quomodo cumque, sed mutua, & vniciuam, non vniam, & idéritatem, & esse diuersam rationem de generatione in diuinis, quia generatio non consistit in mutua actione, & correspondentia generantis ad genitum, & è contra, sed in sola processione geniti à generante in similitudinem naturae. Vnde nihil officit, sed potius conducit ad generationem summa identitas in natura comunicata, cum ad hoc tēdat cōmunicatio, & actio generantis, ut sibi simile, & cōiunctū faciat genitum, sine hoc quòd è cōtrario genitum operetur quidquam, aut comunicet generanti, sed purè accipiat esse ab ipso. At verò amicitia consistit in cōiunctione, & cōmunicatione bonorum mutua, & correspondente. Vnde si ita crescat cōiunctio, & identitas quòd saluatur correspondentia, & ratio mutui, soluitur amicitia & transit ad aliam lineam cōiunctionis scilicet ad idéritatem, quae est maior amicitia: caret enim mutua correspondentia, & gaudet idéritate. Generatio verò solum dicit similitudinem, & cōiunctionem cum genito in vi processionis, & expressionis, non correspondentiae. Vnde licet ad hoc perueniat ut cōmunicando naturam similem, comunicet eandem, tantò magis perficit & formalizat rationem cōmunicatiouis transendo à similitudine naturae ad idéritatem, dummodo sit distincta persona cui fit talis comunicatio, siquidem generatio idéritatem intendit similitudinem, quia intendit cōmunicatiouem ipsius generantis ad genitum. Et quia in nobis comunicatio non est summa, manet in ipsa cōmunicatiouem naturae similis; in Deo verò quia summa comunicatio est, transit ad idéritatem, & tamen formalissimè manet ratio generationis, de quo infra disp. 12.

16 Ad Conf. Resp. inter Patrem, & Filium inueniri illam complacentiam, & velle bonum alteri propter ipsum, secundum rationem vnus & eiusdè actus, loan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

transfert, secundum rationem mutui actus & correspondentiae, nego; & ex hac parte deficit ratio amicitiae, ut consistit in ipso actu, seu actibus amoris, non ut ex parte amantium se tenet. Ad id verò quòd dicitur de amore concupiscentiae, dicimus quòd est amor in Deo, quo seipsum amat, & vult sibi, distinguo, per amorem communiter dictum, & fundantè solum rationem gaudij & delectationis, transfert, per amorem fundantem tendentiam in bonum absens, vel in bonum distinctum à se, quòd per amorem comunicatiuū & vniciuum, non identicum attingi possit, nego. Hoc autem requiritur ad concupiscentiam strictè & proprie dictam, ut ex D. Tho. explicauimus. Idem dicimus de Spiritu Sancto, qui amore essentiali vult alias personas, non amore habente rationem mutui & correspondentiae, sed idéritatis; & sibi vult bonum diuinum, & seipsum non ut distinctum aut absens, & sic non vult amore concupiscentiae strictè dictae.

ARTICVLVS II.

An sint in Deo formaliter effectus fugae, odium, tristitia, ira, spes, &c.

Omnes effectus qui ad fugam in voluntate pertinent, reducimus ad illos, qui versantur circa malū fugiendo, vel etiam ad illos, qui licet circa bonū versentur tamen quia difficultatem vel arduitatem in eius adeptione inueniunt, ratione cuius aliquo modo retrahitur voluntas, & indiget conari & impelli ad vincendum ut spes, audacia, &c. Et idé de illis in praesenti art. agimus, sicut in praeced. de affectibus prosecutionis, ut amore, gaudio, &c.

Oidium & tristitia in Deo non est formaliter.

Supponimus tanquam rem clarissimam, quòd si loquamur de istis affectibus, ut pertinere ad appetitū sensitiuum, & vocantur passiones, nullo modo possunt Deo attribui, nec aliquis potest id cogitare, nisi errore maximo, putando Deum corporeum esse. Quare hoc modo non solum effectus fugae, sed nec etiam prosecutionis ut amor, si sumatur ut passio sensitua, Deo attribui potest formaliter. Loquimur de istis affectibus prout ad voluntatem pertinent, & spirituales sunt. Et secludimus etiam in his omnem imperfectionem, sicut in tristitia, aut ira id quòd aggrauationis, & tēdij habet in voluntate, & quòd diminuit de ratione gaudij, & similes aliae imperfectiones, quas in nobis afferunt isti actus, quatenus nobis malae, & aliquā priuationem boni habent; in Deo enim nihil imperfectionis ponendū est. Sed loquimur de istis affectibus, ut ab omni imperfectione deputatis, an ponendi sint in Deo, si forte ab omni imperfectione possunt segregari: nā si aliqua sit quae ita intrinsecam habeat imperfectionem, ut ab ea separati non possint, illa formaliter non ponetur in Deo.

Igitur odium propriè, & formaliter in Deo reperi, docet Vasq. hic disp. 84 c. 3. Et loquitur tam de odio abominationis, quàm inimicitiae, ita quòd Deus non solum habeat odio peccatū, sed etiam peccatorè, quatenus talem. Differt autè odium abominationis, & inimicitiae, quòd abominatio versatur circa ipsū malum, inimicitia circa personam, cui volumus malum; & ita hoc duplex odium correspondet, & contrariatur duplici amori, scilicet concupiscentiae, & amicitiae: sicut enim concupiscentia est circa rem volitam, ita odium abominationis est circa ipsum malum, quòd displicet, & abominamus

abominatur: odium verò inimicitiae circa personam, cui volumus aliquid malum. Vtrumque ergo odium Vasq. assignat Deo proprie, & non metaphorice, & in eo sensu intelligenda sentit loca Scripturae, quae Deo attribuunt odium, non solum respectu peccati & impietatis, sed etiam respectu peccatoris. Eandem sententiam docet Molina *super q. 20. art. 1.* & Suarez *lib. 3. de attributis, c. 7. num. 5.* Arrubal *super hanc q. 20. num. 6.* Erice *diff. 20. c. 4.* Alarcon *tract. 3. diff. 7. c. 3.* Quamquam de odio inimicitiae, an Deo tribuendum sit; Suarez *vbi supra* haeret, putatque quaestionem esse de nomine: simpliciter enim docet Deum odio habere peccatorem, iuxta quod dicitur Sap. 14. *Odium sunt Deo impius, & impietas eius.* Et Psalm. 5. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem;* quas locutiones videtur D. Thom. in *praesenti q. 20. art. 2. arg. 4. & solutione ad illud, in sensu proprio admittere.*

3 Sed quia in odio abominationis Deus non abominatur, & fugit malum aliquod quod sibi inest, quia incapax est mali in se, sed solum malum alienum, seu quod extra se est, vt peccatum, nonnulla intricatio nascitur his Authoribus, quare in Deo non possit esse tristitia, nisi non de malo proprio, saltem de malo alieno: tristari enim possumus, etiam de malis aliorum, quia displicent nobis, & gaudium non causant. Vasq. idem negat tristitiam Deo, quia est de malo praesenti; si autem detur circa malum proximi, idem est, quia apprehenditur, ac si esset proprium, quod Deo competere non potest. Suarez, quia tristitia vel est de malo poenae, & haec ex voluntate Dei provenit, & sic non contristat, quia tristitia est de his, quae nobis nolentibus accidunt. Vel est de malo culpa, & haec si est gratuita, dissolvit amiciciam, & sic non contristat Deum, quia est malum inimici, non amici, & proximi; si autem est levis, potest illam de facili impedire, & non contristat. Alij idem negant Deo tristitiam, quia importat quaedam animi anxietatem, quae à Deo longè abest; odium verò sine molestia, & anxietate est, sed cum simplici displicentia saluatur. Quae rationes quantum valeant, statim ponderabuntur.

4 Nihilominus dicendum est, odium non convenire Deo directe & proprie, sed metaphorice & consequentive, scilicet, quia diligendo aliquid directe & proprie, dicitur oppositum ex consequenti odium, aut ad modum odientis tractare. Itaque odium est in Deo, non vt quid totaliter oppositum amari, sed vt consecutum ad aliquem amorem. Et loquitur tam de odio inimicitiae ad personas, quam de odio abominationis circa malum in se. Sumitur haec conclusio ex D. Thom. 1. *contra Gent. c. 96.* vbi non solum loquitur de odio inimicitiae, sed etiam de odio abominationis: dicit enim quod, *Dicitur Deus aliqua odire similitudinariè, & hoc dupliciter. Vno modo, ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum, non esse vult contrarium bono, scilicet malum non esse: vnde malorum odium habere dicitur: nam quae non esse volumus, dicimur odio habere. Alius autem modus est, ex hoc quod Deus vult aliquid minus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni, & sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare.* Vbi non solum loquitur D. Th. de personis, quae odio inimicitiae attingi possunt, sed etiam de ipsis rebus malis, quae per abominationem odio habentur: docet enim quod volèdo aliquid bonum odire, dicitur malum oppositum, vel privationem minoris boni velle, quod utique est odium rerum, & non solum personarum: Et certè si Deus potest immediatè habere odium abominationis de aliquo malo, non apparet cur non possit illud malum quod abominatur, alicui personae velle, in quantum indigna bono; & sic

habere poterit odium inimicitiae ad personam, si habet odium abominationis ad res. D. Thomam sequuntur communiter eius discipuli, *super hoc q. 20. a. 2.* vbi videri potest *Nanarrète contr. 27.* Gonzalez *diff. 62.* Ferrat. 1. *contra Gent. c. 96.* Capreolus in 1. *diff. 45. quest. 1. art. 1.*

Fundamentum huius assertionis ad id redigitur quod Deus non potest habere odium vt contrarium amori; & ab omni amore purificatum, sed solum vt consecutum ad aliquem amorem, & hoc proprie non est odium, sed effectus quidam amoris. Pro quo est notandum quod odium non importat solum nolitioem boni, vel volitionem mali, sed etiam importat motium talis volitionis, sc. quod sit ex ipsa dissonantia appetitus, seu voluntatis cù tali re, quia dissonat nobis, non autem ex alio motiuo, id est ex alio bono amato, ex quo consequitur oppositum eius non amari: constat enim quod aliquando volumus alicui malum, seu nolumus bonum; non ex odio quod ad ipsum habemus, sed ex alio motiuo, v.g. ex obligatione iustitiae, quia cogimur condemnare & punire etiam quos diligimus. Similiter inter duo bona eligimus vnum alio relicto, non ex odio eius quod relinquimus, sed ex gratia quam alteri volumus facere, vel quia simul vtrique non sufficit id quod damus. Quare odium non solum requirit fugam alicuius rei, vel illationem mali, sed nocumentum, sed etiam requirit causam, & motiuum, vt scilicet id fiat ex dissonantia quam habemus cum re illa, vel illa res erga nos, tanquam ex motiuo. Vnde S. Thom. 1. 2. *q. 29. art. 1.* dicit quod *odium est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur vt repugnans & nocuum.* Ex apprehensione ergo huius repugnantis & nocui oritur illa dissonantia: dissonantia autem, seu repugnantia vt apprehensa est motiuum: ergo dissonantia, vt motiuum causat odium, quod est dissonantia formalis in appetitu. Si autem aliqua volitio mali, seu nolitio boni, non oriatur ex tali motiuo repugnantiae & dissonantiae apprehensae, sed ex alio motiuo amato, quod non comparitur cum volitione talis boni, potius talis nolitio est effectus, & extensio quaedam amoris, quam odium, quia ex motiuo amoris nascitur; odium autem vt opponitur amori, debet nasci ex opposito, & contrario motiuo amoris, scilicet ex repugnantia, & dissonantia cum aliqua re, sicut amor nascitur ex convenientia, & consonantia appetitus cum aliquo obiecto. Vnde dicit S. Thom. *cit. loco art. 2. ad 2.* quod *amor, & odium sunt contraria quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, & quod odietur eius contrarium; & sic amor vnius rei est causa quaedam eius contrarium odietur.* Vbi aperte distinguit odium quod nascitur ex motiuo contrario ad motiuum amoris, & odium quod nascitur ex eodem motiuo amoris, quasi aliquid ex amore consecutum.

Dices; Omne odium nascitur ex aliquo amore, vt ibi docet S. Thom. in *corpore art.* ergo hoc quod est causari ex amore, & esse effectum amoris non extrahit odium à propria, & directa ratione odij, quia hoc etiam odio proprie dicto convenit quod oriatur ex amore.

Resp. omne odiu nasci ex amore proximè, vel remotè, non autè omne odiu nasci proximè ex motiuo amoris, sed aliquod nasci ex motiuo dissonantiae, & contrario amori, licet praesupponat hoc motiuu aliquè amorem circa re convenientem, cui contrariatur id quod repugnans & dissonans est sibi: enim ego habeo dissonantiam & repugnantiam ad aliquid, ratione cuius odio habeo re aliquam, talis dissonantia, & repugnantia

repugnantia supponit antotem circa aliquid mihi conveniens, cui dissonat & repugnat id quod odio habeo, sed tamen proximum motiuum non est amor ad aliquid, ex quo consequitur repelli & abominari quod oppositum est, non ex motiuo abominationis & repugnantiae, sed ex motiuo amoris alicuius rei, cui non comparitur illud quod reicitur: sicut qui ex zelo iustitiae amicum homicidam suspendit, non ex odio dicitur illi velle malum quod est mors, sed ex motiuo, & amore iustitiae; & qui ex duobus aequè dignis eligit vnum ob gratiam, & alterum repellit, non dicitur ex odio istius eum repellere, sed quia non comparitur cum bono alteri amato ex gratia. Itaque quandoque amor vnius est proximum motiuum repulsae, & nolitiois alterius, quandoque dissonantia & repugnantia erga illud. Et primo modo non est directè, & proprie odium, sed similitudinariè, verè autem est effectus ex amore consecutus.

7 Quare odium vt est effectus voluntatis ortus ex tali motiuo, scilicet, ex dissonantia, & contrarietate ad appetitum, seu ad appetentem, repugnat Deo ex duplici capite, scilicet, quia omnia sunt à Deo per voluntatem eius, & quia nihil contrariatur directè & immediatè Deo. Quod enim est aliquid positivum, & entitativum non dissonat Deo immediatè, quia quidquid est, ab ipso est, & à voluntate Dei complacente sibi de tali re. Et haec ratio tangitur Sapient. 11. *Nihil odisti eorum quae fecisti, nec enim odians aliquid constituisti, aut fecisti.* Quae est ratio à priori, & cum à Spiritu sancto reddatur, optima est, & convincit de omnibus quia quidquid est, à Deo est. Quod verò non est aliquid positivum, sed pure negativum, & nihil, non est obiectum odij, quia odio habere nihil, est non odisse. Si verò sit privativum, seu defectus, quod prout sic, à Deo non est, non est obiectum complacentiae, sed displicentiae diuinæ, quae generali ratione potest dici odium, non tamen intrinsecè & proprie, quia motiuum eius non fuitur ex contrarietate aut dissonantia erga voluntatem diuinam, cui nihil resistit: potius enim permittit tale malum, & existentia eius est ex permissione voluntatis, non ex resistentia & dissonantia vt sit, sed solum contrarietas & privatio eius est in ordine ad gratiam, seu iustitiam creatam. Vnde motiuum eius non est motiuum odij, sed amoris ad iustitiam, cuius effectus est illa displicentia ad suum oppositum, quod tamen permittit esse. In nobis autem, quia multa sunt, quae nostrae voluntati resistunt, etque contrariantur; & non omnia à nostra voluntate sunt, idèd possumus accipere motiuum odij, quod est dissonantia & contrarietas ad nos, vnde movemur ad displicentiam, quae est odium propriè.

8 Ex his verò sequitur in Deo tristitiam non esse, quia affectus tristitiae est de his quae accidunt nobis nolentibus, & contra propriam voluntatem: nihil autem accidere potest nisi Deo volente, & ordinante, vel permittere: ergo nihil est quod Deum contristare possit: omnia enim in manu eius sunt, & potest facere quod voluerit, sine vlla resistentia: ergo & sine tristitia, quia tristitia resistentiam supponit erga voluntatem.

9 Obiicies ad probandum in Deo esse odium. Nam ad odium abominationis non requiritur displicentia aut dissonantia de persona, sed de aliquo accidente seu forma etiam privativa, sicut abominamur aegritudinem aut tenebras, aut peccatum; Deus autem ex se, & secundum se habet abominationem & dissonantiam ad peccatum, quia avertit à Deo directè & per se, licet non destruat Deum. Sufficit autem

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

ad odium dissonantia & contrarietas per modum avertionis: ergo Deus odio habet peccatum per se, & directè. Deinde non requiritur quod aliquid sit contrarium ipsi volenti, vt odio habeatur; sufficit quod sit contrarium amico, seu proximo: ergo Deus potest aliquid odio habere; quatenus contrarium est nobis, licet non sibi. Tertio, potest annihilare creaturam, & sic vult illi malum, quod est non esse, & hoc non ex amore alterius rei propter quam illam creaturam annihilat, quia in annihilatione datur purus suspensio concussus, non effectus resultans ex aliqua priori re volita. Et in ipso peccatore odit Deus personam, non quatenus homo est, sed quatenus peccator, quia ex displicentia & dissonantia talis personae, vt peccatoris, procedit Deus ad volendū illi poenā & malū: poena autè infligitur illi quatenus ipsi mala, & nociva est, aliās poena non esset: habet ergo illud odium quidquid requiritur ad inimicitiam, quia ex displicentia personae procedit. Nec requiritur quod persona displiceat ex omni parte, sed sufficit quod ex aliqua, scilicet in quantum peccator, non vt homo. Nec potest dici quod totum hoc procedit ex amore iustitiae: nam si hoc sufficeret, nullum odium daretur etiam in nobis: nam omne odium ex aliquo amore procedit, siue quem habemus erga nos, siue erga aliud extra nos; & tamen verè & proprie est odium: ergo impertinenter adducitur illud motiuum amoris ad eneruandam rationem odij in Deo, Denique Scriptura expressè attribuit Deo odium, & non est inconueniens manifestum quod id intelligat de odio proprie dicto, & non in sensu metaphorico: ergo in omni proprietate Deo tribuendum est. Anteced. constat ex pluribus Scripturae locis, vt Sap. 14. *Odium sunt Deo impius, & pietas eius.* 1. Psalm. 5. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Zachar. 8. *Omnia haec sunt quae odi, dicit Dominus.* Rom. 9. *Esau autem odio habuit.* Et Aug. *lib. 1. ad Simplicianum, q. 2.* *Non odit Deus Esau hominem, sed Esau peccatorem.* Et S. Thom. in *hac q. 20. art. 2. ad 4.* dicit quod *Deus odit peccatores in quantum non sunt, sed ab esse deficiunt, & hoc in eis à Deo non est.* Vnde *secundum hoc ab ipso odio habentur.* Et sic manifestatur sensus D. Thom. quod quando negat Deo odium, loquitur de odio ad creaturas, in quantum creaturae sunt, & ab ipso sunt: sic enim odio non habentur.

Ad primum Resp. quod Deus non abominatur peccatum, aut alios defectus ex motiuo dissonantiae, aut repugnantiae, seu resistentiae ad se, cum potius illa permittat, & sine eius permissione non fiat, sed ex motiuo amoris, quo vult illud boni, cuius peccatum, vel defectus est corruptivum, & sic est displicentia consecuta proximè ad amorem, & tanquam effectus eius, non ex proprio motiuo, suae dissonantiae orta, quia haec non est dissonantia & contrarietas immediata ad Deum, sed ad formam creatam, quam nisi amaret Deus, non faceret illi dissonantiam peccatum. Et sic dicit S. Th. *cit. loco contra Gentil.* quod *In quantum Deus vult bonum iustitiae, vel ordinis vniuersi, dicitur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem.* Et cum instatur, quod sufficit avertio à Deo, quam immediatè importat peccatum, vt Deus incipiat à dissonantia ipsius, vt à motiuo: Resp. non sufficere istam avertionem in ordine ad Deum, quia est permessa à Deo, non resistens illi, & consequenter ad formandum motiuum dissonantiae, & resistentiae seu contrarietatis, oportet quod Deus comparet, & aspiciat illam avertionem vt contra positam rei creatae, quam Deus diligit, scil. gratia; & tunc iam incipit illa displicentia esse consecuta ad amorem rei creatae, & extra Deum, non autem vt praebens motiuum proximum sui, ex meritis suae dissonantiae & contrarietatis ad Deum.

11 Ad secundum Resp. quod quando aliquid contrariatur proximo vel amico, ita quod etiam contrarietur & resistat mihi, quatenus sum aliquid amici, tunc illa dissonantia, quatenus etiam est mea, sufficit fundare directè, & per se odium. Si autem ita contrariatur alteri, quod non mihi, eius dissonantia non fundat per se, & directè odium, sed displicentiam consecutam, & ut effectum amoris. Deus autem ita respicit alterum extra se, quem amat, quod est eius effectus, ita quod omne quod in illo respicit creatum est, & ei ita subiectum, ut omne quod illi contrarium est repellere omnino possit, si velit. Vnde non facit dissonantiam resistentem & contrariam Deo, licet repugnet & contrarietur ipsi rei creatæ. Et idè non potest Deus incipere displicentiam de tali contrario ab aliquo mortuo dissonantiæ erga se, sed ex amore sui effectus, cui potest cum vult tale contrarium impedire, & si non impeditur, sed ei opponitur, ex permissione Dei est. Non ergo Deus ita amat creaturas quod quasi suam reputet contrarietatem & dissonantiam, quam eis faciunt sua contraria, quia licet creaturæ aliquid Dei sint, non tamen ita ut quod eis contrariatur, & dissonat, etiam dissonet, & contrarietur Deo; siquidem ita facile est ei id euincere, ut omnino non resistat diuinæ voluntati; & idè cum dissonantia illius contrarij non transeat ad Deam, sed in ipsa creatura sistat, non accipit Deus pro motiuo displicentiæ & odij ipsam dissonantiam contrarij, sed ipsum amorem creaturæ, cui vult bonum, & displicet oppositum. Nos autem sic reputamus mala proximi, vel amici ut nostra, quod etiam nobis contrariari possunt, ita ut non sit omnino in manu nostra ea repellere & reicere, & ideo in repellendis malis proximi, etiam à motiuo ipso dissonantiæ erga nos immediatè possumus incipere, & sic formaliter odium habere erga illa, Deus autem non, quia ex motiuo dissonantiæ & repugnantia ad se non potest accipere eorum displicentiam.

12 Ad tertium Resp. quod in annihilatione non remanet aliquid cui Deus velit malum, & quod odio habeat, quia id quod ex annihilatione resultat, est nihil, & hoc non est capax odij, id quod annihilationem præcedit est creatura, quæ toto tempore antecedente annihilationem non est odio habita, cum ex voluntate Dei habeat esse. Quare annihilatio de se non est odium Dei, sed simplex nolitio dandi esse, ita quod remanet creatura annihilata in eo statu quo creaturæ possibile, quibus Deus noluit dare esse. Vnde sicut Deus non ex aliquo odio motus est ad relinquendum illis creaturas possibile, & denegandum illis esse, quod voluit dare istis, quæ nunc sunt, sed simplici & gratuita voluntate sua voluit istas eligere, & illas reicere, ita ex eadem simplici volitione potest velle dare esse ad tempus alicui creaturæ, & postea denegare, non ex dissonantia, & contrarietate creaturæ ad suam voluntatem, quod requiritur ad odium formale, sed ex simplici sua voluntate. Quod si Deus annihilat creaturam aliquam, non ex præcisa voluntate sua, sicut potest facere circa quamlibet etiam irrationalem creaturam, sed in pœnam & pœnitionem peccati, tunc illa voluntas annihilandi, ut pœnitentia, oritur ex amore & zelo iustitiæ, non ex odio: Iudex enim non debet ex odio punire, sed ex iustitia, & ita hoc ipso quod Deus punit, licet inferat malum, non procedit ex odio, sed ex iustitia procederet. Vnde soluitur quæstio, quæ sit de peccatore, quem Deus punit, & motiuo illi iustitiæ ex iustitia, & cui displicet

persona ut peccator est: hæc enim inflicto pœnæ ut malum est peccatoris, non est odium, hoc ipso quod fit ex iustitia; displicentia autem personæ ut peccatoris, non oritur ex malevolentia aut dissonantia illius, & repugnantia ad voluntatem Dei, sed ex amore iustitiæ, & ordinis vniuersi, qui petit ut peccatores puniantur. Et cum instatur quod non tollit rationem odij hoc quod est procedere ex amore. Resp. quod tollit quando amor est proximum motiuum displicentiæ contrarij, quod amatur, non quando remorum, aut conditio requisita. Quando autem aliquis procedit ex zelo & amore iustitiæ; etiam si inferat malum, non dicitur procedere ex odio, imò in iudice vituperabile est quod ex odio procedat, quasi in hoc intelligamus quod relinquit motiuum iustitiæ.

Ad vltimum Resp. quod loca Scripturæ, quæ Deo attribuunt odium, rectè intelliguntur de odio similitudinariè, quatenus est volitio mali, vel nolitio boni consecuta ex amore alicuius, non autem originata, ex speciali, & proprio motiuo odij, sicut etiam Deo attribuitur ira; & tamen intelligitur similitudinariè, non propriè, ut statim dicemus. Et ita exponit D. Thom. cit. loco contra Gentil. istas auctoritates de odio similitudinariè, & de displicentiâ consecuta ad amorem alicuius, non ex motiuo dissonantiæ, & contrarietatis ad se habito, quod tamen pertinet ad odium specialiter, & propriè dictum. Et ad hoc etiam deducimur ex eo quod Scriptura diuina se explicat dicens, Sap. 11. *Nihil odisti eorum que fecisti; nec enim odians aliquid constituisti & fecisti*, hoc enim loco docemur, quod quia Deus est factor omnium, nihil factum aut creatum odit. Quod autem non est factum ab ipso, sed permissum, sicut peccatum, non habetur odio strictè dicto, id est, ex speciali motiuo dissonantiæ & contrarietatis ad se orto, cum nihil Deo resistat, & contradicat immediatè; nec etiam ipsum peccatum, cum sine permissio Dei non detur, sed ex amore alterius rei consequitur displicentia ad ipsum. Eodem modo intelligitur August. de odio Esau peccatoris, non Esau hominis; loquitur enim de odio consecuto ex amore virtutis, quam Deus vult habere Esau, & non habet, & sic displicet illi, non de odio ex speciali illo motiuo odij orto. Ad D. Thom. dicemus D. Thomam in hoc loco q. 20. cit. non fuisse sollicitum explicare rationem odij strictè aut generaliter dicti, propriè, vel similitudinariè, id enim accuratè præstitit 1. contra Gentil. cit. cap. 96. sed solum voluit ostendere Deum diligere omnia quæ participant esse; quæ verò non participant esse, ut peccatum, sed deficiunt ab esse, Deus non diligit, sed odio habet, quodcumque sit illud odium, siue strictè, & propriè dictum, siue similitudinariè, & largè. Itaque solum explicauit obiecta dilectionis & displicentiæ, non modum displicentiæ; siue sit per modum odij strictè dicti, siue non.

Ira, spes & desperatio in Deo non sunt.

Remoueri à Deo iram, quæ est in appetitu sensitiuo, & definiti solet per effectum sensibilem, quod est *accensio sanguinis circa cor*, extra omnem controuersiam est. De ira autem secundum formalem rationem, qua potest transferri ad spiritualem potentiam voluntatis, dubitant aliqui, an importet intrinsecè aliquam imperfectionem, ratione cuius formaliter Deo attribui non possit, an verò in suo conceptu imperfectionem non includat, sed ea possit exui, & sic remota imperfectione Deo tribui. Nam P. Suarez *diff. speciali*

de Iustitia Dei sect. 5. num. 2. & iterum lib. 3. de attributis e. 7. num. 8. docet iram propriè Deo attribui posse, quia imperfectionem non importat in suo conceptu. E contra verò P. Valquez *hic diff. 84. cap. 4.* eam docet non posse attribui Deo propriè. Et licet plures afferat ex Patribus, qui eam metaphoricè in Deo intelligi volunt, sicut pedes & manus, & alia membra corporea: sed reuera, ut bene ipse notat, hi Patres loquuntur de ira, quæ est passio sensibilis: hæc enim Deo non nisi metaphoricè tribui potest secundum omnes. In præfenti autem loquimur de ira spiritualiter. Ita autem varietas opinandi circa iram, oritur ex diuerso modo accipiendi definitionem iræ, etiam formaliter sumptæ, & nõ pro passione. Et enim Lactantius in libro de ira Dei, sentit iram solum esse motum animi ad vindicanda & coercenda peccata, sub quo conceptu nullam supponit tristitiam, aut imperfectionem ex parte irascentis, sed solum actum iustitiæ vindicatiuæ. Et videtur fauere D. Tho. 1. 2. q. 46. art. 6. ubi docet iram respicere malum inferendum sub ratione iusti vindicatiui. Vnde sic sua formali ratione respicit iram rationem iusti vindicatiui, videtur posse purificari ab aliis imperfectionibus, & sic Deo attribui secundum suam propriam rationem formalem, licet non sub aliis imperfectionibus in nobis repertis, quæ ex parte dispositionis ad iram requiruntur, & idè materialiter solum ad eam pertinent. Vnde tandem S. Doctor eadem 1. 2. q. 47. art. 1. ad 1. inquit quod, *Ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiæ, prout vult vindictam facere de peccato*. Solum ergo iram sensibilem Deo negat. Et conf. quia iræ extrinsecum est causati ex dolore, sicut misericordie causati ex compassione: ergo sicut misericordia formaliter est in Deo, licet non sit tristitia, & compassio, ita & ira sine dolore.

15 Nihilominus alij ex antiquis præter Lactantium existimant iram includere necessario tristitiam & dolorem tanquam motiuum formale & proprium. Nam Aristot. 1. de anima textu 16. iram docet esse *appetitum doloris vicissim alteri inferendi*, iratus enim videtur hoc intendere, ut dolorem, quem sentit, in alterum effundat, & sic alieniatur à dolore quem sentit. Vnde Damasc. lib. 2. cap. 16. & Nissenus lib. 5. cap. 14. dicunt quod *ira componitur ex tristitia & desiderio*, quod exposuit D. Thom. 1. 2. q. 46. art. 3. ad 3. quod *componitur ex illis, non quasi ex partibus, sed quasi ex causis*. Fauet Scriptura. 1. Machab. 2. describens iram per dolorem, tanquam per causam aut motiuum: *Et vidit, inquit, Mathathias, & doluit, & contremuerunt renes eius, & accensus est furor eius secundum iudicium legis*, &c. Vnde quones Scriptura Deo attribuit iram (attribuit autem passim, ut notum est omnibus) debet semper intelligi eo modo attribui, quo attribuitur ei dolor, & tristitia seu pœnitentia, sicut cum dicitur Genes. 6. *Pœnituit eum quod fecisset hominem in terra, & tacuit dolore cordis intrinsecus*, &c. Certè D. Thom. perpetuò sentit iram supponere dolorem seu tristitiam, non solum loquendo de ira, quæ est passio, sed de illa, quæ inuenitur in actu voluntatis: excludens enim à Deo illos effectus qui dicunt imperfectionem ex parte sui formalis, in hac q. 20. art. 1. ad 2. dicit excludi iram, *quia tristitiam supponit*. Et in 1. 2. q. 46. cit. art. 3. ad 3. dicit quod, *ira componitur ex tristitia, & desiderio non sicut ex partibus, sed sicut ex causis*. Et q. 47. art. 3. loquens de causa iræ ex parte dispositionis, quæ relinquitur ex motiuo iræ: *Manifestum, inquit, est quod nihil mouet ad iram, nisi nocumentum quod contristat*. Et infra. *Ista est causa quare homines, qui*

sunt infirmi, vel in aliis defectibus facilius, irascuntur, quia facilius contristantur. Itaque apud D. Thom. stimulus iræ est dolor, seu tristitia ex aliquo nocumento concepta, ita quod subiectum doloris, & tristitiæ incapax est incapax ira. Et si facit effectus iræ, id erit ex alio motiuo, v. g. ex iustitia, & æquitate, aut ex simili effectus, & hoc vocare iram, magna abusus est. Sed tunc erit quæstio de nomine. De ipsa autem re, si ex his quæ in nobis videmus philosophandum est, ita ad hoc datur, ut repellat nocumentum sibi illatum, & dolorem seu tristitiam illatam alterius vindicatione compenset: quia enim intra se dolorem & stimulum sentit, irascitur. Pro aliis autem vindicandis sufficit motus seu affectus iustitiæ: vacat ergo ira, ubi non est capacitas tristitiæ. Secus est de misericordia: nam licet hæc habeat in nobis compassionem adiunctam, non tamen compassio est motiuum miserendi, sed affectus in nobis consurgens ex eo, quod tangimur alienam miseriam. Vnde non mouemur ad subleuandam illam ex compassione nostra, seu ad hoc ut mitigemus compassionem quam sentimus, sed ut proximum contolemur, & subleuemus, ira autem directè est ad mitigandum & compensandum dolorem, quem in nobis facit nocumentum illatum; quod si non datur mitigatio doloris, sed solum compositio mali & nocumenti facti, non requiritur ira, sed sufficit iustitiæ vindicatiua.

Vnde patet solutio ad motina Suarez. Et D. Th. in illo loco negat esse in Deo iram ut passio, & affirmat esse secundum iudicium iustitiæ, non tamen affirmat esse secundum formale quod est mitigatiuum doloris.

De spe, timore, desperatione, audacia, & similibus affectibus, qui vel includunt, vel sapiunt naturam spei, & fidaciæ, omnes excluduntur à Deo, quia isti affectus respiciunt vel aliquod malum non faciliè repellendum, sed contra voluntatem euenturum, quem timor formidat, & contra quod audacia mouet & acuit; Deo autem nihil est mali, quod contra eius voluntatem possit accidere, aut non de facili repelli. Vel est aliquod bonum non habitum, nec faciliè habendum, sed cum arduitate & contingentia, siue quia habendum est per alterius virtutem, siue quia in se excedit propriam potestatem, & sic est spes, quæ est de re non habita, sed futura, & ardua, quod enim videt quis, quid sperat, ut inquit Paulus. Nullum autem bonum est Deo arduum aut contingens, aut ab alterius voluntate habendum, quia omnia in eius manu sunt, & ab eo proueniunt: ergo est incapax spei, & à fortiori desperationis.

ARTICVLVS III.

Utrum in Deo sit iustitia commutatiua formaliter?

Tota difficultas in attribuenda, vel remouenda à Deo aliqua virtute, quæ in nobis reperitur in eo constituit, an in ratione formali talis virtutis, aut in aliqua conditione essentialiter requisita inueniatur aliqua imperfectio, vel possit ab omni imperfectione purificari, & ita formalis & essentialis illa ratio in Deum transferri.

Dari igitur in Deo iustitiam abstrahendo nunc à specie commutatiuæ, vel distributiuæ, indubitatum est; de ratione enim iustitiæ secundum se solum est voluntas unicuique tribuendi quod suum est, quæ nihil aliud est quam, voluntas ordinatè & de-

bitè disponendi ea quæ extra sunt, & circa quæ operamur, Deus autem est principium ordinandi omnia, & debitè constituendi, cum sit summa lex omnium, & regula totius bonitatis, & ordinatio debitorum. Voluntas ergo sic ordinatè & debitè disponendi de omnibus non potest non in Deo dari, quod & frequentissimè Scriptura docet, nec est necesse loca multiplicare.

Sed quia est duplex species iustitiæ, ut docet S. Thom. in hac q. 21. art. 1. & 2. 2. q. 61. art. 1. Altera quæ vocatur commutativa, altera distributiva; specialis difficultas est, an utraque possit Deo attribui, an aliqua dicatur imperfectione illi repugnante. Nec proponimus difficultatè de aliis partibus iustitiæ, quæ potentiales dicuntur, quia imitantur quidè & æmulantur rationem iustitiæ, vel in reddendo debito, vel in ratione æqualitatis, sed ab ea deficient, quia non servant rigorem debiti, vel æqualitatis: Iustitia enim propriè respicit debitum compensandum ad æqualitatem. Vnde propria & rigorosa iustitia est, quæ debitum rigorosum & proprium respicit, & æqualitatem facit, quod debitum rigorosum, vocari etiam solet debitum legale, quia est illud quod lege, vel adæquatione ipsa rei statutum, & debitum est. Illæ verò virtutes quæ versantur erga alterum, & deficient, vel à ratione debiti, vel à ratione reddendi æquale, dicuntur partes potentiales iustitiæ, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 80. art. unico. Sunt enim aliquæ virtutes, quæ debitum quidem habent ad alterum, sed æquale reddere non possunt, sicut Deo, & superioribus, & parentibus debitum habemus, sed ad æqualitatem solvere illud non possumus, & sic Deo religio defert cultum debitum, superioribus obedientia, cõstitutis in dignitate, dulia, patribus pietas. Aliæ virtutes possunt quidè reddere æquale, sed non habent rigorosum debitum, & legale, sed morale, quod attenditur secundum honestatem veritatis aut decentiam, non secundum legis obligationem, sicut veracitas, quæ veritatem implet in promissis, in verbis & factis, sicut gratitudo quæ reddit vicem pro beneficiis, vindicatio pro malefactis, sicut liberalitas, quæ dat & communicat aliis secundum decentiam coniunctus humani, sicut amicitia, seu affabilitas, quæ se exhibet aliis gratiosum & tractabilem & alia similia, quæ ibi enumerat, & postea explicat D. Thom. à q. 8. usque ad 120. in 2. 2. Istæ ergo virtutes dicuntur partes potentiales iustitiæ, quia vel rigorosum & legale debitum non observant, vel ad æqualitatem non possunt rependere. Sed de his non agimus in præfenti, quia aliqua manifestè repugnant Deo, scilicet illæ quæ respiciunt superiorem, ad quem habeat debitum rigorosum, sed non possunt reddere ad æqualitatem: Deus enim superiorem non respicit, nec impotens est reddere ad æqualitatem. Quæ autem ad æqualitatem reddere possunt, sed debitum legale non habent, sed morale, Deo non repugnant, dummodo non supponant aliquam inferioritatem in illa ratione debiti, & aliquam imperfectionem, sicut est in Deo liberalitas, affabilitas seu amicitia, veracitas, &c.

Quare in præfenti solum agimus de illis duabus speciebus iustitiæ propriæ, & rigorosæ, quæ sunt iustitia commutativa, & distributiva. Est quidem præter istas alia iustitia, quæ dicitur legalis, de qua agit S. Thom. 2. 2. q. 57. art. 6. quæ respicit bonum commune, cui etiam reddi debet quod suum est, & idèdè maxime debemus curare ea, quæ sunt boni cõmunis, Princeps quidè dirigèdo & ordinando illud, subditus autè obediendo, & regulando se per legem. Et quia lex est quæ regu-

lat bonum commune, dicitur hæc iustitia legalis, quia bonum legis seu bonum commune servare studet, iuxta id quod ei debetur. Vnde dicit D. Thom. quòd talis iustitia est in Principe architectonicè, quasi in imperante, & dirigente, in subditis autem secundariè, & administratiè tanquam in subiectis & obedièntibus ipsi legi. In Deo autem iustitia ista est summa illa voluntas ordinandi omnia per legem æternam, à qua omnis alia lex derivatur, ut docet S. Thom. 1. 2. q. 93. art. 3. & ita est in Deo iustitia legalis superiori modo quàm in omni Principe, cum sit Rex Regum, & Dominus dominantium, & respiciat bonum commune reddens ei quicquid sibi debetur tanquam habens curam de omnibus. Ceterum hæc iustitia licèt sit species quædam sub genere iustitiæ, quæ est specialis virtus inter alias morales, dicitur tamen generalis, & communis non quia prædicetur de omnibus virtutibus, ut cit. loco dicit S. Thom. sed quia movet & dirigendum ordinat hominem ad bonum commune, ad quod ordinantur omnes virtutes. At verò cõmutativa, & distributiva iustitia sunt etiã species iustitiæ, ut est particularis virtus cõdiuisa contra alias virtutes morales, non quidè dirigens, & ordinans sicut iustitia legalis ad bonum commune, sed respiciens bonum particulare personarum, sicut iustitia cõmutativa respicit bonum particulare secundum debitum quod est inter personam, & personam; distributiva autem respicit bonum particulare subditorum, ut à superiori distribuendum ordinatè. Et sic fit divisio iustitiæ, quæ est virtus specialis, iuxta diversum modum respiciendi alterum. Nam debitum, & obligatio aut est à superiori ad subditos, aut à subditis ad superiorem, aut inter ipsas personas inter se prout sunt partes alicuius communitatis. Et primo modo est iustitia distributiva, à qua descenditur à toto ad partes, à superiori ad inferiores. Secundo modo est iustitia legalis, qua partes respiciunt totum, & privati bonum commune, aut etiam Princeps bonum commune. Tertio modo est iustitia commutativa inter ipsas partes.

Hoc supposito inquirimus in hoc art. an iustitia commutativa in sua formali ratione, & conceptu includat aliquam imperfectionem, ratione cuius non possit secundum suum formalem conceptum Deo attribui. In qua re acriter inter se, & certarunt & desudarunt P. Suarez, & Vasquez. Nam primus per unum extremum affirmat dari in Deo iustitiam, non solum distributivam, sed etiam commutativam, segregatis omnibus imperfectionibus, à quibus purificari potest, salva sua ratione formali, & essentiali; ad quam tamen iustitiam strictè dictam, taliter quòd inducatur in alio, præsupponi docet promissionem, & pactum Dei, quòd si non præcedit, nullum ius nascitur in homine erga Deum: sine iure autem non exercetur iustitia. Posito autem pacto & promissione, vera & propria iustitia intercedit inter Deum & nos, ita quòd si Deus non redderet quod ex pacto convenit, violator esset specialis & propriè dictæ iustitiæ. Ita docet in opusculo. *disput. de iustitia Dei, & resolutione de libertate divina* disp. 2. sect. 2. num. 37. & antè docuerat, 1. tomo 3. *disp. 4. sect. 5. & 6.* & tandem *tomo 3. de gratia lib. 12. cap. 30.* & aliis locis in hoc tamen ultimo loco numero, 34. fatetur Suarez ius hominis erga Deum deficere à rigore iustitiæ commutativæ, quæ inter homines interuenit; simpliciter tamen substantialem iustitiam commutativam inveniri in Deo dicit, num. 32. Vasquez verò per aliud extremum docuit in Deo non dari veram & strictam iustitiam, neque commutativam,

Mens D. Thomæ.

ativam, neque distributivam, sive ante promissionem & pactum, sive post, ita quòd inducat debitum quod sit ius strictum in creatura respectu Dei, sed solum esse debitum quoddam morale, ex honestate virtutis, & non debitum legale, illudque reddi à Deo ex fidelitate vel gratitudine, aut alia virtute simili, quæ sit pars potentialis iustitiæ, non species eius. Vniquisque horum Authorum suos habet sectatores. Vasquez sequuntur Arrubal, Lessius, Thomas Sanchez, Lorca, Turrianus, Agidius, & alij, quos citat & sequitur Alarcon tract. 3. de voluntate Dei, disp. 8. cap. 5. num. 3. Suarez sequuntur Granados, Tannerus, Ragula, Rebellus, & alij quos idem Anchor ibi citat num. 5. Inter hos Auctores arbitratè voluit esse Ruiz De voluntate Dei disp. 58. sect. 1. & sequentibus, qui vult pro Suarez in Deo posita promissione & pacto esse iustitiam strictè dictam tam commutativam, quàm distributivam, licèt eminentiorem quàm in nobis. Pro parte autem Vasquez voluit ius creaturarum non inducere in Deum obligationem personalem, sed solum realem, ita quòd ipsa persona non sit obnoxia debito, sed res ipsæ, ad eum modum quo res testamento legatæ debentur hæreditibus debito iustitiæ per obligationem realem, qua res ipsæ manent effectæ, non per personalem, quia testator defunctus est.

Communior tamen sententia, præsertim inter Thomistas, tenet, in Deo non dari iustitiam commutativam, benè tamen distributivam. Ita docuit S. Thom. in hac q. 21. art. 1. & ibi eius expostores communiter, Caiet. Bañez Zúnel, González disp. 63. Ferrat. 1. contra Gentil. cap. 93. Soto lib. 3. de iustitia quest. 5. art. ultimo ad 1. & lib. de natura, & gratia cap. 7. Capreolus in 1. disp. 45. q. 1. art. 1. concl. 4. & art. 3. ad argumentum contra eandem conclusionem. Ex antiquis citat Vasquez pro se Scotum in 1. disp. 46. q. 1. in solutione argumentorum, & Durandum ibidem q. 1. quòd negaverint Deo iustitiam commutativam. Sed nihil minus, de hoc ibi tractant Scotus & Durandus, nec verbum. Fortasse fuit lapsus exscribens citare Scotum, & Durandum in 1. cum debuissent citare in 4. sententiarum, disp. 46. sed ibi Durandus planè sentit cum D. Tho. & Thomistis, scilicet, in Deo non esse iustitiam commutativam, bene tamen distributivam. Scotus idem affirmat ibi q. 1. vbi cum distinxisset utramque iustitiam commutativam, & distributivam, dicit: *Prima illarum non potest esse simpliciter in Deo respectu creaturæ, quia non potest esse simpliciter æqualitas, &c. secunda iustitia potest hic esse simpliciter, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas, vel convenientes.* Postea in §. *Non improbando, &c.* dicit quòd *Non improbando distinctiones, affirmat tamen in Deo non esse nisi unam iustitiam, quæ determinatè inclinatur ad aliud extra se: ad nullum enim obiectum ad extra Deus determinatè inclinatur, sed solum ad suam bonitatem, ad reliqua verò contingenter; & ideo dicit non habere iustitiam simpliciter ad alterum extra se; licèt in creaturis inveniat iustitiam secundum correspondentiam unius ad aliud, sicut iustum est ignem esse sursum, & terram deorsum, quia natura eorum id exigat.* Vbi Scotus non improbando primum dictum suum de iustitia commutativa, & distributiva, voluit postea explicare quomodo ista iustitia in Deo non detur per immediatum respectum ad creaturas, sed ad se. Quare antiqui potius stant pro sententia Thomistarum, nec multum de quaestione ista videntur disputasse, sicut modo.

Expressè sentit D. Thomam quòd in Deo non sit iustitia commutativa, benè tradidit Vasquez in hac 1. p. disp. 85. cap. 2. licèt seq. disp. 86. cap. etiam 2. habitaverit circa ipsius mentem in attribuenda Deo iustitiâ distributivâ, putans errata esse S. Doctorem in summa id quod de hac iustitia dixerat in 2. disp. 27. & 1. contra Gentil. cap. 93. Hoc seq. articulo videndum est. Nunc quod attinet ad iustitiam commutativam, eam Deo denegasse D. Thom. sine vlla controuersia statui debet, ut patebit intuenti loca, vbi id ex professo tractat, tum in sententiariis, tum in libro contra Gentiles, tum in summa theologica. Et in primis in 2. disp. 27. quest. 1. art. 3. distinguens iustitiam commutativam & distributivam, dicit quòd, *In redditione præmij ad meritum magis attenditur forma distributionis, cum ipse unicuique reddat secundum opera sua, quàm cõmutativam, cum Deus à nobis nihil accipiat.* Deinde in 4. disp. 46. q. 1. a. 1. *Iustitia commutativa per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem & creaturam recipientem Deo competere non potest secundum propriam accensionem.* Addit tamen modum quandam iustitiæ commutativæ inveniri in Deo respectu naturæ, sicut invenitur inter patrem & filium. Et in loc. sup. citato ex 27. distinct. 2. ponit in Deo iustitiam esse secundum modum distributionis, quia utrumque modum in Deo reperiri postea ostendemus. Item in 1. contra Gentil. cap. 93. *Iustitia, inquit, quantum ad cõmutativam actum Deo competere non potest, cum ipse à nullo aliquid accipiat, unde Rom. 11. dicitur. Quis prior dedit illi & retribuatur ei, & Job. 41. Quis ante dedit mihi, ut reddam ei. Per similitudinem autem aliqua Deo dare dicimur, in quantum Deus nostra data acceptat: non igitur sibi competit cõmutativa iustitia, sed solum distributiva.* Eodem modo & ob eandem rationem eam denegat Deo in hac q. 21. art. 1. *Iustitia, inquit, cõmutativa vel directiva cõmunionum, sive communicationum non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus Rom. 11. Quis prior dedit illi & retribuatur ei; Rursus in 1. 2. q. 114. art. 1. negat iustitiam simpliciter esse in Deo erga nos, quia non est æqualitas simpliciter, sed solum quidam modus iustitiæ, sicut dicitur quoddam ius paternum, sive dominativum, ut dicit Philo. in 5. Et hic. Et vterius eam negat in Deo, quia totum quod est in homine bonum, est à Deo, vnde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Denique 2. 2. q. 61. a. 4. ad 1. dicit D. Thom. quòd *Forma divini iudicij attenditur secundum rationem cõmutativæ iustitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis.* Quo loco ut observat Caiet. solum ponit Deum observare modum quandam iustitiæ commutativæ in recompensandis meritis, & suppliciis non ipsam iustitiam commutativam propriè exercere. Quod postea melius ponderabimus, soluendo argumenta oppositè sententiæ, quæ istum locum pro se adducit.*

Dices, D. Thom. in locis adductis, solum velle excludere à Deo iustitiam commutativam iuxta mensuram, & modum humanum circa actiones quas adæquat inter se, hoc enim facit cum aliquibus imperfectionibus, quas D. Thom. à divina iustitia excludere vult; non ipsam iustitiam purificatam his imperfectionibus.

Sed stivola est hæc obiectio. Nam secundum illum modum imperfectum quo virtutes sunt in nobis

nobis, non solum iustitia commutativa, sed nec distributiva, nec misericordia, nec liberalitas, & magnificentia, nec sapientia, aut prudentia sunt in Deo, sed modo altiori, & diuino. Ergo si solum intenderet D. Thom. negare Deo iustitiam commutativam secundum eas imperfectiones, quibus affecta est in nobis, & non secundum se, etiam alias virtutes negare deberet Deo, quia non sunt in eo, illo modo, quo in nobis. Sed D. Thom. alias virtutes concedit Deo; & hanc commutativam excipit, ut patet in locis allegatis præsertim in 1. contra Gentil. cap. 9. Ergo loquitur de istis virtutibus secundum se, & secundum rationem suam formalem absolutè, & non solum prout in nobis, & cum imperfectionibus, quas in nobis habent. Nec latuit hoc D. Thom. sed id expressit cit. loco. contra Gentil. Postquam enim affirmavit non dari in Deo iustitiam commutativam, bene tamen distributivam, & alias virtutes, ut prudentiam, liberalitatem, veracitatem, &c. subdit sic: *Virtutes prædictæ secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim iudicare de agendis, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis, secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ secundum quod ordinant humanam vitam actiivam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur; ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt, secundum verò quod ad actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari. Et infr. Divina virtutes nostrarum exemplares dicuntur: aliæ verò virtutes, quæ propriè Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes. Manifestè ergo S. Thom. extrahit virtutes ab imperfectionibus humanis, ut Deo tribuantur, & ex istis sic purificatis alias tribuit Deo, alias negat, & inter has iustitiam commutativam: ergo sentit iustitiam istam sic in sua essentiali, & intima ratione includere imperfectionem, ut prorsus ab illa purificari non possit.*

Fundamentum D. Thomæ elucidatur.

7 Restat pro fundamento videre, quæ iam ista imperfectio sit, sic essentialiter in ipsa iustitia commutativa imbibita, ut ab ipsa nullo modo purificari possit, manendo in sua formali, & essentiali ratione: ad hoc enim unicum principium, totum fundamentum huius assertionis reduci debet: variè enim circa hoc discurretur ab Authoribus. Nam quidam id sumunt ex parte materiæ, circa quam versatur commutativa iustitia, quæ est datum, & acceptum: id enim pertinet ad commutationes, seu communicationes; nulla verò materia dari, & accepti est communis Deo, & nobis: nihil enim ei utilitatis conferre potest quicquid dederimus illi. Alij sumunt hanc imperfectionem ex parte personarum, inter quas est tanta inæqualitas, ut fundare non possint ad invicem ius commutativum, & rigorosum: si enim inter patrem, & filium; domnum & servum, non potest intercedere ius strictè dictum, nec iustitia commutativa, quia filius est aliquid partis, & servus domini, & quicquid illorum est, quanto minus poterit esse inter Deum, & creaturas, cum quicquid creaturæ est. Dei sit: Alij denique recurrunt ad debitum, & obligationem, in qua essentialiter fundatur ius legale, seu rigorosum; Deus autem incapax est obli-

gationis, & debiti ad creaturam. Et idèd ut hoc debitum Suarez temperaret, dixit esse imperfectum, quando ex lege, seu ordinatione superioris, aut ex actione alterius inducitur, non autem si ex voluntate & pacto ipsius, qui se vult obligare. Et sic ex promissione, & pacto Dei nascitur hoc ius commutativæ iustitiæ, non eo secluso; si enim secludamus promissionem, & pactum Dei, solum admittit in Deo iustitiam per modum providentiæ gubernatiivæ, non per modum iustitiæ strictè dictæ, ut patet loco cit. in 3. tomo de gratia lib. 12. cap. 30. Vnicuique enim creaturæ dat quod suum est ratione suæ sapientiæ, & providentiæ, quæ singulis providet, prout aptum est illis, non tamen ex obligatione stricta id facit, nisi se voluerit obligare, quod fit vel pacto, vel promissione.

Rationes istæ, ut efficaces sint ad unicum quædam D. Th. semper tetigit, reducendæ sunt: Semper enim mihi vim magnam ingerit ratio, quæ D. Thomam movit, & in tot locis ea usus est.

Ratio autem qua D. Thom. vitur est eadem semper, quia videlicet nos nihil possumus Deo dare, quod non prius ab ipso sit, & totum eius sit; & sic nemo potest prior illi dare, ut ratione illius retribuatur: hac enim ratione usus est Apostolus; *Quis prior dedit illi, & retribuatur ei?* & eam inde sumpsit D. Th. ut concluderet non posse fundari ius commutativum inter Deum & creaturas, quia hoc ius, & hæc obligatio nascitur ex communicatione quam vnus dat alteri, non accipiendo ab ipso, sed de suo dando ei. Si autem id super quo fundatur ius & obligatio vnus partis, non nascitur ex altero, sed ex se, quantumcumque faciat pactum vel promissionem, non nascitur ius commutativum, sed vel fidelitatis, vel gratitudinis, vel alterius similis virtutis. Iustitia autem commutativa essentialiter fundatur in communicatione, seu commutatione, quam vnusquisque dat de suo, non accipiendo ab alio, & quia repugnat Deo quod accipiat aliquid à creatura, quod suum non sit, idèd repugnat in Deo fundari ius commutativum, seu ex communicatione ortum, quantumcumque ex promissione & pacto Dei oriatur, quia nisi tale pactum fiat super tali materia, scilicet super accepto ab alio de suo, & non proveniente à Deo, non potest ius istud fundari. Hoc accuratè expendendum est, quia hoc est totum fundamentum nostræ sententiæ. Illud autem reducimus ad sequentem syllogismum.

9 Certum est ius commutativum fundare obligationem & debitum in persona ortum ex actione alterius erga se, ita quod solum pactum aut promissio vnus partis non sufficit, si obligatio non resultet ex alterius partis actione aut communicatione; sed certum est quod ex nulla actione aut communicatione creaturæ erga Deum potest nasci talis obligatio & debitum in Deo, etiam intercedente pacto, & promissione ipsius: ergo repugnat ius commutativum inter ipsum, & creaturam poni, & consequenter neque iustitiam commutativam, quia hæc essentialiter respicit hoc ius, & ab eo specificatur. Maiorem sic explico, quia ius commutativum est illud, ratione cuius vna persona habet ius erga aliam, ut aliquid faciat, ita quod si illud non impleat, contra ius talis personæ faciat, & committat iniustitiam, & hoc ius contra aliam debet nasci ex actione seu communicatione quam vnus facit circa alium: si enim nihil faciendi nasceretur ius & obligatio in alio erga se, tale ius non esset ex communicatione seu actione, sed ex alio titulo, v. g. ex naturali vinculo, sicut parentes tenentur filiis, & è contra, aut ex aliqua lege

lege superioris. Ius autem commutativum nascitur, & obligationem seu debitum inducit ex alterius actione, vel communicatione in alterum, sicut ex contractu, aut quasi contractu. Ad hoc autem ut ex actione mea resultet obligatio, aut debitum mihi induci obligatio & debitum, non quia illa actio seu communicatio non sit aliquid illius & ipsius propria, aut sub eius dominio: nam ex his quæ sunt propria & aliàs mea, quomodo potest mihi induci obligatio & debitum, seu ius, ita ut contra iustitiam faciam, si ei non deferam, cum de meo possim facere, & uti sicut voluero sine lesione iuris alterius; Secundo, requiritur pactum seu contractus, aut quasi contractus, non quia pactum det valorem actioni, seu materiæ quam alteri do, vel communico, sed quia est explicatio oneris, & tituli quo illi do, ut in altero resultet obligatio, & debitum iustitiæ, quia si facio, aut do aliquid sine pacto exprimente vim, & onus obligandi, non tenetur alter se obligatum sentire, quia potest titulo liberalitatis, aut gratiæ præsumere sibi oblatum, & ita gratificari tenebitur; rem sic sibi factam, sed non ex iustitia retribuere, & ex stricto debito, sicut si aliquis in vinea laborat non ex condito aut pacto, nõ tenetur illi ex iustitia mercedem reddere, quia non convenit mecum licet labor ille valeat de se id ipsum quo d reddi ei deberet si pacificeretur. Vnde & in hoc convenit nobiscum Suarez, quod pacto non interveniente non oritur in Deo titulus strictè iustitiæ, sed solum providentiæ generalis, qua vnicuique tenetur dare quod eius natura exigit, non iure obligationis, sed dispositione sapientiæ, & regulariõne providentiæ dantis vnicuique quod suum est. Cæterum nec sufficit sola promissio, & pactum Dei ad inducendum hoc ius iustitiæ, nisi cadat tale pactum super materiamabilem, & proportionatam ad tale ius statuendum, quod strictam obligationem non inducit, nisi vis obligationis fundetur super aliquo dato aut facto quod in alterius potestate non est. Nam etiam potest facere Deus promissionem aut pactum faciendi aliquid, quod tamen ex iustitia nullo modo facit, sed ex fidelitate, vel gratia, sicut fecit pactum & promissionem, & fædus cum Abraham de incarnatione Filij sui quod ante promiserat per Prophetas, ut ait Apostolus, & Abraham dictæ sunt promissiones huius mysterij, & tamen non ex iustitia datus est Christus, sed ex amore & gratia. Et promittit Deus exaudire orationes nostras, sicut dicitur Psal. 90. *Innocabit me & ego exaudiam eum;* & Ioan. 14. *Petite & accipietis;* nec tamè ex iustitia Deus implet petitiones nostras, sed ex misericordia sua & fidelitate promissi. Non ergo sufficit quæcumque promissio, & pactum ad inducendum ius commutativum strictæ iustitiæ, sed debet cadere pactum super talem materiam, quod ex eius communicatione seu actione nascatur in altero obligatio, & in me ius contra illum, ita quod si non facta violet ius. Quod si dicas sufficere pactum Dei in materia, quæ æqualitatem respiciat inter duo: si enim receditur ab æqualitate receditur à iustitia: non verò requiritur, quod ex communicatione & actione vnus inducatur obligatio in alterum. Contra est, quia potest Deus promittere dare oranti tantum quantum valeat oratio, & non plus; & tamen non hoc reddit ex iustitia, ita ut sit iniustus si non reddat.

10 Minor verò syllogismi facti prob. quia quæcumque actio vel communicatio creaturæ, ita est Dei, & sub dominio eius, sicut quæcumque res creata, & multo magis quam sub dominio proprio

creaturæ, & quantumcumque Deus donec illam creaturæ, non amittit dominium illius summum quod habet, neque hoc potest Deus abdicare à se, quia non potest manere creatura, quin Deus iugiter in eam influat, & consequenter titulum dominij supremi in eam retineat; & similiter quantumcumque creatura eam actionem; vel rem donec, & offerat Deo, nihil novi dominij & iuris in eo causat, ut habeat titulum iustitiæ retribuendi ei, quia ipsi sumit offerre; & dare, & ipsa actio creaturæ à Deo originatur, & ex influxu eius pendet, & aliquid ipsius est. Si ergo quicquid dat aut facit creatura; est aliquid Dei & sub eius dominio, & ipsa actio dandi, & faciendi ab ipso est, quantumcumque faciat pactum, aut promissionem retribuendi, & dandi aliquid pro tali actione creaturæ, non oritur in ipso Deo aliquod ius; & debitum strictum dandi, vel retribuendi aliquid creaturæ. Patet consequentia, quia illud debitum seu obligatio est onus impositum Deo respectu creaturæ, & in hoc onere, seu obligatione vel tota, & adæquata eius ratio formalis oritur ex promissione & pacto Dei, vel oritur ex actione creaturæ erga ipsum; supponendo tamen pactum & promissionem, ut conditionem & applicationem requisiram. Si tota ratio formalis est ex ipso pacto & promissione Dei, solum ergo sibi ipsi obligatur, & ratione suæ fidelitatis, & veracitatis tenetur implere, eo quod cadit illa promissio super re aliàs sua; & super persona cuius totum esse, & actio, & bona, & quicquid est, Dei est. Et ita si Deus vult se obligare, & pacisci, est merè gratuitum respectu creaturæ, quia nihil accipit ab illa; sed totum illud est suum, & propter id quod est suum promittere, dare, aut retribuere aliquid, solum manet in vi promissionis obligatus, non in vi iustitiæ, id est, non in vi alicuius quod suum non sit, & sibi detur. Si verò ratio formalis illius tituli, & illius obligationis oritur ex ipsa actione creaturæ: ergo oneratur & obligatur Deus titulo iustitiæ ex aliquo quod aliàs suum est, quod repugnat, quia de illo quod meum est possum disponere ut placuerit quoad meum est, & sub mea potestate, de illo autem quod debeo ex iustitia stricta non possum ad meum libitum disponere, sed iuxta alterius ius, quod in dominio supremo Dei ponere, nefas est: ergo ex acceptatione eius quod meum est, & meum manet, & quod ut fiat, à me dimanare debet, non possum strictè obligari ad retribuendum alteri, magis quam à me ipso obligari possum; à me ipso autem solum ex fidelitate, non ex iustitia obligor. Et ad hoc servit exemplum de filio, & de seruo, à quorum actionibus non potest induci ius strictum in patre & domino, eo quod aliquid illius sunt: multo ergo minus à creatura in Creatorem.

Dices: Licet bona ista & actiones creaturæ sint ipsius Dei ut supremi Domini, tamen etiam sunt creaturæ, licet imperfectiori dominio: ergo capax est Deus alicuius stricti & rigorosi debiti, quia capax est ut hoc quod habet creatura offerat in obsequium eius sub illo dominio quo habetur à creatura; licet etiam sub alio habeatur à Deo; & præsertim quia intercedente pacto & promissione, potest Deus obligari obligatione orta ex tali pacto, licet sit materia super quam habet dominium, quia etiam illud habet creatura, licet inferiori modo, qua etiam ratione inter filium & patrem, servum & dominum, potest intercedere tale pactum, quod sit validum & inducat ius strictæ iustitiæ in vi contractus, quantum est ex naturâ rei, & seclusa lege humana aut civili, quæ reputat illos

illos, ut vnam personam: reuera enim distinctæ sunt, & pro hac parte capaces mutæ illius obligationis, & eodem modo Deus & creatura; immò licet sint eadem persona, si habeat plures naturas, in quibus persona illa gerit vices plurium, intercedere potest iustitia, ut in Christo Domino erga Deum. Addo quòd sufficit ad rationem iustitiæ, quòd seruetur forma commutatiuæ iustitiæ ex parte ipsarum rerum, quia redditur tantum pro tanto secundum valorem rerum inter se, & inde potest acquiri homini ius proprium & strictum, & non solum moralis decentiæ ad obtinendum à Deo talem retributionem acceptante, & consentiente ipso per pactum, quidquid sit an Deus constituatur debitor simpliciter, vel non: id enim pertinet ad imperfectionem iustitiæ, non ad substantialem eius rationem.

Sed contra has responsiones instauratur argumentum.

12 Contra primam quidem, quia licet creatura habeat creatum dominium, & inferius ad dominium Dei, tamen ex hoc quòd totum hoc dominium tribuat Deo, acceptante, & consentiente Deo, non potest acquirere ius contra ipsum, nec in Deo inducere obligationem & debitum, quia non dat Deo aliquid quod de nouo habeat, vel nouo modo habeat, quia totum hoc quod dat creatura, & ipsamet actio dandi, & modus nouus dandi beneficium Dei est, & sub eius supremo dominio habet. Quòd autem creatura habet dominium inferiori, non potest transferre in Deum, quia Deus non est capax domini imperfecti, quale est in nobis, & dominium supremum, diuinum quod habet in nos, & in actiones, & bona nostra, non potest esse acquiri ex nobis: ergo nostri domini obligatio & communicatio non dat aliquid Deo quod non sit suum, neque facit, ut nouo modo sit suum, quia illud quod potest dare Deo solum est sub nostro dominio imperfecto & creato, & sub hoc non potest à Deo haberi: ergo nos non transferimus aliquid in Deum ex vi nostri domini, nec nostrum dominium aliquid conducit, ut Deus nouo modo, aut nouo titulo & iure nobis obligetur. Et dato quòd transfere possemus, & Deus esset capax nostri imperfecti & inferioris domini, & hoc nouo titulo posset possidere, totum hoc ex Deo ipso dimanare debet, scilicet quòd nos transferamus in ipsum quod hoc imperfectum dominium habeamus, & quòd ei illud offeramus: ergo nihil ei offerimus, quod suum non sit, etiam quòd modum habendi de nouo. Si autem non damus aut communicamus illi aliquid quod fiat suum, nisi illo supremo dominio quod ipse habet, sic nihil illi offerimus, nisi quod suum est, & de quo facere potest quod voluerit: ergo ex vi illius donationis, oblationis aut communicationis nullum ius quod Deum strictè alliger, in vi iustitiæ fundare possumus, quia id quod damus suum est, & ipsum dare illi, beneficium eius est & ab ipso prius descendit. Et in hoc stat tota vis Apostolici verbi: *Quis prior dedit illi, & retribuatur ei?* id est quis à se incipit dare ei aliquid, & non potius ab ipso accipit? Quòd si accipit ab ipso, & quidquid est ipsius est quomodo in hoc dare & communicare ipsi, potest fundari obligatio Dei ad nos & debitum, ut retribuatur? Ergo si obligatur, de suo est, non de nostro. Nullus autem de suo debitum sibi, & obligationem strictam creat, quæ iustitiæ commutatiuæ sit.

13 Quòd verò dicitur quòd intercedente pacto potest Deus obligari obligatione orta ex ipsa

promissione; & pacto Dei sicut inter patrem & filium; seruum & dominum posset intercedente pacto, & promissione oriri naturalis obligatio iustitiæ, si lege positua non prohiberentur, totum hoc non obstat, quia nos loquimur de filio & patre, domino & seruo, prout stante lege humana vnum est sub potestate, & dominio alterius, hoc enim stante repugnat induci strictum ius iustitiæ, quia est irrefragabile principium quod ius commutatum & strictum non potest induci ex communicatione vel actione circa id quod meum est, sed solum si detur mihi quod aliàs meum non erat, & inde nascatur debitum in me erga dantem mihi, ita quòd prior det ut ego retribuam seu debeam retribuere. Quòd autem in filio & patre, seruo & domino iure humano introductum est ut reputentur vna persona civiliter, & totum quod serui est sit domini, & sic non possit inducere ius strictum secundum considerationem civilem, id totum in creatura, & Deo naturale, & intrinsecum est, quia creatura ita naturaliter est tota Dei, & totum quod agit aut communicat est beneficium Dei, & sub eius perfectissimo & summo dominio, ut quidquid inde agit, non aliud agit quàm Deo dare id quod eius est, & rem suam. Quis autem potest intelligere quòd ex actione seu communicatione eius quod meum est, & quod est in manu mea ad liberum sicut omnia sunt in manu Dei, possit alter in me inducere ius & debitum strictum retribuendi ei; ita ut laudatur eius ius, si non fecero? cum totum hoc nitatur in eo quod meum est, de quo licet mihi quod volo facere, non autem ligatus manere debeo iure alterius. Nec sufficit ad hoc pactum, seu promissio, quia hæc cadit super tali materia, scilicet quæ sit mea, & ex beneficio meo totaliter pendens, pactum me obligandi circa illam, in mea voluntate, aut fidelitate innititur, non in alterius onere & debito mihi iniecto, & sic non fundatur ius commutatum, & strictæ iustitiæ alterius erga me, sed mei ad me.

Contra secundam vero solutionem facit, quia ad rationem iustitiæ commutatiuæ, non sufficit seruari formam & modum iustitiæ commutatiuæ ex parte rerum, ita quòd detur tantum pro tanto, constituendo æqualitatem in rebus, sed vltimè spectatur etiam debitum & ius personarum: nec enim ius quod essentialiter respicit iustitiæ commutatiuæ, & ex cuius violatione iniustitia committitur, potest versari circa res præcisè, & non tangere personas: personæ enim sunt quæ debito & obligatione iustitiæ grauantur, & tenentur: res autem solum sunt materia huius debiti & obligationis. Pertinet autem ad iustitiæ commutatiuam non solum facere æqualitatem in rebus, sed in ipsis obligationibus, & debitis personarum implendo obligationem vnius, & seruando illæsum ius alterius, quod totum pertinet ad personas. Licet autem res ipsæ inter se habeant valorem, & adæquationem, tamen non sufficit hoc ad constituendam iustitiæ, & ius commutatum, sed requiruntur aliæ conditiones, sine quibus debitum hoc statui non potest, nempe quod non ita sit vtrumque sub dominio perfecto vnius partis; quòd liberè possit vni illo ut voluerit; & sic ex acceptatione illius non oriatur sibi onus & debitum retribuendi strictum & rigorosum, sicut de illo loquimur in præfenti. Cum autem Deus tam ipsum quod ei offerimus seu damus, quàm id quod nobis tribui, sit omnino sub eius dominio & disponat de illo ut voluerit, licet inter se res ipsæ adæquationem seruent, non tamen debitum aliquod

aliquod ex tali communicatione & actione sibi inducitur. Sine debito autem in persona non constituitur iustitia commutatiua, quia hæc nõ est in rebus, sed circa res, sed est in persona, siquidem ad voluntatem pertinet, eiusque actum reddit iustum, ex eo quod imple debitum suum. Vnde non sufficit in rebus fieri æqualitatem, si in personis non est debitum, & obligatio quæ iustitia ista adimpleat, eadem enim sublatâ, tollitur formalis, & specifica ratio talis iustitiæ; Saluatur tamen modus, seu forma iustitiæ ex parte rerum ipsarum, quasi effectus, quidam iustitiæ, quantum ad æqualitatem in rebus, quia iste modus non consistit nisi in adæquatione, & æqualitate rerum inter se; quia tamen hæc fit sine debito, & obligatione personæ orta ex actione alterius erga se, sit non ex iustitia rigorosa, sed ex diuina fidelitate, aut iustitia distributiua: aut alia virtute, quam in solutione argumentorum explicabimus.

Soluuntur argumenta.

15 Primò arguitur, quia in Deo datur vera & propria iustitia, & non metaphorica, non minùs quàm misericordia, & hæc iustitia exercetur erga homines sine debito & obligatione, quæ imperfectionem dicit, & seruat modum, formamque iustitiæ commutatiuæ: ergo non est ratio cur negetur Deo iustitia commutatiua sublati imperfectionibus debiti, & obligationis orta ex actione creaturæ erga Deum. Maior probatio Deo passim Scriptura concedit attributū iustitiæ, officiumque iudicandi iustè, & reddendi unicuique quod suum est, quod non metaphoricè, sed cum omni proprietate Deus exercet: nec enim vlla imperfectio apparet in eo quod est iustitiæ exercere, & tribuere unicuique quod suum est. Hoc autè significatur in primis in illo loco Pauli 2. ad Timoth. 4. *Supereft mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus Iudex*, ad Hæbr. 6. *Non enim iniustus Deus ut obliuiscatur operis vestri*, Matth. 20. *Vocati operarios, & reddet illis mercedem*, Et iterum: *Nonne ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade*. Ergo datur in Deo iustitia vera & propria præter fidelitatem & gratitudinem, per quam redditur alicui id quod ex contractu, & conuentione pacificatur. Hæc autem est forma commutatiuæ iustitiæ, & non distributiuæ, quia distributiua non attendit ad pactum vel contractum, sed ad proportionem personarum, quibus distribuendum est; ergo datur iustitia commutatiua in Deo.

ista iustitia non potest esse pars aliqua potentialis iustitiæ: ergo vera, & stricta iustitia. Antece. prob. quia si aliqua pars potentialis iustitiæ esset, maxime gratitudo, aut fidelitas: reliquæ enim ut religio, obieruancia, & similes, hic locum non habent: neutra verò hæc sufficit, quia gratitudo fundatur in beneficio gratis alicui exhibito, Deus verò non est capax beneficij, aut obsequij sibi gratis exhibiti, quia est Dominus omnium rerum, & actionum nostrarum, quibus ei obsequij aut beneficium impendere possumus; & sic omne obsequium est ei debitum, nihil gratis datum, quia omnia Dei sunt, Psal. 49. *Non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregebus tuis hircos: meus est enim orbis terra, & pleniudo eius*. Ergo Deus non est capax rependendi aliquid per modum gratitudinis: immò gratitudo non fundatur in promissione, nec illam requirit, sed etiam si quis non promittat, tenetur gratitudinis vi ex sola acceptatione gratuiti obsequij. In præfenti autem loquimur de obligatione orta mediante promissione, ut loquitur Concilium. Et ideò Vasquez qui ex gratitudine dicit Deum retribuere merita, dixit etiã posse sine promissione Dei mereri iustos de condigno vitam æternam, quia promissio non facit condignitatem, ut docet 1. 2. *disput. 214. cap. 4. & 5*. Fidelitas autem licet supponat promissionem, tan è obligatio ex illa orta, & in ea fundata solum est ad verificandum in reddendo id quod promissit, ratione solius veritatis, non ratione mercedis seu coronæ iustitiæ: Deus autem reddit iustus mercedem laborum suorum, & coronam iustitiæ, & quod suum est, dicente patre familias ad operarium, Matth. 20. *Nonne ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade*. Ergo datur in Deo iustitia vera & propria præter fidelitatem & gratitudinem, per quam redditur alicui id quod ex contractu, & conuentione pacificatur. Hæc autem est forma commutatiuæ iustitiæ, & non distributiuæ, quia distributiua non attendit ad pactum vel contractum, sed ad proportionem personarum, quibus distribuendum est; ergo datur iustitia commutatiua in Deo.

Respondeo, ut Vasquez & qui eum sequuntur, ut Alarcon *ubi supra cap. 6. & 10*. concedere in Deo esse propriam iustitiæ, ut distinguitur à metaphorica, non tamen esse propriam, id est specialem, & strictam, qualis est illa quæ distinguitur à gratitudine, fidelitate, aliisque partibus potentialibus iustitiæ; istæ enim virtutes sunt propriæ quædam iustitiæ, non metaphoricè, licet specialis virtus iustitiæ non sint, sicut obedientia propriè est iustitia in subdiro, & fidelitas, gratitudo, liberalitas, & aliæ similes, iustitia sunt etiam in superiori, eo quòd omnes istæ virtutes conueniunt in hoc, quod est rectificare, & dirigere operationes erga alteram, non passiones proprias. Et virtutes moderantes operationes ad alterum non passiones, vocantur generali nomine iustitiæ, ut docet S. Thom. 1. 2. *quest. 59. artic. 4. & 60. artic. 2*. Talis ergo iustitia propria, & non metaphorica in Deo est secundum quod exercet operationes erga alterum ex æquo & iusto, & secundum debitum morale, non tamen secundum quod iustitia est virtus specialis, quæ implet debitum legale, & rigorosum cum obligatione vnius partis erga aliam, vel distribuentis ad inferiores: vtramque enim hanc speciem commutatiuæ & distributiuæ iustitiæ Deo denegat Vasquez; & sic omnem iustitiæ specialem tollit ab eo, & solum iustitiam pro partibus potentialibus iustitiæ, ei concedit; & de his intelligit loca allegata, & alia similia, quæ iustitiam attribuunt Deo, non metaphoricam, sed propriam, potentialem tamen circa

Conf. hoc amplius, quia hæc iustitia propria & non metaphorica, quæ in Deo reperitur erga nos, eamque ipsi attribuit Scriptura, necessariò debet esse aliqua determinata species iustitiæ, fundata in promissione Dei: dicit enim Tridentinum *sess. 6. cap. 16*. quod *Vita æterna redditur tanquam merces, ex ipsius promissione, bonis ipsorum operibus, & meritis: hæc est enim illa corona iustitiæ*, &c. Sentit ergo Concilium quòd, posita promissione Dei, fundatur redditio iustitiæ in corona, & in mercede. Rursus Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

17

debitum morale, non specialem circa legale. Nihilominus nos saluamus iustitiam in Deo propria, ut opponitur metaphoricam, non solum in virtutibus potentialibus iustitiae sed etiam in speciali iustitia, licet non in omni specie sua, sed solum in distributiva, ut dicemus a. seq. hoc enim modo saluatur iustitia in Deo D. Th. in 4. dist. 46. q. 1. a. 1. ad 1. quod iustitia est in Deo secundum quod distributor est naturalis bonorum in omnibus creaturis. Atque ita tam in speciali, & stricta iustitia, quam in virtutibus potentialibus eius illa regula attendimus quod virtutes quae respiciunt, operationes ad alterum cum obligatione, & debito orto ex actione, vel iure, aut superioritate alterius erga alterum Deo attribui nullo modo possunt. Et hac ratione negamus inter virtutes potentialibus iustitiae in Deo esse obedientiam religionem, obseruantiam, & alias similes, quae essentialiter important subiectionem ex parte personae, & debitum, seu obligationem ortam ex iure, quod est in superiori erga inferiorum. Et similiter inter species iustitiae specialis & strictae negamus commutativam, quae importat debitum in vna persona ortum ex iure quod alter habet ex sua actione contra ipsam; concedimus autem distributivam iustitiam, quae habet in superiori distribuentem debitum dandi unicuique iuxta suam proportionem, quod debitum non est ortum ex iure eorum, quibus distribuendum est, sed ex ipsa aequitate intrinseca & essentiali Dei, qui est summa omnium regula, ut a. seq. dicemus. Et eadem ratione est in ipso illa iustitia legalis, quam S. Th. docet architectonicam esse in Principe ad conservandum & providendum bono communi, non ut est ministerialiter in subditis ad obediendum legi. De qua iustitia agit S. Th. 2. 2. q. 57. a. 5. Et non dicimus hanc iustitiam esse ipsam Dei providentiam aut legem, seu providentiam regnativam, quam etiam legem appellavit S. Doctor 2. 2. q. 50. in titulo quae sunt & articuli 1. nam prudentia, & lex pertinent ad intellectum, iustitia vero illa legalis architectonica ad voluntatem, ex qua tamen derivatur lex illa, & providentia de omnibus. Denique est in Deo fidelitas, seu veritas, & aliae similes virtutes potentialibus iustitiae, quae in superiori in inferiorem exerceri possunt. Et ratione omnium istarum iustitiarum dicitur Deus habere iustitiam proprie dictam, & si contrarium faceret, esset iniustus, iniustitia opposita vel distributiva, vel legali architectonica, vel fidelitati, aut aliis partibus potentialibus iustitiae. Unde non sequitur: Deus esset iniustus, si non redderet iustis praemium & mercedem: ergo habet iustitiam commutativam quam non potest violare; dicimus enim quod etiam esset iniustus, si violaret iustitiam distributivam, legalem, vel aliquam ex potentialibus; quae in illo sunt, & hoc sufficit ut verificetur in ipso esse iustitiam, ut Scriptura, & Patres dicunt, & quod si oppositum faceret, esse iniustus.

18

Et cum instatur, quod Deus servat formam iustitiae commutativam in praemiis, cum in praemis distribuendis; ergo habet iustitiam commutativam. Negatur consequenter eam negat D. Th. qui modum iustitiae commutativae tribuit Deo, & non ipsam iustitiam, ut constat ex locis supra allegatis praeteritum in 4. dist. 46. q. 1. a. 1. & 2. q. 61. a. 4. ad 1. Quia modus, seu forma iustitiae commutativae consideratur in aequatione, & aequalitate ipsarum rerum inter se, quae praestatur a Deo, quatenus facit quod detur tantum pro tanto. Iustitia autem commutativa non consistit in hoc quod est facere ut detur tantum pro tanto, sed in hoc quod est implere debitum, & onus dandi aut faciendi tantum pro tanto, quia iustitia specialis respicit essentialiter ius & debitum personarum, non solum rerum aequalitate. Et ita remoto iure & debito, licet ponatur factio & constitutio aequalitatis, non est iustitia commutativa, quia non est ex debito orto ex iure alterius contra alterum, sed ex

debito sapientiae, vel aequitatis, aut veritatis divinae. Ad Conf. Resp. dari in Deo iustitiam propriam, & non metaphoricam, nec solum iustitiam potentialem, ut diximus, sed etiam specialem, licet non commutativam, sed distributivam, ut seq. art. dicemus. Unde ad ea quae obiciuntur ad probandum reddi praemia, & mercedem ex sola gratitudine vel fidelitate, nunc omittimus, & in seq. articulo discutimus. Pro nunc sufficit dari in Deo iustitiam strictam distributivam, servare tamen modum aliquem, & formam iustitiae commutativae, cum in servanda & constituenda aequalitate rerum inter se, ut detur tantum pro tanto, tum quia Deus reddit praemium independentem a concursu praemium personarum, & consideratione maioris proportionis vnius praemio in dignitate; sed etiam si esset vnius tantum, cui praemium reddendum esset, daretur a Deo solum attendendo ad proportionem eius cum praemio, non ad maiorem proportionem cum aliis, & hoc est proprium iustitiae commutativae, quantum ad id quod ex parte materiae se tenet, & ex parte rerum quas respicit, sed non peruenit ad rationem iustitiae commutativae, quia non respicit neque fundat debitum ex iure alterius contra alterum proveniens, & ex eo quod Deus aliquid accipiat a nobis. Quod autem promissione Dei reddatur merces, id pertinet ad debitum fidelitatis, quae est potentialis pars iustitiae. Et quod fiat conventio & pactum Dei ad homines, & in eo fundetur ratio debiti, & iustitiae, in praemis id dicitur fieri per quamdam metaphoram, quia, ut dicit S. Th. in 2. dist. 27. q. 1. art. 3. Invenitur quandoque a sanctis metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum calorum emittit, in quantum Deus accipit opera nostra ut acceptans ea. Deinde non fit pactum & promissio Dei cum homine, ut ex actione hominis oneretur, & obligetur Deus, quia talis actio cum sit sub dominio Dei, & ex eius influxu proveniens, non potest ex ipsa onerari neque nasci obligatio quantumcumque pactum vel promissionem illi adiungat, sed solum pactum, & promissio deferunt ad hoc, ut Deus manifestet hominibus se illa opera, licet sint sub suo dominio, & sibi debita, non acceptare solum ex titulo debiti, sed ea etiam ratione, ut remuneret, cum posset non remunerare; & sic quia vult, non quia obligatur, servat in eorum remuneratione modum iustitiae commutativae; obligatur autem solum ex fidelitate, & ex iustitia distributiva, essetque iniustus si non redderet mercedem non lesione iuris, sed violatione suae veritatis, & aequae distributionis. Nam etiam in poenis & suppliciiis instigendis servat Deus modum iustitiae commutativae, ut tantum detur de tormentis, quantum fuit in peccato de deliciis; tamen intercedit ibi pactum, sed sola iustitia distributiva secundum legem quam ponit ipsemet Deus qui est summa regula. Non ergo promissio aut pactum Dei ponit vel tollit hanc iustitiam in ipso.

19

Secundo arguit quia probabilis est Christum Dominum in satisfactione pro nobis ex iustitia commutativa reddidisse Deo iustum & rigorosum pretium redemptionis; ergo etiam ex parte Dei debet dari iustitia commutativa in ordine ad Christum. Paret consequentia, quia iustitia commutativa debet esse mutua ex parte utriusque extremi; ergo si saluatur in vno, etiam debet concedi in alio; nec enim potest intelligi quod Christus corresponderet Deo per iustitiam commutativam, & Deus illi per distributivam vel legalem; ergo absolute non est neganda iustitia commutativa in Deo.

Conf. quia nulla est imperfectio in iustitia commutativa ita essentialis, quin possit ab ea purificari, & sic seclusis imperfectioibus attribui Deo; ergo non est ei deneganda. Antec. prob. quia ex parte personae commutantis, non est necesse privari dominio suo,

ut

ut alteri tribuat, sed solum dare illi ius suum & dominium quod in suo ordine ei competit, & ita sufficit, quod Deus det homini dominium humanum & creatum, retinendo de eadem re ius supremum & divinum: & si militer cum recipit ab homine aliquid, non est necesse quod ab eo recipiat aliquid dominium novum de aliqua re, sed sufficit quod aliquid obsequium ei fiat, vel honor tribuatur a creatura; nec oportet quod aliquid utilitatis ei accretat, quia ille qui solvit debitum, aut restituit, non accipit inde utilitatem, & tamen exercet actum iustitiae commutativae; non ergo requiritur ad tale exercitium quod fiat in utilitatem propriam. Nec denique requiritur obligatio orta ex iure vel actione aliena, quia sufficit Deum obligari ex sua naturali rectitudine, vel promissione & pacto voluntate facto; ergo separari possunt istae imperfectioes a iustitia commutativa. Certè Deus reddit supplicia pro peccatis secundum iustitiam, quia dum punit peccatores non exercet misericordiam, sed iustitiam, & hoc facit ex debito & obligatione supremi iudicis, non interveniente pacto aut promissione de dandis suppliciis. Cur ergo idem non poterit currere in retribuendis bonis?

20

Resp. non disputando nunc difficultatem illam, ex qua iustitia processerit satisfactio Christi. Dominus enim pertinet ad q. 1. 3. p. & admittendo quod Christus fecerit satisfactionem rigorosam & exactam pro peccato, consequenter quod talis satisfactio processerit ex iustitia rigorosa & stricta ex parte Christi, quae est iustitia commutativa, inclians ad reddendum aequalè mercedè pro debito & pro iniuria, quod debitum & obligatio nascitur in Christo ex ipso iure diuino quod habet contra peccatorem vel fidelitatem peccatoris, qui fuit Christus, ut sibi satisfiat. Unde in Christo iustitia commutativa habet omnes conditiones requisitas ut in ipso sit, quia & ponit obligationem, debenturque rigorosum satisfaciendi in eius persona, quod inducat obligationem actum in altera, sed solum sufficit quod in illo in quo subiectum est iustitia commutativa, eius obligatio & debitum oriatur ex iure alterius contra se. Quod autem faciat etiam actum & mutuum quod in altero oriatur debitum & obligatio, non est per se de ratione iustitiae commutativae. Et sic ex parte Christi est formalis & stricta iustitia commutativa erga Deum; sed ex parte Dei non correspondet illi iustitia commutativa formalis, quia Deus non est capax obligationis & debiti formalis, id est debiti quod oriatur ex iure alieno & actione alterius erga Deum; sed tamen correspondet ei aliquid altius & eminentius, scilicet illa iustitia distributiva, vel legalis architectonica, quae est in Principe, quae eminenter in Deo est commutativa quatenus servare potest modum formaeque iustitiae commutativae respiciens aequalitatem ex parte rerum, & tantum pro tanto, licet non habeat obligationem & debitum rigorosum, huic enim obstat supremum dominium Dei circa omnes actiones, & res aliorum, & sic ex ipsa actione alterius non potest in eo nasci debitum. Sine debito autem rigoroso non nascitur ius rigorosum & commutativum quod est specificas iustitiae commutativae.

21

Ad Conf. Resp. ex dictis non posse purificari iustitiam commutativam ab imperfectioe debiti, & obligationis ortae ex actione alterius erga se; in hoc enim consistit ius commutativum sine iure autem commutativum non subsistit iustitia commutativa, quia illud est eius obiectum formale; & sine debito legali & rigoroso deficit iustitia specialis, & est solum aliqua potentialis pars iustitiae. Fatemur tamen, materiam iustitiae commutativae non restringi ad sola bo-

na temporalia & vtilia, sicut in nobis sunt, & nomine pecuniae solent comprehendere, sed etiam verari posse circa res spirituales secundum quod valde castigationemque recipiunt, ut cultus, obsequium, honor, & similia, quae remunerationem exigunt, & aequalitatem habere possunt. Non claudicat ex hac parte iustitia in Deo, sed deficit ratione debiti aut iuris ut fundati in actione & commutatione alterius erga Deum, quod est formalissimum in hac iustitia, quia pertinet ad ius commutativum, quod est eius obiectum specificativum. Et cum dicitur quod sufficit debitum ortum ex naturali rectitudine vel promissione voluntatis. Resp. illud non esse debitum iuris commutativi, sed alterius obligationis & virtutis. Ius siquidem commutativum seu obligatio, nascitur ex ipsa actione, seu commutationibus aut communicationibus partium proximè & formaliter a natura autem solum rationaliter & remotè, quia naturale ius dicitur, ut si quis mihi aliquid tribuat titulo oneroso, et retribuam, nec possum ego onerari ex actione alterius, si illa actio, & id quod mihi dar, sit meum, & dispositioni meae subiectum; & idè illud excludit Apollolus a Deo formalissimè illis verbis saepius repetitis: *Quis prior dedit illi, & retribuatur ei?* Si autem hoc ius solum fundetur naturali rectitudine, aut promissione voluntaria, erit ius naturale, vel fidelitatis, non commutativum seu iustitiae specialis, quia per promissionem praecise solum resultat obligatio reddendi promissionem veram, quod est adimplere illam. Naturalis autem rectitudo obligat ex ipsa ratione naturae, non ex onere actionis alterius erga me; & sic pertinebit non ad ius commutativum quod ex ipsis commutationibus & actionibus personarum inter se oritur, sed ad ius naturale, & ex ipsa summa veritate & aequitate Dei, quae omnia ordinatè vult esse ex propria naturae suae aequitate, non ex obligatione erga alterum, & ora ex altero. Pactum autem etiam fiat a Deo, tamè quia cadit super materiam tale, scilicet ex qua non potest ipse onerari & obligari, quia totum illud est sub eius summo dominio; & a beneficio suo praestatur creaturae, idè ex actione creaturae erga Deum nulla obligatio & debitum nascitur in Deo, nullum ius in creatura erga Deum quia totum illud Dei est, & a Deo nascitur. Et sic est incapax illius specialis iustitiae, quae pro formali obiecto habet ius commutativum & fundatur super actionibus ipsis partium, quibus ad invicem obligatur; Nec refert quod creatura licet nihil utilitatis Deo tribuat, tribuit tamè honorè & obsequium; nam hoc obsequium & honor mille modis debetur Deo titulo creationis, & esse quod conservat Deus, & ipsamet actio obsequendi & honorandi ex Dei influxu est. In summa: sicut non potest corpus obligare animam in actionibus vitalibus quae exercet, quia ab ipsa anima oriuntur, multo minus creatura Deum, quia omnes actiones eius ab ipso oriuntur, ut a primo principio, & prima radice omnium: in ipso enim vivimus, movemur, & sumus. Quis ergo actione sua potest ei debitum & obligationem iniicere & fundare ius commutativum, si omnia ista ab eo sunt & sub perfecto & summo eius dominio; atque adeo potest illis uti liberè ut voluerit, itaquam suis; non ergo illis potest obligari & onerari, quia qui obligatur, non potest uti ut voluerit, sed iuxta obligationem suam, alias violat ius alterius. Quod autem in suppliciiis instigendis iustitia obsequet sine aliqua promissione interveniente, aut pacto, non est mirum: enim facit ex iustitia distributiva, & summa providentia sua, quae decernit poenam delictis iuxta delictorum mensuram, neque ad hoc indiget pacto, quia ex natura rei debetur culpae non remissa supplicium. In bonis autem operibus, quia multis titulis debentur, & a Deo acceptari possunt, necessarium est pactum ut determinetur a Deo titulus acceptandi illa ad retribu-

endum

Ioan. a S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

nerandum tali pramio quod ipsi conforme, & adequatum est, vt seq. art. dicitur.

22. Vltimo arguit, quia in pramiandis bonis operibus iustorum inuenitur sufficiens ratio ad fundandum debitum iustitiae distributivae, quia hac datur in Deo, vt D. Th. fateatur, & nos dicemus seq. art. ergo etiam datur fundamentum ad admitendum iustitiam commutativam, semotis imperfectionibus dati, & accepti quod transferat dominium in Deum, & in eo oriri faciat debitum seu obligationem ex vi iuris alterius. Conseq. prob. nam in primis iustitia distributiva est species strictae & specialis iustitiae, & inducit debitum seu obligationem in distribuente, vt iuxta proportionem dignitatis meritorum distribuatur. Ex hac ergo parte si non repugnat debitum, & obligatio in distribuendo, cur repugnabit in commutando? Ex alia autem parte conditiones requisitae ad iustitiam commutativam, & distinguentes a distributiva, Deo non repugnant. Sunt autem tres. Prima, quod seruetur, & acceptum inter partes. Secunda, quod interueniat commutatio seu communicatio aliqua dati, & accepti inter partes. Tertia, quod resuletur debitum, & obligatio in vna parte ex actione & iure alterius interueniente pacto. Prima, Deo non repugnat, quia Deus retribuit meritis pramium aequiualeus & commensuratum eis, & tantum pro tanto: ergo facit aequalitatem inter rem & rem, & dicitur inuenitur, quia inter meritum, & pramium, inter satisfactionem, & remissionem inuenitur commutatio quaedam, licet non rerum corporalium, sed spiritualium: ergo ex hac parte non deest commutatio. Tertia denique datur quia interueniente pacto Dei, & promisso, Deus redditur debitor ex iustitia, ita quod id quod reddit, reddat alteri tanquam suum, & debitum illi, iuxta illud Matth. 20. *Nonne ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade.* Si ergo conuenio & pactum facit vt id quod alteri reddit, sit suum, etiam facit, vt ex iustitia reddatur, quia iustitia solum petit vt reddat unicuique suum.

Conf. quia licet inter homines & Deum non possit esse datum, & acceptum ea proprietate, qua inter homines, in quibus datum transfertur in alterum dominium quod non habebat, & sic inducit obligationem, tamen potest deferri aliquid cui respondeat & commensuratur aliquid sibi aequale & debitum, sicut deferimus Deo obsequium, & cultum & seruitutem, cui correspondet estimatio, & laus Dei, quia tunc erit laus unicuique a Deo: ergo sufficienter saluatur materia iustitiae, remoris imperfectionibus, quas habet in vobis.

23. Resp. negando consequentiam. Et ad primam probationem dicitur longe differre inter debitum iustitiae distributivae, & commutativae, vt dicemus a. seq. quia debitum, & obligatio commutativae fundatur in iure quod alter acquirit contra me; vnde requiritur quod prior det mihi, vt ex vi talis dari ergo ei retribuiam. Si vero illud ipsum quod dar mihi, nascitur ex me, & est sub meo dominio & dispositione, etiam prout datur, quia beneficio meo dar illud, quomodo inde potest oriri stricta obligatio, vt ego ei retribuam, sed solum ex mea voluntate possim ei obligari, quod reducitur ad promissionem, & fidelitatem. At vero debitum distributivae non nascitur ex iure alterius erga distribuente, aut ex actione circa ipsum, sed ex naturali rectitudine, & ipsa lege aequitatis, qua tenetur distributum commensurare pramia proportioni meritorum, & non secundum alios extrinsecos respectus qui non conducunt, ea dare. Quod debitum in Principe humano obligat sub lege ex ordinatione naturalis legis quae est a Deo; in ipso vero Deo, quia non habet legem sibi impositam ab alio, nascitur ex eo

quod ipse est ipsa lex, & ipsa natura summae rectitudinis, & regula omnium. Ad alteram probationem dicitur, illas tres conditiones non reperiri simul in Deo: Nam prima reperitur quidem, quia facit aequalitatem inter res, id est quae seruat pro hac parte, seu ex parte ipsius materiae modum iustitiae commutativae non ex parte rationis formalis, hoc est iuris, & debiti. Secunda autem & tertia non reperitur vt requiritur ad rationem iuris commutativae, & iustitiae, quia datur, & acceptum inter Deum, & creaturas non est simpliciter, ita quod sit inductivum iuris in creatura & obligationis in Deo; torum enim quod offerimus Deo, vel obsequium, honorem & cultum, omnia haec damus vel offerimus accipiendo a Deo: *qua enim accipimus de manu tua reddimus tibi, & consequenter omnia quae commutauimus seu offerimus Deo, damus ei sub ratione debiti ipsi Deo: ergo non vt casualis debitum in eo, sed reddentis ei quod nos debemus, quia ab ipso habemus. Et sic tale datum non est per viam commutationis, & inducentis ius aut obligationem in ipso, sed debitum nostrum reddentis, quia nulla est actio in qua non operemur vt serui, & vt ab ipso, & beneficio ipsius. Vnde deest etiam tertia conditio, & inducentis ius aut obligatio in Deo non potest induci ex vi commutationis quasi actio ipsa & commutatio sit ratio fundans debitum in Deo. Quod vero interueniat pactum aut promissio Dei, nihil refert, quia si ipsa actio seu opus super quod cadit pactum aut promissio non est de se sufficiens ad inducendum ius, & obligationem in Deo, ita quod pactum, solum se habeat vt conditio, & explicatio ipsius vis obligandi, non confurgit iustum commutativum, quia non fundatur in ipso onere actionis seu commutationis erga alterum: Sed tale pactum seu promissio solum erit explicatio voluntatis obligandi se spontaneae, & ex gratia sua, non ex onere actionis erga se; & sic solum confurget debitum fidelitatis & decentiae, non iustitiae commutativae, quantum est ex vi promissionis & pacti. Nec obstat quod pactum facit id quod redditur alteri esse suum, quia facit suum iure promittentis, & spontanei pacti, non onere iustitiae, & iure commutationis, seu actionis: potest enim fieri suum, etiam ex gratia, dono alterius.*

Ad Conf. Resp. quod illud obsequium quod reddimus Deo, accipimus ab ipso; & sic licet habeat commensurationem ex parte rei cum re, quae sibi datur in pramium, non tamen ex parte iuris, & obligationis onerosae: ita quod in Deo confurgat debitum ex vi talis dati, & talis obsequij ipso iure commutationis, & sic non facit iustum commutativum respectu personarum, licet seruetur modus commutationis ex parte aequalitatis in materia & rebus ipsis in quibus versatur pactum & actio.

ARTICVLVS IV.

An sit in Deo iustitia distributiva & vindicativa.

Ad idem punctum reuocatur ista difficultas atque praecedens, videlicet vt discutiamus, an in ipsa formali & intrinseca ratione & obiecto distributivae iustitiae inueniatur aliquid imperfectionis, & sic non possit Deo tribui, an vero imperfectione quam apud nos habeat, non sit illi essentialis, & per se, sed possit ab illa purificari, & ita Deo attribui. Vnde tota huius difficultatis lux atque discussio pendet ex explicacione rationis formalis iustitiae distributivae, eiusque differentiae a commutativa.

Quid praesupponendum.

Litur circa explicandam formalem & essentialem rationem

rationem huius virtutis, & ius, seu debitum quod obseruat, & in quo distinguitur a commutativa. Obseruandum est quod principalis differentia inter commutativam & distributivam iustitiam, est, cum in ipsa materia circa quam vtraque versatur, tum in ratione debiti, seu iuris & obligationis, quae in vtraque resultat, & inde consequitur differentia inter personas quae vtramque iustitiam ministrant, & inter quas exercetur. Igitur materia circa quam versatur vtraque iustitia materialiter potest esse eadem, formaliter autem diuersa est, vt docet D. Th. 2. 2. q. 61. a. 3. Potest quidem materialiter esse eadem, quia de eisdem rebus potest disponere iustitia distributiva, & commutativa, v.g. circa pecunias, circa vtriusque, circa honores, & iniurias, circa operas & labores: possunt enim haec distribui a communi ad particulares per modum pramij aut recompensationis, aut poenae, & possunt etiam per actiones particulares inter se commutari, & ius ac debitum contrahere, sicut a Republica datur de communibus bonis militi laboranti pecunia, aut redditus, vel magistratus, & honores, & similiter potest per commutativam iustitiam dari alteri pecunia vel redditus pro aliquo quod mihi rependit, & in pretium laboris iuxta pactum quod cum illo facio. Itaque vtraque iustitia circa eadem res istas operationes, quae vtriusque rebus materialibus, & ad vsum humanum pertinentibus versatur. Formaliter autem consideratur materia vtriusque iustitiae diuerso modo, quantum ad actiones seu respectus earum, quia vna respicit distributiones iuxta singulorum merita, & proportionem ad pramia, alia respicit commutationes iuxta aequalitatem valoris rerum operationum inter se. Differt autem inter istos duos modos ratione seu valore. Et prima adaequatio est respectu uae & secundum relationem, secunda absoluta, secundum quantitates vel qualitates. Adaequatio enim duae quantitates sit tantum extensionem habeat vna, quantum alia, vel tantus numerus sit hae, quantum ibi; Diuersae autem qualitates adaequantur, si tantum valoris sit in ista quantum in illa, vt tantum ponderis perfectionis aut intensiois, &c. Et ideo vocatur haec proportio seu adaequatio quantitates arithmetica, quia sit secundum computationem numeri ad numerum, quantitates sit tantum extensionem habeat vna, & dicitur numerum. Adaequatio autem respectiva sit secundum conuenientiam vnius ad aliud, vel secundum magis & minus: quod enim conuenit vni, non conuenit alteri, & quod est magis aptum isti, non est illi, & quod magis excedit, magis ei debetur in eo in quo excedit, non in alio: quae omnia secundum diuersos respectus variatur, & ideo proportio seu adaequatio, quae h. c. modo fit, vocatur geometrica, quia sit secundum proportionem diuersorum respectuum, qualem geometria considerat in diuersis figuris & quantitatibus. Sicut v.g. si Pater familias debet distribuere familiae suae vestes, non debet easdem dare toti familiae, sed minoribus minores, & maioribus maiores, vt unicuique secundum proportionem; sic enim sit aequalitas respectiva & proportionalis, non absoluta. Et Rex ille qui dedit talenta seruis suis, vni quinque, alij duo, alij vnum, unicuique secundum propriam virtutem, distributionem fecit aequalem in proportione, non aequalem absolute.

Secunda differentia, eaque praecipua sumitur ex parte debiti, seu iuris secundum quod vtraque iustitia suam materiam respicit. Vt enim dicit S. Th. 2. 2. q. 61. a. 1. ad 5. *Iustitia distributiva & commutativa non solum distinguuntur secundum vnum, & multa, sed secundum debiti rationem: alio enim modo debetur alicui Ioan. a. S. Thoma in 1. part. D. Thomae.*

id quod est commune, alio modo id quod est proprium. Vbi insinuat differentiam debiti, seu iuris vtriusque iustitiae, quod ius, seu debitum distributivae est ex parte rei communis vt danda particularibus, non vt pretium alicuius operis aut valoris, sed vt pramium vel ministerium dandum iuxta cuiusque dignitatem, meritum, vel proportionem ad tale magis, & respectu etiam ad alios, quibus etiam distribuendum est de illis bonis. Ius autem seu debitum commutativae est ex parte rei propriae alterius, vel actionis quae mihi communicat, & iuxta valorem & pretium eius, retribuendum est. Et sic ius commutativae est ius proprietatis, seu dominij, aut alicuius aequivalentis, in vi cuius alter tenetur recompensare. Ius autem distributivae est ius fundatum in dignitate & proportione ad bona communia, vt sibi iuxta talem proportionem distribuatur. Vnde debitum seu obligatio quae confurgit in tali distribuente, non oritur ex aliqua actione, vel communicatione particulari erga se, sed vel ex ipso iure boni communis, seu communitatis, & Reip. quae postulat vt pramia & onera seu ministeria proportionate iuxta possibilitatem, & dignitatem cuiusque distribuatur, vel si Republica, & communitas non potest inducere ius contra distribuente, quia est totaliter illi subiecta, sicut vniuersitas creaturam Deo, oritur talis obligatio ex ipsa intrinseca aequitate & naturali rectitudine Dei quae de se postulat, vt in his iustis faciat & secundum cuiusque proportionem, quia haec est aequalitas & commensuratio, quae natura ipsa rerum & boni communis postulant, & Deus auctor naturae & boni communis, hoc ipso quod sic naturam instituit sua sapientia & veritate & prouidentia, tenetur in vi naturalis rectitudinis sic institutis illam proportionem quae aequalitatem & iustum constituit, seruare. Et sic personarum acceptio non est apud Deum, vt dicitur ad Ephes. 6. quia videlicet Deus causas discernit, non personas, vt Glossa ibi dicit. In principe autem creato, qui non est auctor naturae, neque boni communis sicut Deus, sed dispensator & prouisor positus ab ipsa communitate vt custodiat & prospiciat bono communi, talis obligatio iuste distribuendi oritur in ipso, tum ex iure quod habet Republica erga ipsum, vt sibi prouideat, & distribuatur iuxta quod conuenit Reip. & non secundum alios respectus non conducentes, tum ex Deo ipso qui legem ponit Principibus mittit, ut vt administrant iustitiam, iuxta illud Sapient. 1. *Diligite iustitiam qui indicatis terram.* Et c. 6. *Quia cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, nec custodistis legem iustitiae.*

Tertia denique differentia est circa personas inter quas versatur vtraque iustitia. Primo quidem, quia in iustitia distributiva consideratur aliqua persona, vt communis, id est, vt distribuens bona communia, seu minister communitatis, alia vt particulares quibus distribuendum est. Secundo, quia ipsa aequalitas distributionis per se loquendo, respicit comparationem proportionum, quae inter plures personas concurrunt ad distributionem. Commutativa autem iustitia nullum horum per se respicit, sed solum actionem vel re quam aliquis impendit, vt alter ei teneatur valorem aequalem rependere. Vnde versatur iustitia commutativa inter particulares personas, id est, inter personas vt exercentes actiones particulares dandi, & recipiendi, in tantum quod si Republica vel communitas, aut persona publica cum altero paciscatur aut contrahat, vt sibi aliquid impendat, ex iustitia commutativa tenetur rependere, quia in hoc vices personae priuatae exercitur erga alterum, quia scilicet priuata actionem exercet, in quantum alterius laboris, vel actione concludit aut accipit, & ratione illius vt actio priuata illius est, vult se obligare & onerare

rare. Distributiva autem iustitia non attendit aequalitatem eius quod quis impendit, cum eo quod recipit, sed proportionem personae, tum ad id quod sibi datur, tum comparatiue ad alios, quibus etiam distribuitur, ut sicut illa suo modo, & pro sua proportione recipiunt; ita & iste pro suo modo, ut comparato ad alios. Vnde dicit S. Thom. 2.2. *quest. 6. art. 4. ad 2. quod si alicui qui communitati seruisset, retribueretur aliquid pro seruitio impenso, non esset hoc distributiva iustitia, sed commutativa: in distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit secundum modum utriusque personae.* Ecce quomodo requirit D. Tho. quod attendatur proportio personae accipientis comparatiue ad alias personas, etiam accipientes, ut videlicet qualibet recipiat iuxta modum suum & proportionem suam, & ita iustitia distributiva attendit plurium proportiones ad accipiendam distributionem, ut vnus tantum accipiat, quantum sua proportio exigit, & non aequaliter cum altero, sed proportionate. Sed tamen etiam attendit distributiva iustitia proportionem in qualibet persona recipiente cum eo quod recipere debet, ut scilicet id recipiat quod sibi proportionatum, & conforme est: hoc enim maxime debet respicere distributor, ut ille cui aliquid datur, sit aptus; & proportionatus tali muneri aut oneri aut praemio. Et in hoc attenditur peccatum acceptationis personarum, quod est directe oppositum iustitiae distributivae, quando videlicet in aliqua persona respiciuntur conditiones non facientes ad causam propter quam est dignus tali dono, ut docet S. Thom. *ibi q. 6. art. 1.* Ergo cum in hoc consistat peccatum contrarium iustitiae distributivae, ipsa distributiva iustitia maxime respiciet conditiones facientes ad causam, & consequenter proportionantes ad praemium vel donum quod quis recipit, & non solum proportionantes comparatiue ad proportiones aliarum personarum, quibus etiam distribuendum est. An vero essentialiter petat iustitia distributiva respicere plures personas, & earum proportiones comparatiue ut distributiva iustitia sit, statim disquiretur: in hoc enim diuersitas opinionum esse potest.

Punctus difficultatis.

4 His suppositis, quae omnino pertinent ad explicandam rationem formalem iustitiae distributivae ut distinguitur a commutativa, restat videre, an ex parte suae rationis formalis, & conditionum quas requirit tam ex parte materiae, quam debiti & iuris, & personarum, importet aliquam imperfectionem, ratione cuius Deo non possit attribui. Et quidem difficultas haec potest tum a priori considerari ex ipsis conditionibus essentialiter requisitis & concurrentibus ad iustitiam distributivam, an imperfectionem importent, tum a posteriori ex effectibus, quia constat Deum retribuere praemia pro meritis, & supplicia pro peccatis, Rom. 2. *In die iusti iudicij Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius, iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem & incorruptionem querunt, vitam aeternam; iis autem qui sunt ex contentione, & qui non acquiescunt veritati, ira & indignatio.* Seruat ergo Deus distributionem in meritis & praemiis secundum iudicium iustitiae, & tanquam supremus iudex, & Dominus. Oportet ergo videre ex qua iustitia ista retributio, & distributio procedat, an ex iustitia stricta, & speciali, quae sit propria species iustitiae, qualis est distributiva,

an ex aliqua potenciali? Et si ex potenciali, quanam illa sit; Si ex speciali & stricta, vnde nam oriatur obligatio & debitum in Deo, an ex promissione & pacto suo, an ante promissionem; in hac enim iustitia ut oriatur debitum in distribuyente, nullo modo videretur conducere pactum vel promissio, cum ex ipsa natura, & ratione boni communis, & rectitudine naturali distribuentis sine alio pacto, oriatur debitum sic distribuendi iuxta aequalitatem proportionatam. Ex alia vero parte intercedere permissionem ad reddendam vitam aeternam tanquam mercedem operibus bonis est expressus locus Concilij Trident. *sessio. 6. c. 16.* Quae est ergo haec iustitia, quae promissionem requirit ad debitum inducendum, cum distributiva iustitia ex sua specie id non requirat.

Sententia.

In hac ergo re, Vasquez, ut videmus *art. praecedenti*, tenet in deo non dari iustitiam distributivam formaliter, & stricte dictam, ut probat *totus disp. 86. in hac 1. p. & aliis locis art. praeced. citatis.* Sed quia in hac difficultate de iustitia distributiva non possumus praescindere a iustitia, seu debito reddendi praemia pro meritis, debet ergo assignari virtus a qua reddatur tale praemium, & quomodo ad id promissio Dei requiratur; idem sententia Vasquez *in hac parte* continet duo.

Primum est de ipsa iustitia distributiva Dei absolute sumpta prout respicit communiter omnes distributiones bonorum a Deo, tam rebus naturalibus, quam actionibus moralibus, videlicet quod talis iustitia distributiva in Deo non est. Et praecipuum seu totale fundamentum est, quia Deus non distribuit bona & perfectiones creaturis, attendendo ad proportionem vnus creaturae cum alia, sed ad id tantum quod unicuique proprium est, ut aquae frigus, igni calorem, homini discursum, &c. non attendendo ad comparisonem & proportionem comparatiuam creaturarum inter se; sicut qui multis creditoribus debita restituit, unicuique secundum quod debet, non exercet iustitiam distributivam, sed commutativam cum omnibus.

Secundum, quod sentit Vasquez circa virtutem ex qua Deus reddit praemia meritis, est quod ex gratitudine illa reddit, praenas autem pro peccatis non reddi ex vindicativa iustitia, quae est pars potentialis iustitiae, de qua agit S. Thom. 2.2. *q. 108.* Ratione vero promissionis adiunctae reddere Deum praemia ex fidelitate, qua seruat promissa, sed tamen condignitati meritorum, & retributioni praemiorum esse omnino accidentariam promissionem adiectam, & titulum fidelitatis: Nam etiamsi Deus promissionem nullam faceret (libere enim illam fecit) adhuc si ex gratia & charitate fierent opera bona, essent ab intrinseco digna aeterna vita, quia promissio extrinseca est, nec addit dignitatem operibus, sed supponit. Meritum autem sequitur necessitate ad bonitatem, dignitatemque operis. Vnde etiam ante promissionem dari potest in Deo effectus premiandi illa; & hic affectus non est ex iustitia, quia iustitia respicit valorem operis, seu laborem, vnde id quod reddit pro tali valore est praemium, non praemium, praetium autem non redditur pro actione ut humana est, sed ut utilis, vel commoda mihi, quod etiam reddi potest pro opere & labore bruti, ut pro conductione equi, vel labore bouis arantis. Quare affectus in Deo reddendi praemium pro meritis, non praetium pro valore, non pertinet ad iustitiam, sed

sed ad gratitudinem, quae recompensat obsequia grata, adiuncta autem promissione, reddet illa praemia ex fidelitate. Ita pluribus locis Vasq. loquitur praesertim 1.2. *d. 21. 3. 214. 215. 218. & 213. & 1. p. disp. 85. & 91. praesertim cap. 15.* Quod vero attinet ad poenas & supplicia, reddi illa non ex iustitia vindicativa quae nec est distributiva, nec commutativa, docet in hac 1. p. *disp. 85. cap. 4. num. 27.* & sequitur Alarcon *ubi supra cap. 12.* Ex qua autem virtute tales poenae reddantur; Responderet Alarcon *num. 13.* reddi ex iustitia legali, si ob commune bonum a Deo infligantur: si autem non attendatur commune bonum, sed hoc singulare obiectum, ut iste tantum soluat, quantum peccauit, docet inferri a Deo ex quodam particulari attributo, quod potest vocari iustitia vindicativa, dummodo proprie vindicativa non sit, quia nulum concernit damnum pro quo vindicet.

Sententiam Vasq. sequitur Lorca 2. *romo 1. 2. disp. 44. de gratia*, quantum ad hoc quod Deus reddat praemium pro meritis ex gratitudine; sed disconvincit cum ipso, quia existimat fundari meritum de condigno apud Deum in pacto, & promissione Dei, quia licet ex promissione Dei solum videatur oriri obligatio fidelitatis, praesertim si propter opera inaequalia promittatur praemium, tamen si propter aequalia opera praemium promittatur, non confugit solius fidelitatis debitum, sed etiam gratitudinis, ut retribuat. Patetur etiam intervenire aliquem modum iustitiae legalis vel legali similem in redditione praemij pro meritis.

Mens D. Thomae.

Nihilominus D. Thom. sententia, & a nobis tenenda, docet in Deo dari iustitiam distributivam, in illis enim locis vbi denegat Deo commutativam, tribuit ei distributivam, ut *praecedenti art. citauimus*, & specialiter videri potest *allegato loco in 2. disp. 27. q. 1. art. 3. & in 4. disp. 46. q. 1. art. 1.* vbi hoc expresse affirmat, & in 3. *contra Gentiles cap. 93. circa finem.* Dicit Vasquez *disp. 86. cap. 2. D. Thomam* in summa retractasse hanc sententiam de iustitia distributiva, referens id ex Capreolo *in 2. disp. 27.* Et adducit pro se duo loca D. Thom. alterum ex 2.2. *q. 114. art. 1.* vbi negat in nobis simpliciter esse meritum ad Deum, quia non est iustitia simpliciter, si autem esset distributiva, hoc non negaret. Alterum ex 2.2. *q. 61. art. 4. ad 1.* vbi docet in diuino iudicio seruari formam, modumque iustitiae commutatiue, quod non statet si haberet iustitiam distributivam, eamque seruaret, modus enim commutatiue non comparatur cum modo distributivae, cum sint oppositi inter se; quod si sentiret D. Thom. in Deo esse iustitiam distributivam propriam, melius argumento respondisset in eo non inueniri iustum simpliciter, hoc est vniuersaliter, quia solum inuenitur tale iustum, id est, distributivum, vel si etiam inueniretur commutativum, debebat concedere quod est ibi iustum simpliciter, quod negat. Quia vero *in hac q. 21. a. 1.* expresse videtur D. Thom. concedere in Deo iustitiam distributivam, dicit Vasq. quod D. Thom. non ita clare loquitur, docens solum eam iustitiam distributivam esse in Deo, qua gubernator alicuius Reip. vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem, ita quod sicut illa esse iustitiam, ita ordo vniuersi gubernati a Deo monstrat Dei iustitiam. Solum ergo videtur concedere Deo iustitiam quandam gubernatiuam, quae habet quandam similitudinem distributivae, non autem iustitia distributiva est.

Ceterum Vasquez minus accurate ponderat locum istum D. Thom. in quo ad hoc expresse ponit in Deo iustitiam distributivam, quae est species iustitiae specialis; ut non nisi in consequentia modum loquendi in D. Thom. ponendo, negari possit. In aliis autem locis citatis ex 1.2. & ex 2.2. nullo modo iustitiam distributivam in Deo negat; & ita cum eam hic concesserit, & in aliis locis ex sententiaris, & 1. *contra Gent.* non est cur retractationem istam D. Thom. tribuamus. Igitur *in hac q. 21. art. 1.* incipit D. Thom. respondere difficultati sic: *Respondendo dicendum, quod duplex est species iustitiae, vna quae consistit in mutua datione & acceptione, &c.* Vbi aperte loquitur de specie iustitiae specialis, quia ponit hanc speciem esse commutativam iustitiam quam Deo negat, haec autem species est specialis iustitiae: ergo quando dicit duplicem esse speciem iustitiae, de iustitia speciali loquitur, quae in hanc duplicem speciem diuiditur: ergo etiam altera species quam conuidit iustitia commutatiua, est species iustitiae specialis, dicit enim quod est duplex species iustitiae: ergo si vna earum est species iustitiae specialis, etiam & altera. Haec autem altera species quam conuidit commutatiua, dicit esse distributivam, ut patet illis verbis; *Alia est quae consistit in distribuendo, & dicitur distributiva iustitia; secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum dignitatem suam.* Hic autem est proprius actus iustitiae distributivae. Si ergo dicatur illa iustitia esse gubernatiua, siue non, tamen illa de qua hic loquitur D. Thom. necessario est distributiva iustitia, quae est stricta, & specialis, quia loquitur de illa quae est species iustitiae conuidita contra iustitiam commutativam, iustitia autem quae diuiditur in istas duas species est iustitia proprie, & specialiter dicta, ut docet ipse D. Thom. 2.2. *q. 61. art. 1. in fine corp.* Hanc autem distributivam quam conuidit commutativam, ut speciem iustitiae, dicit esse in Deo, idque probat ex Dionysio. 8. *cap. de diuinis nominibus*; vbi dicit, *in hoc esse veram Dei iustitiam, quod omnibus tribuit propria secundum cuiusque existentiam dignitatem*: ergo veram & specialem iustitiam distributivam in Deo, ponit. Item *in eadem q. 21. art. 3.* dicit quod *In quantum perfectiones dantur a Deo creaturis secundum earum proportionem pertinet ad iustitiam.* Ergo admittit materiam distributivae, quae est respicere proportiones personarum, ut iuxta illas aliquid detur. Addo expressissimum locum S. Thom. quem Vasquez non affert, nimium super Dionysium *de diuinis nominibus c. 8. cit. lect. 4.* vbi dicit, quod *Iustitia conuenit Deo secundum tres actus. Primum quidem secundum hoc quod est distribuere. Commutativa enim iustitia in Deo locum non habet, sicut est in venditoribus, & emptoribus, quia ut dicitur. Rom. 1. 1. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? sed attribuitur ei distributiva iustitia, quae non obseruat aequalitatem quantitatis, ut aequalia omnibus det, sed aequalitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignum est.* Ita D. Thom.

Locus autem allatus a Vasquez ex 1.2. non officit, quia ibi D. Thom. ostendit in nobis nullum esse meritum ad Deum nisi ex praesuppositione ordinationis diuinae, non ante ipsum: dat enim Deus nobis virtutem ad operandum, & id meretur ad quod Deus virtutem deputauit. Praesupposita autem diuina ordinatione, non negat D. Thom. non habere rationem meriti, & Deum fieri debitorem simpliciter, non nobis, sicut in iustitia commutativa requiritur, sed sibi ipsi, in quantum est debitum ut sua ordinatio impleatur, ut dicit

illo loco ad 3. Hoc autem est formale, & proprium iustitiæ distributiæ, ut postea ponderabimus. Unde ex hoc loco non sequitur quod eam negauerit Deo, sed quod posuerit, supposita tamen ordinatione voluntatis eius circa actiones nostras sine qua ad determinatam rationem meriti non destinantur. Locus autem ex 2. 2. q. 91. minus fauet, quia Deum seruare modum iustitiæ commutatiuæ in recompensatione præmiorum, & pœnarum D. Thom. affirmat illis ipsis locis in quibus etiam in sententia Vasquez affirmat dari in Deo iustitiæ distributiua, scilicet in 27. dist. 2. & in 46. dist. 4. ut supra citauimus: ergo modus iustitiæ commutatiuæ non impedit distributiua iustitiæ in Deo, quia stat bene quod sine debito commutatis, sed ex iure, & debito rectitudinis circa bonum commune distribuat unicuique secundum suam dignitatem, & tamen inter valorem operum, & quantitatem præmij seruet æqualitatem similem illi quæ fit inter duas res per commutationem; sicut etiam in Principe humano, dum exercet iustitiæ distributiua non omnino purificatur à commutatiua, ex debito per modum contractus quod habet erga Rempub. & bonum commune. Et licet D. Thom. in illo argumento intenderet probare, quod omne iustum simpliciter esset contra passum, quod videbatur facilius solui, dicendo in iustitia diuina solum inueniri iustum distributiua quod non est contrapassum; tamen quia etiam seruatur modus iustitiæ commutatiuæ, oportuit D. Th. ostendere, quod etiam iste modus inueniatur, non tamen idem est contrapassum, quia hic modus seruatur ipso in diuino iudicio secundum quod recompensat præmia meritis, non prout accipit ab alio aliquid, vel reddit, quod est contra passum, id est actio contra passionem. Sententiam hanc D. Thom. sequuntur Authores quos citauimus *preced. art.* pro hac parte.

Fundamentum ex ratione: quomodo pactum Dei requiratur ad meritum.

10 Vnicum fundamentum sententiæ nostræ est, quia iustitia distributiua in sua ratione formali, & iure quod respicit, nullam dicit imperfectionem: ergo Deo non est deneganda. Antecedens non potest declarari nisi duplici medio. Primò, afferendo perfectiones quas dicit iustitia distributiua. Secundò, repellendo imperfectiones, quas illi attridunt oppositi Authores. Perfectiones quas habet iustitia distributiua sunt; Primò, quia pertinet ad superiorem erga inferiores: distribuit enim de communibus bonis unicuique iuxta proportionem suam; & sic non petit æquitatem inter personas, vel actiones earum; unde huc ad perfectionem, & superioritatem spectat. Unde dicitur Matth. 25. quod *dedit talenta unicuique iuxta virtutem suam.* Et ad hoc etiam pertinet munus iudicis, quod simpliciter perfectionem dicit, & passim id Scriptura Deo tribuitur quod sit omnium Iudex. Secundò, habet iustitia distributiua ius & debitum fundatum non in aliquo accepto vel dato ab alio, sed in ipsa naturali ratione boni communis, & cum Deus ipse sit author, & causatorius boni communis, idem est oriri illud debitum, & ius distribuendi æqualiter ex ipsa natura boni communis, atque oriri ex eo quod Deus sibi ipsi debet, quia debitum est impleri ordinationem suam, ut dicit S. Thom. *loco supra cit.* 1. 2. q. 114. a. 1. ad 3. Unde ad perfectionem istius iustitiæ pertinet, quod non fundetur, nec oriatur debitum, & ius ex eius aliquo extraneo iure, vel actione, sed

intra se habeat Deus sufficiens fundamentum, ut oriatur. Tertio, est perfectio istius iustitiæ, quod versetur circa tale obiectum, nempe ad tribuendum unicuique iuxta proportionem suam, & dignitatem: hoc enim maxime æquum est, & consequenter maxime decet à Deo procedere, iuxta illud Psal. 16. *De vultu tuo iudicium meum prodeit, oculi tui videant æquitates.* Et Rom. 2. Matth. 16. *Qui reddet unicuique secundum opera sua.* Ista ergo proportionem ad æquitatem reducere, easque respicere ad perfectionem Dei pertinet, quia author est omnis perfectionis, & res sic esse distributas, & earum proportionem ad æqualitatem redactas, perfectio magna est, quia ordinatio magna est, & res esse debite ordinatas, magna perfectio est.

Imperfectiones autem quæ videntur inueniri in hac iustitia, sunt. Prima, debitum, & obligatio erga alterum extra se, quælibet enim iustitia stricta & specialis habet esse erga alterum sub ratione debiti; & obligationis; Deus autem nulli creaturæ extra se potest esse debitor; neque obligatus in vi alicuius iuris, quod habeatur erga Deum, neque ex parte boni communis, seu Reip. neque ex parte alicuius particularis, quia quælibet creatura, vel communitas creaturarum nullum ius potest fundare erga Deum aut obligationem, cum quidquid habeat, beneficio ipsius habeat. Quod si dicitur Deum constitui debitorem, non in vi iuris alieni, sed ordinationis suæ. Contra est, quia ista obligatio si totaliter oritur ex ipsa Dei ordinatione vel promissione, ad fidelitatem pertinebit non ad iustitiæ distributiua, quia hæc solum respicit dignitatem, & proportionem intrinsecam personarum; quibus distribuendum est, quocumque pacto vel promissione remota. Posita autem promissione vel erit obligatio, & debitum ex fidelitate, vel ex alterius actione, & communicatione, quod ad iustitiæ commutatiua pertinebit. Secunda imperfectio est, quia per distributionem transfertur dominium alterum cui datur, non autem remanet penes ipsum qui distribuit: Si enim in se retinet quis dominium rei, quàm distribuit, non est proprie distributio iustitiæ, sed gratiæ, & magis procedit Deus, ut beneficis, quàm ut Iudex: constat autem Deum non posse à se abdicare dominium. Tertia imperfectio est quia iustitia distributiua alligatur ad plures personas quibus distribuit per se & ex vi formæ distributionis, eo quod iustitia distributiua proprie, & per se non respicit debitum & proportionem vnus personæ in ordine ad rem, quæ sibi datur, sed proportionem comparatiuè ad aliam, cui etiam distribuitur, ut videlicet detur mihi præ illo si sim dignior vel è contra si sim minus dignus: seruatur enim iustitia distributiua proportionem geometricam, quæ est proportio duorum vel plurium ad aliquid. Si autem solum attendatur in pluribus personis proportio, & debitum eorum ad rem quæ sibi danda est, hoc non extrahit tale debitum à iure commutatiuo, ut patet cum quis habet plures creditores, & omnibus soluit, id quod illis debet, licet non sint æqualia debita, non exercet in soluendo, seu restituendo munus distributiua iustitiæ, sed commutatiua. Deus autem cum diuersis creaturis in esse natura distribuit diuersas perfectiones, vel diuersis actionibus moralibus diuersa præmia seu supplicia, non distribuit illas secundum comparatiua proportionem vnus ad alterum, sed perinde ac si vni soli daret id quod sibi congruit, & aptum est: non enim data quæ fugiditatem comparatiuè ad calorem quem dat igni, vel

vel è contra nec in supernaturalibus retribuit Petro tantam gloriam, quia Ioanni dat minorem, aut è contra, sed unicuique dat quod sibi correspondet, perinde ac si vnicus homo esset, & non plures: non ergo in his bonis distribuendis seruatur vim iustitiæ distributiua, sed solum prouidentiam, & sapientiam suam ostendit in diuersis naturis seu rebus producendis, vnumquodque iuxta quod exigit.

Cæterum imperfectiones istæ nullo modo sunt de intrinseca & formali ratione iustitiæ distributiua secundum se.

12 Non prima, quia ad iustitiæ distributiua non pertinet, ut distributor sit debitor personis quibus distribuit, quasi ipsi constituantur creditores talis distributoris ex aliqua actione, vel iure proprietatis, seu quasi proprietatis erga ipsum ut de se constat, sed distributor si distribuat ex bonis communibus, quæ non sunt propria sua, sed communitatis, tunc tenebitur ipsi communicari, seu Reip. eique fiet debitor, quatenus dispensator eius est, vel ex contractu, seu quasi contractu cum republica cuius est custos, vel ex lege Dei sibi imposita ut custodiat iustitiæ, & sic se habet Princeps humanus. Si autem distribuat ex bonis propriis, vel si ipsa bona communitatis sint sub dominio distribuentis, sicut omnia bona communia creaturarum sunt sub dominio Dei, & ab eo deriuantur, tunc non poterit debitum aliquod nasci in distribuyente, nisi ex ordinatione sua, non solum per modum simplicis promissionis, quæ solum ex fidelitate impletur, sed ex promissione seu pacto oneroso, quatenus ordinat & dirigit ad ista præmia sub onere talium operum, seu actionum, & iuxta earum proportionem & dignitatem se obligat retribuere; sicut qui instituit certamen, & proponit præmia ex bonis propriis, & non ex bonis Reip. talis ex libera ordinatione sua proponit præmia, & proponit illa certantibus, cum ex natura rei ad id non teneretur, quantumcumque aliquis faceret eas actiones, quibus certamen exercendum est; & tamen si ex ordinatione voluntatis suæ proponatur certamen, & præmia sub onere laboris, & certaminis proponantur, non redduntur ex promissione simplicis, & ratione fidelitatis, sed ex iustitia distributiua, quæ tunc fundatur in naturali æquitate, & rectitudine sic postulare quod ordo distributionis seruetur iuxta proportionem actionum; ex suppositione tamen quod sub onere talium actionum fiat promissio, & propositio præmiorum. Sic ergo cum omnia bona quæ Deus distribuit sint propria ipsius, & sub dominio suo, non astringitur illorum distributioni tanquam custos aut dispensator ex contractu, aut quasi contractu cum ipsa communitate, & republica creaturarum quia tam tota communitas, quàm quæcumque bona creata sub perfecto eius dominio sunt, sed astringitur ex ordinatione sua, quatenus proponit ea creaturis sub onere faciendi hoc vel illud opus meritotium, & sub hoc onere promittens & ordinans, corona illa quam dat, est corona iustitiæ, ut vocat eam Apostolus, non autem corona solius fidelitatis vel gratitudinis: non enim dicemus quod Deus reddet iustis coronam gratitudinis, sed iustitiæ. Nec obstat, quod ipsæmet actiones meritorias, quibus creaturæ merentur istam coronam, etiam proueniunt ex Deo; & sic ipse dat præmia & dat merita, & cum coronat merita nostra, coronat dona sua, ut sepe dicit Aug. ratione cuius non solum dicitur coronare nos in iustitia fed etiam in misericordia, & misericordibus, Psal. 102. Non, inquam, obstat, quia licet

Deus sit Dominus, & author omnium, nec minus meritorum quàm præmiorum, tamen etiam eius est ordinare hoc ad illud, sicut vnamquamque naturam ordinat ad fines suos, & dat illi proprietates, operationesque ad id conducentes, & proportionatas: sic ordinat & disponit, quod hoc donum eius quod est meritum, sit competens, & proportionatum ad illud donum, quod est præmium, & statuit hoc dari propter illud; qua ordinatione facta, ipse ex tali ordinatione sua fit debitor dandi vnum proportionatè, ad aliud, & non extra talem proportionem, quia hoc summa rectitudine sua sic ordinavit, licet omnia sint dona sua, sed tamen sic ordinata, & non alio modo data. Ad rationem autem iustitiæ distributiua quando fit distributio ex propriis bonis, & non ex bonis possessis à communitate, sed ipsa communitas, & bona eius sunt sub dominio distributoris, sufficit quod obligatio & debitum sic distribuendi oriatur ex ipsa naturali rectitudine ordinationis propriæ, proponentis sub tali onere dona sua, & sub illa ordinatione dantis merita. Unde ex hoc quod Deus donet & merita & præmia, solum sequitur quod non sit debitor ipsis personis, ex aliqua earum actione, non tamen quod non sit debitor ipsis ex ordinatione sua, qua sic ordinavit illa dona sua & sub tali onere ea præbet.

Secunda imperfectio non obstat, quia distributiua iustitiæ non petit abdicationem omnis dominij à distributore, sed largitionem alicuius dominij, ei cui dat prout est capax illius. Patet enim quod Princeps potest seruare iustitiæ distributiua largendo bona communia in feudum aut emphyteulim, aut etiam solum donando vsum fructum, in quibus casibus retinet vel totum dominium rei, vel saltem directum, & concedit feudalem. Et in vniuersum in bonis quæ subditis dat Princeps, nunquam abdicat à se dominium iurisdictionis, quod pertinet ad sua regalia. Non ergo est de essentiali ratione distributionis abdicatione omnis dominij à distributore, sed largitio alicuius. Sic Deus dando creaturis non abdicat à se dominium supremum, sed nostrum infimum, & creatum largitur, sicut fecit hominem ut præ esset piscibus maris, & bestiis terræ, dominio scilicet humano, quod est sub supremo Dei. Alioquin non posset Deus verè donare creaturis, si deberet abdicare à se dominium, quod ergo sufficit ad donationem gratuitam propriè, & verè, sufficit ad distributionem iustitiæ, si hæc dona iuxta proportionem dignitatis dantur, quia tunc non simplici donatione dantur, sed onerosa, & sub ratione meriti. Si ergo est sufficiens dominium in creatura ad accipiendam donationem simplicem à Deo, etiam ad onerosam, non obstante quod in vtraque non abdicat Deus à se dominium: Deum autem multa nobis donare, passim Scriptura docet, ut Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum vnigenitum daret.* Roman. 8. *Omnia nobis cum illo donauit.* 2. Petri. 1. *Per quem maxima, & pretiosa nobis promissa donauit.*

Tertia imperfectio seu impossibilitas ponendi in Deo distributiua iustitiæ, in qua maiorem vim facit Vasquez, & qui eum sectantur, cerè non video, quia ratione adaptetur Deo, aut quomodo probetur ita Deum in largiendo creaturis dona, & perfectiones, attendere ad debitum & proportionem vnus, quod non etiam ad proportionem aliorum, ad quorum comparationem distribuit unicuique secundum suam virtutem, & dignitatem. Licet enim naturales proprietates, vel operationes dentur cuilibet creaturæ, attendendo

ad absolutam eius exigentiam secundum se, tamē aliquando etiam attenditur ad comparatiuam respectu proportionem quæ sunt in aliis, præsertim in distribuendis bonis, quæ super adiciuntur aliquibus, ut in illo loco Matth. 25. *dedit vni quinque talenta, alij duo, alij unum, unicuique secundum propriam virtutem*, ubi manifestè fit distributio talentorum comparatiuè ad dignitatē, & proportionem diuersorum. Et eodem modo reddet unicuique secundum opera sua, ut dicitur Mat. 16. In hac enim redditione, & attenditur ad proportionem vniuscuiusque ad id quod sibi datur, & ad comparationem cum aliis quibus distribuitur, ut videlicet non omnibus detur æquale, simpliciter, sed æquale proportionatè. Nec obstat exemplum de eo qui restituit pluribus creditoribus debita, & ipsa debita inæqualia sunt, v.g. vni centum, alij quinquaginta alij viginti: tunc enim illa inæqualitas in redditione debiti, non est ex iustitia distributiva, sed commutativa; idcirco enim inæqualitatem illam respici per accidens in restitutione & satisfactioe creditorum; per se enim solum respicit, ut unicuique detur, quod ei debetur iure suæ proprietatis, & dominij, quia suū est, quidquid illud sit siue multum, siue parum, æquale vel inæquale: per inde enim restitueret æqualia, si tantum deberetur creditoribus. At verò in distributione diuina, iuxta cuiusque virtutē, & proportionē, nō attenditur æqualitas vel inæqualitas rei dandæ iuxta ius fundatū in domino, & proprietate alterius in eius actione & commutatione erga Deū, sed in proportionē, & dignitate meriti quod nō importat ius in se, neque ius proprietatis, & dominij. Et idē inæqualitas in his distributionibus est proportionalis, & fit secundum comparationem dignitatis vnius erga alium, eo quod cuiuslibet in se est sola proportio quam habet iste præ alio, vel minus quam alter. Cum ergo Deus reddat non solum pretium pro valore, sed præmium pro meritis, in his qui non habent ius in re secundum proprietatem & dominium, sed ius ad rem, iuxta suæ dignitatis & virtutis proportionem, manifestum est quod non solum attendit Deus ibi exigentiam, & proportionem vnius tantum erga id quod sibi debetur, sed exigentiam comparatiuam proportionis huius cum altero: hoc enim inhibitu est necessarium in distributione præmij, seu boni communis iuxta merita, quando fit inter plures: tunc enim cum non sit debitum iure aliquo proprietatis seu dominij quod vnusquisque habeat ad rem suam, sed solum propter dignitatem, & proportionem meritoriam, impossibile est adæquare quantum isti dari debeat & quantum illi, nisi faciendo comparationem huius cum illo, quæ in ipsomet modo; distribuendi inter plures inuoluitur.

Præterea iustitia distributiva per se, & ab intrinseco solum respicit, quod reddatur aliquid alicui propter debitum dignitatis, & proportionis suæ; non propter ius proprietatis, seu ius in re quod habeat, sed propter ius ad rem. Quod autem res illa diuidatur acta & de facto inter multos, vel vni detur, per accidens est; ut patet cum præmium quod pluribus proponitur, seu ad quod plures concurrunt, est indiuisum, v.g. præbenda, aut beneficium, & tamen datur ex distributiva iustitia, immo etiam si plures oppositores de facto non sint, sed tantum vnus, attenditur ibi dignitas personæ ad illud premium, non tamen sit comparatio eius cum aliis, quia non sunt. Itaque non semper præmium diuidi debet secundum proportiones plurium; imò vnus tantum potest aliquando totum præmium acquirere. Vnde dicit Apostolus,

1. ad Corinth. 1. *Nescitis quod hi qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit præmium?* Ergo non est de ratione distributivæ iustitiæ diuidere præmium acta; & de facto iuxta plurium proportionem, sed potest saluari respectu vnius. Sufficit quod virtualiter, & potestatiue respiciat plures, quia scilicet ita datur præmium isti, quod si essent plures, & posset diuidi, iuxta comparatiuam proportionem diuideretur, & supposito quod vni solum potest dari, saltem attenduntur aliorum proportionem ut minores & repellendæ à præmio, licet non ut præmiandæ; & saltem hoc modo fit comparatio inter plures proportionem. Et sit semper habetur attentio ad plures personas in iustitia distributiva; aut acta, aut virtute, & in potentia: De omni enim iustitia distributiva dicit S. Thom. 1. 2. quæst. 61. art. 4. ad 3. *quod non attenditur in iustitia distributiva æqualitas eius quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit iuxta modum vtriusque personæ.* Cum ergo Deus aliquando det præmium, seu donum vni tantum, repulsi aliis, ut minus dignis aut indignis, aliquando distribuat præmium inter plures iuxta quod vniuscuiusque meritum & proportio exigat, ex hac parte non est ei impossibilis distributiva iustitia.

Quod verò recurrit P. Alarcon *suprà cit. c. num. 16* 3. ad hoc quod Deus non potest ligari debito legali, sine quo vera, & specialis iustitia nequit subsistere, nec veratur circa bona temporalia, sine quibus nulla rigorosa iustitia datur, omnino ad rem non est. Nam respiciere in iustitia bona temporalia, solum est de ratione iustitiæ humanæ, & politicæ, quæ contractus istos, & officia temporalia respicit, non de ratione iustitiæ secundum se, aliàs non posset exerceri inter Angelos, & inter homines quò ad honores, aut iuxta meritè spiritualia: hoc enim omnino materiale est ad iustitiam. Dari autem debitum legale in Deo, id est, ex aliqua lege vel alieno iure ortum, est impossibile, sed datur debitum legale, hoc est quod fit ipsamet lex & sic ad formalem rationem distributivæ iustitiæ sufficit quod oriatur hoc debitum ex ipsa naturali rectitudine, & ordinatione distribuentis, volentis se obligare, non solum ratione fidelitatis, quæ oritur ex simplici promissione, & obligat ad verificandum promissum, sed ratione promissionis, & ordinationis onerosæ, quæ proponit, & promittit aliquid sub onere actionis magis vel minus dignæ, & proportionem habentis comparabilem cum aliis, & tunc obligat iustitia distributiva ex ipsa naturali ratione, ut seruetur æqualitas proportionalis inter partes, ut iam *suprà* expensum est, & hoc est debitum legale distributivum non commutativum.

Ex his sequitur, quomodo necessaria sit ordinatio & pactum aliquid seu promissio ex parte Dei ad meritum, nec solum extrinsecè se habeat, ut putat Vasquez, de quo amplius tractabitur in 1. 2. in materia de merito ad q. 114. In præsentem solum dicimus, quod ordinatio, & pactum Dei non requiritur ad dandam dignitatem, & valorem operibus intrinsecum; pactum enim aliquid extrinsecum illi est, & supponit, non facit dignitatem operum, hæc enim ex gratia Dei provenit, qua posita, per se ipsam dignificat, & grata reddit ipsa opera, & intrinsecum valorem eis præbet, quem à pacto nullo modo habere possunt, etsi pactum cadit super opera dignificata à gratia, iam supponit valorem in eis intrinsecum, si autem non cadit super opera dignificata per gratiam, semper intrinsecè, & in suo valore manebunt inæqualia, &

& inferiora præmio: Pactum verò superueniens nō erit ad dandum præmium pro æquivalenti opere, sed pro inæquali siquidē, inæquale est supponitur: ergo non seruet tale pactum ad constituendum illam redditionē præmij in linea iusti, quia non in linea æqualis, sed inæqualis. Requiritur nihilominus pactum seu ordinatio Dei tanquam conditio ad meritum, & non ut in intrinsecam dignitatem propter duo, alterum ex parte Dei, alterum ex parte nostra. Ex parte quidem Dei, ut reddatur debitor illi præmij pro talibus operibus: quod enim respectu Principis, & distributoris humani est lex imposita illi à Deo ut seruet iustitiam, est in Deo ordinatio sua, & voluntas: ipse enim sibi est regula, & lex, & operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, & sibi ipsi debitor est, non alteri. Et præterea, quia Deus est supremus Dominus, & vniuersalissima causa, non solum rerum, sed & actionum nostrarum, & de omnibus facere potest quod voluerit sine vlla læsione iuris creatorum. Vnde potest illas actiones & merita nostra accipere alio titulo quam propter præmium, quia sua sunt titulo creationis, & summum dominium habet in illas, & ex influxu suo pendunt, ut sine multo magis quam à nostro. Vnde sicur ego possum de re mea disponere sicut voluerim, ita Deus potest disponere de illis operationibus meis sicut voluerit, & dare vel denegare illis præmia, sicut ego actionem meam possum tali recompensatione cumulare, vel omni recompensatione destituere. Ad hoc ergo ut actiones meas Deus velit illo determinato præmio honorare, & non alio titulo velle habere, requiritur ordinatio diuina ad tale præmium obrinendum de facto, quia licet illo sint digna secundum se, & ex vi valoris intrinseci, tamen de facto non obligant Deum ad vtendum illis pro tali titulo, & ad reddendum tale præmium, sed alio titulo potest illa acceptare, ut ergo Deus determinat se obliget ad tale præmium de facto reddendum pro talibus operibus, indiget ordinatione vel pacto suo, quia de se indifferens est ad hoc ut illa acceptet pro ratione sui supremi dominij, vel pro reddendo tali præmio, vel pro alio titulo. Ex parte quoque nostra requiritur illa acceptatio sub illo onere, quia posset homo dicere, quod gratis velle laborare, & opera illa facere, & cedere iuri suo: nemo enim prohibetur iuri suo cedere, sicut qui laborat in vinea nihil dicens aut petens à domino vineæ, non obligat de iustitia ad reddendam sibi mercedem, quia potest id sponte facere. Sed tamen si homo velle sic cedere iuri suo, & gratis Deum colere, hoc ipsum ex Dei inspiratione, & influxu ac directione haberet; vnde tandem hoc totum reducitur in ordinationem Dei, quia est causa omnium; & sic oportet quod determinet propter quid velit vnumquodque fieri. Aduertendum est tamen quod hoc pactum, seu ordinatio, non est necesse quod superueniat ipsi gratiæ datæ à Deo, sed in ipsa voluntate qua illam dat efficiet & ut causa eius inuoluitur ordinatio propter quam dat illam ad talem finem, & pro tali præmio ut de facto acquirendo per talia opera.

Quid de gratitudine & vindicatione Dei?

18 Præter fundamentum hæcque explicatum, quod est à priori, restat etiā fundamentū quasi à posteriori, quia retributio seu distributio præmiorū fit à Deo per aliquam virtutem, seu attributum, & non est aliud quam iustitia. Non fidelitas sola, non gratitudo, non vindictiua pro malis. De fidelitate,

ostenditur, quia fidelitas de se solum, & ex vi suæ formalis rationis solum respicit veritatem, & impletionem eius, etiam si sit in simplici promisso. Præmium autem non solum redditur meritis ratione veritatis implendæ, sed ratione onerosæ actionis, quæ fit à me incuitu illius præmij, & cum ordine ad illud, licet illud onus non sit secundum aliquid iuris commutatiui, quod est ius dominij, & proprietatis, sed secundum ius proportionis, & dignitatis, ut tale præmium reddatur proportionatè ad alios, qui etiam concurrunt ad tale præmium. Quare sola fidelitas non potest reddere hanc æqualitatem, & constituere iustum proportionale, quia ad ipsa solum non pertinet nisi reddere verum, & implere quod promissit, & quod dixit in vi veritatis semel dictæ, siue fit in materia gratuita, siue onerosa, non autem ad ipsam pertinet ius seruare, neque quod est ius dignitatis & proportionis ad aliquod præmium respicere, neque quod est dominij & proprietatis seu valoris ad aliquod pretium vel ad aliquam commutationem.

De gratitudine latè probat Suarez *dicto lib. 11. 19 de gratia cap. 30.* non esse in Deo, eo quod non respicit aliquid à creatura sibi factum tanquam beneficium, aut gratuitum obsequium, cum Deo fieri non possit beneficium à creatura, neque aliquod obsequium ita gratis, quod non magis sit debitum. Gratitude autem propriè solum recompenfat beneficia, & id quod gratis fit erga aliquem ratione cuius gratiæ redduntur beneficiis ab eo qui recipit beneficium. Quare dicendum est quod gratitudo potest accipi dupliciter. Vno modo propriè, & strictè quatenus accipitur relatè ad beneficium seu obsequium, indebitum, & gratis factum, sicque fundat debitum morale seu honestatis, non rigorosum, & legale, quod est debitum agendi gratias & retribuendi beneficium nobis gratis impensum, quod ad decentiam virtutis spectat, non ad iuris obligationem & exigentiam. Alio modo potest considerari gratitudo non sub hac stricta, & propria ratione, ut fundat debitum recompenfandi gratuitum beneficium, aut obsequium gratis impensum; nec ut respicit benefactorem, sed generali quadam ratione, qua voluntas ex propria ratione testæ inclinationis complacet de bono, & est illi gratum, sicque debet illi affectum bonum, & ex bono affectu sequitur deberi bonum effectum, & promotionem talis boni ex ipsa decentia talis voluntatis. Primo modo non est in Deo gratitudo formaliter, nec si esset illa sufficeret ad retributionem præmiorum pro meritis iuxta æqualitatem proportionis. Secundo modo non est gratitudo de qua loquimur in præsentem, quæ est pars potentialis iustitiæ, neque ad illam spectat specialis hic actus retribuendi & distribuendi præmia iuxta proportionem meritatum.

Primum declaratur sic, quia gratitudo, ut est 20 recompenfatiua beneficij gratuiti seu indebiti (& ad idē reducitur obsequium indebitum, quia in eo quod non debetur beneficium est) habet imperfectionem intrinsecè annexam, quæ Deo est impossibilis, scilicet quod possit à creatura recipere beneficium, aut aliquid indebitum rigorosè & propriè loquendo; quia omne bonum quod à creatura procedit, beneficium Dei est, & ab eius influxu libero & gratuito procedit, quia saltem habet esse in rerum natura, & hoc ex libera Dei voluntate est: Si ergo omne bonum, omnis actio, omne obsequium quod creatura dare potest beneficium Dei est, & ab eo procedit, implicat quod ipse Deus

Deus in aliquo sit beneficiatus à creatura, & creatura exhibeat ei beneficium, pro quo debeat Deus gratias agere: hoc enim magnam imperfectionem Deo inferret, & est omnino impossibile, considerando summam dependentiam creaturæ à Deo in omni re, & actione sua: in omnibus enim beneficium Dei est quiddam est, & in ipso viuimus, mouemur, & sumus, vnde etiam quæ accipimus de manu eius, reddimus ei. Quomodo ergo beneficium ei præstare possumus, & indebitum obsequium, si quiddam ei præstamus, hoc ipso quod damus, ab eo accipimus; si ergo potest Deus accipere à nobis beneficium, potest & à se, quia ab eo est quiddam est.

21 Et conf. quia, ut dicit D. Thom. 2. 2. *quæst.* 106. *art.* 3. ad 4. seruo in quantum exhibet opus seruitutis non debetur gratitudo, quia ut adducit ex Seneca in 3. de Beneficiis. *Quandiu seruus præstat quod à seruo exigitur, & ministeriū est, ubi plusquam à seruo necesse est, beneficium est.* Vbi enim in affectum amici transit, incipit vocari beneficium; & ideo etiam seruis ultra debitum facientibus, gratiæ sunt habendæ. Sed creatura comparatur ad Deum cum tam stricta seruitute, ut quiddam ei præstat, non sit plus, quam à seruo, sed totum sit ut ex Dei dominio, & voluntate fluens in ipsam, quia omnes operationes eius à Deo sunt: quod non ita contingit in seruo hominis, quia non habet omnes actiones ei subiectas, neque ab ipso ut à causa influente deriuantur. Ergo, &c.

22 Dices: Necessaria Deus omnia sub præcepto iubet hominibus, & sic non omnia ex seruitute reddit Deo, sed quædam sunt opera supererogationis ad quæ homo non tenetur: ergo respectu talium potest Deus habere gratitudinem, sicut Dominus seruo in his quæ facit gratis, & ut amicus. Et præsertim quia homo per gratiam non est seruus, sed amicus, iuxta illud Christi Domini Ioan. 15. *Iam non dicam vos seruos, sed amicos.* Ergo aliquid potest respicere Deus in homine, non tanquam in seruo, & consequenter, ut obiectum gratitudinis.

Sed contra hoc est, tum quia, ut bene vidit Suarez *ubi supra*, homo non solum meretur per opera supererogationis, sed etiam faciendo opera præcepta: ergo saltem ista quæ facit ex præcepto, non respiciuntur à Deo titulo gratitudinis, & tamē verè, & propriè meretur per illa, & Deus intuitu eorum dat præmia: ergo non ratione gratitudinis Deus omnia merita præmiat, sed secundum alteram virtutem, & illa erit iustitia distributiva. Deinde, quia aliud est opera supererogationis non esse sub præcepto, sed sub consilio propter suam perfectionem, aliud quando fiunt, non esse beneficia Dei, sed potius gratis, & indebitè impendi ab hominibus ipsi Deo. Primum est verum, sed secundum falsum, cum potius hæc opera quando fiunt ex maiori auxilio, & beneficio Dei fiant, & maius donum in illis faciendis accipit homo à Deo, & sic minus ei donat ex se, sed plus ex acceptis à Deo. Ut autem aliquis faciat ultra debitum seruitutis, & mereatur gratias, requiritur quoddam id quod facit sit de suo, non ex beneficio alterius acceptum. Quod verò dicitur homines iustos esse amicos Dei, non seruos: responderetur per gratiam tolli seruitutem peccati, non seruitutis subiectionis, & dependentiam: nam etiam iusti serui Dei dicuntur: & ita amicitia ad Deum non tollit subiectionem, sed addit confortium, & familiaritatem ad Deum, idè quæ in eo magis oneratur homo beneficio diuino, quam ipse ei beneficium impendat, iuxta illud Bernardi *serm.* 15. in *Psalmum Qui habitat: Onerat*

cum exonerat Deus, onerat beneficiis, cum exonerat peccatis.

Quoddam verò etiam si poneretur in Deo gratitudo, non sufficeret ad faciendam distributionem præmiorum, inde deducitur, quia gratitudo respicit aliquid recompensandum quatenus titulo gratuito, & ultra debitum nobis aliquid impenditur; distributio autem præmij respicit aliquid factum titulo oneroso, & per modum laboris, aut certaminis, & quia sic ordinatur à Deo, ut hoc modo fiat; idè merito retribuit Deus præmium, ut mercedem, & coronam intuitu illius operis ut habentis proportionem, & condignitatem cum præmio, non ut obsequium aut beneficium gratis impensum, quod solum respicit gratitudo, quia ut dicit D. Thom. *cit. quæst.* 106. *art.* 6. *In beneficiante hoc præcipue commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit ad quod non renebatur; & idè qui beneficium accepit, ad hoc obligatur, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quandiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis.* Igitur motiuum retributionis in præmio pro meritis cum sit motiuum faciendi æquale iuxta dignitatem, & proportionem accipientis, opponitur motiuo gratitudinis, quod est impendere aliquid gratis propter gratis collatum. Vnde *solut.* ad 3. dicit ibi S. Thom. quoddam *sicut in iustitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquis exhibuit, ad quod non renebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.* Gratitudo ergo solum reddit aliquid ex abundantia voluntatis, & motiuo decentiæ, iustitia autem ex alligatore ad debitum proportionis & dignitatis eius, qui debet recipere præmium, & sic gratitudo non respicit proportionem plurium personarum, sicut retributio præmiorum, sed solum beneficium sibi impensum.

24 Et ex hoc etiam deducitur quomodo gratitudo largè sumpta pro complacentia, & affectu grato erga bonum non sufficit ad distributionem præmij secundum debitum iustitiæ, quia ille affectus, licet imitari videatur gratitudinem, in quantum procedit ex promptitudine animi, & ex abundantia voluntatis & affectus erga benefactorem; & inde potest deriuari acceptio gratitudinis, ut omne quod fit ex abundantia voluntatis & affectus largo modo dicatur gratitudo; tamen hoc non versatur specialiter circa constituendam, vel retribuendam æqualitatem, præmij attendendo ad proportionem, & dignitatem personarum, quod specialiter debet attendi in redditione præmiorum pro meritis. Et sic illa gratitudo largè sumpta non inducit motiuum speciale faciendi hanc æqualitatem, de quo solum loquitur in præsentia.

Quod attinet ad vindicationem seu iustitiam vindictiuam, sciendum est ex D. Thom. 2. 2. *q.* 108. *art.* 2. quoddam ponitur quædam specialis virtus, quæ est pars potentialis iustitiæ ad propulsanda nocumenta, & iniurias, quæ vocatur vindictiua iustitiæ; & sicut gratitudo est virtus ad retribuendum bona pro beneficiis seu benefactis gratuitis, sic vindictiua est ad retribuendum pro malis, repellendo illa. Sed tamen ut *ibi in solutione ad 1.* docet S. Thom. punicio malorum secundum quod pertinet ad publicam iustitiam, est actus commutatiuæ iustitiæ, secundum autem quod pertinet ad immutationem alicuius personæ singularis, à qua iniuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicti-

cationis. Itaque vindictiua, ut est pars potentialis iustitiæ pertinet ad defensionem personalem, & priuatam, quam quis facit vel per seipsum quando vis repellitur, vel recurrendo ad potestatem publicam quando nõ est defensio purè naturalis, sed iudiciali. Vindictiua autè secundum quod est à iustitia publica quæ malefactores afficit pœnis, & peccata puniunt, sic pertinet ad iustitiam strictè dictam, quæ seruatur formam iustitiæ commutatiuæ quatenus reddit tantum pro tanto in mensura pœnitentiæ, licet in se sit distributiua quatenus respicit proportionem delinquentium & maiorem vel minorem dignitatem aut indignitatem personarum. Hinc ergo patet manifestè quod vindictiua, ut est pars potentialis iustitiæ, non habet locum in Deo, sed solum illa quæ pertinet ad publicam iustitiam, quia Deus semper operatur ut vniuersalis causa, & auctor, & ut gubernator creaturæ, atque adèò secundum formam potestatis publicæ, quia potestatis supremæ, non ut se defendens à malis & propulsans illa; & sic si retribuit pœnas pro delictis, & mala propulsat, nõ est ex iustitia vindictiua, quæ est pars potentialis iustitiæ, quæ propulsat mala modo priuato, & ut id pertinet ad priuatam personam. Et sic non pertinet ad ipsam respicere proportionem & indignitatem peccatorum ut distribuatur pœnæ, neque formam commutatiuæ iustitiæ in his attendere, ut tantum pro tanto reddatur, sed solum propulsare à se mala ut nociua, & se defendere siue per seipsum, siue per potestatem publicam, recurrendo ad illam quod Deo non conuenit. Solum ergo habet vindicare per modum iudicis, non per modum defendentis se, & ut priuata persona, quæ ætè repellere malum ex quodam debito naturalis defensionis, vel ex decentia quadam virtutis, quatenus conuenit nobis damna vel iniurias nobis illatas repellere pro loco, & tēpore. Deus autem tanquam Princeps summus eas repellit, & iuxta mensuram vniuersali quæ dilecto à se taxat, ut a illud Apoc. 18. *Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Ergo modo legali puniunt, id est, iuxta taxam legis, & sic ex iustitia publica quæ est propria & stricta.

25 Dices: Non punit Deus peccata ex debito legali, sed solum ex quadam decentia morali, quia potest liberè nõ punire, sed indulgere: constat enim quod plures peccatores non punit, sed eis indulget: ergo non operatur ex debito rigoroso, sed ex decentia quadam morali, quia decet Deum fontes punire.

Cõf. quia vindictiua, quæ est inter partes potestatis iustitiæ, propulsat damna & iniuriam sibi illatam; Deo autè nullum damnū inferunt ab homine quod debeat propulsare, & cum aliis propriam iniuriam possit quis remittere, & indulgere, non exercet strictam iustitiam & secundum debitum legale in hac vindicatione.

Resp. quod de facto non facit Deus remissionem peccatorum sine plena & rigorosa satisfactione, quia gratia quam dat, est per Christum, & consequenter per satisfactionem plenam. Itaque ut punit eternally pœna à se taxata, aut remittit ex satisfactione fidei iustis qui est Christus. Sed dato quod Deus sine ulla satisfactione indulgeret peccata, sicut potest de potentia absoluta, dicimus quod nihilominus quando punit, ex iustitia & debito legali puniunt, quia iuxta taxatam pœnā à lege iusta quam ipse Deus statuit, *pro mensura enim peccati est & plagarum modus* Deut. 25. & Apoc. 18. *Quantum glorificauit se, &c.* Et hoc sufficit ut dicatur ex æqualitate iustitiæ, & iuxta proportionem, & merito delinquentium punire, & hoc est ex iustitia & debito legali id facere. Sed tamen quia hoc debitum legale non est ei impositum ab aliqua lege superiori, sed ipse sibi est lex, potest ex supremo dominio suo, & pœnas occultas remittere propter bonitatem suam, quæ est bonum maxime cõ-

Ioan. à S. Thom. in 1. part. D. Thoma.

mune, & radix omnium legum. Sicut etiam in humanis Princeps supremus potest quandoque ob bonum publicum, & non instante parte, remittere pœnas & delicta, sicut Dauid remisit Absalon, & tamen negari nõ potest quod Princeps quando punit, ex iustitia stricta, & ex debito legali puniat; nõ ergo ex eo quod Deus qui est summus Princeps possit relaxare iniurias, tollitur quod ex debito legali & rigoroso illas possit punire, quia iuxta modum taxatū à se punit. Vnde dicit D. T. 2. 2. *q.* 67. *art.* 4. ad 2. quod *Deus habet supremam potestatem iudicandi, & ad ipsam pertinet quiddam contra aliquem peccatum. Et ideo liberum est ei pœnā remittere, præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeat, quod est contra ipsum nõ tamè remittit pœnā secundum quod docet sua bonitas, quæ est omnium legum radix.* Quæ vltima verba satis indicat agnoscere D. Th. debitum legale in Deo, cum punit & infert pœnam iuxta legem, cum etiā remittendo agat iuxta id quod est radix omnium legum.

Ad Conf. Resp. quod Deus respicit propriam iniuriam ut iniuriam summi Principis, & sic maxime pertinentē ad bonum publicum & commune. Vnde non est locus iudicandi & propulsandi illā ex iustitia vindictiua, quæ est pars potentialis iustitiæ, quia hæc solum propulsat dāna particularia per modum defendentis, non iudicantis, ut dictū est, & sic procedit ex quadā decentia, & debito morali vel propulsando vel indulgendo iniurias, non autē iudicando ex debito rigoroso & legali, sicut Deus.

Soluntur argumenta.

Ferè omnia argumenta opposita soluta sunt ex probatione nostri fundamenti, ostendendo nõ esse aliquam imperfectionem in iustitia distributiua, ob quam possit negari Deo. Breuiter tamen præsertim vim omnium argumentorum. Possunt enim fieri argumenta ex triplici cap. Primum, ad probandū esse aliquam imperfectionem in iustitia distributiua, ob quam non possit attribui Deo. Secundò, ex eo quod solum ex debito morali, non ex legali Deus reddit præmia, vel pœnas infert: hæc enim est omnis materia iustitiæ distributiue. Tertio, quia in præmiis reddendis solum attendit affectum, qui est debitum gratitudinis, non æqualitatem in effectu, qui est debitum rigorosum iustitiæ.

26 Primum ergo arguitur quia debitum legale & rigorosum repugnat Deo erga creaturas: sic enim esset ligatus illis ex debito, quod est imperfectionis: ergo repugnat iustitia distributiua strictè dicta, quia hæc respicit debitum rigorosum erga alterum: si enim non esset tale debitum, esset solum debitum morale & ex decentia virtutis quod solum pertinet ad partem potestatiuam iustitiæ. Nec valet dicere quod Deus est debitor sibi ipsi, quia hoc ipso non est iustitia strictè dicta, quia eiusdè ad se non est propriè iustitia, sed si est debitum iustitiæ, debet esse in ordine ad alterum extra se: hoc autè est maxima imperfectione in Deo quod sit debitor creaturæ, cum ex parte creaturæ nullum sit datum vel acceptum, nullumque fundamentum ad talem obligationem inducendam in Deo. Et præsertim cum iustitia rigorosa & propria versetur circa bona temporalia, ad quæ non conuertitur iustitia in Deo.

Conf. quia D. Tho. perperuò dicit quod Deus in iudicio suo quo infert pœnas, vel dat præmia, seruatur modum iustitiæ commutatiuæ ut. 2. 2. *q.* 61. *art.* 4. ad 1. & *q.* 106. *art.* 1. ad 2. & *q.* 108. *art.* 2. ad 1. quod nõ compatitur cum ratione iustitiæ distributiue propriè dictæ. Et hoc idè quia in operibus nostris debitum iustitiæ fundatur in valore & labore operis, huic autem correspondet præmium, pretium autem pertinet ad iustitiam commutatiuam, nec solum correspondet actioni humanæ, ut humana est, sed etiam actioni brutæ, ut cum conducitur animal, & meretur pretium. Ergo præmij distributio in quan-

rum præmium, & vt distinguitur à precio, non pertinet ad iustitiam, quia non fundatur in valore, & labore, nec in aliquo dato, vel accepto à merentem: nihil enim nos Deo damus: quis enim prior dedit illi, & retribuitur ei? Ergo solum pertinet ad debitum morale, & ad decentiam, seu honestatem virtutis talis redditio.

Consequens, quia Deus non attendit in distribuendis bonis & perfectionibus suis creaturis, siue quoad naturalia, siue quoad moralia, aut supernaturalia ad proportionem comparatiuam vnius creaturæ ad aliam, sed ad cuiusque creaturæ debitum, & conaturalitatem, seu coaptationem cum eo, quod sibi debetur; & sic perinde se habet erga quamlibet creaturam, ac si illa tantum esset, cui debet dare id quod dat. Non ergo ex iustitia distributiva tribuit, quia hæc solum respicit proportionem geometricam, & comparatiuam vnius ad alterum, non debitum quod unicuique proprium est, etiam si diuersis debitoribus inæqualia debita reddantur, sicut creditor debens multis inæqualia debita, & soluens omnibus ex iustitia commutativa restituit, non ex distributiva.

27 Hæc argumenta sunt præcipua fundamenta V. Et ad illa iam manet responsum ex dictis. Cum enim quaeritur quomodo Deus possit esse debitor propriæ & sanctæ creaturæ, respondetur quod hoc debitum licet exerceatur circa personas ad extra, non tamen debitum ex ipsis personis oritur, neque ex aliquo iure quod in re habeant, & sic non subiicitur illis distributor, sed superior manet. Potest tamen manere subiectus bono communi, seu Reip. ex quasi contractu cum ipsa, de prouidendo illi, & distribuendo bona eius communi secundum æquitatem, aut etiã ex lege alicuius superioris sibi id præcipientis. Sed hoc non est de ratione distributoris vt sic, sed talis distributoris, scilicet creati, qui non habet plenum dominium in Remp. sed est quasi minister, & custos eius, aut etiam minister Dei à quo habet legem & directionem eius quod debet agere. In summo verò distributore, scilicet in ipso Deo hoc debitum nascitur ex eius naturali rectitudine & æquitate, seu lege, quæ est ipsamet ratione cuius Deus habet debitum exercendi istam distributionem iuxta proportionem personarum, quibus distribuendum est. Et sic cum dicitur, esse Deum debitorem, sibi tollit propriam rationem iustitiæ, distinguos, esse debitorem sibi, vt termino, seu persona, cui aliquid reddendū est, cōcedo; esse debitorem sibi vt principio & fundamento obligationis & debiti, reddenda tamen, & exercenda in ordine ad alterū, nego: debitum enim quod Deus habet ad creaturam, debitum quid est ad illam, id nō oritur ex iure, & actione ipsius, sed ex ordinatione Dei; & idē Deus non est debitor creaturæ, licet impleat debitum creaturæ, quia hoc debitū non nascitur ex ipsa creatura, sed ex ipso Deo, nec ordinat Deum ad creaturam, sed creaturam ad Deum, quæ est doctrina D. Thom. hic q. 2. art. 1. ad 3. sufficit enim iustitiæ, vt sit inter diuersas personas tanquam inter extrema in quibus exerceatur, non tamen requiritur quod ratio & fundamentum huius iuris, seu debiti sumatur in vna persona ex iure alterius quo onerat alteram: id enim solum requiritur in iustitia commutativa, vt diximus art. præced. non distributiva, in qua totum onus nascitur ex ipsa exigentia boni communi, & cum bonum commune primordially sit in Deo, ex ipsomet oritur hoc debitum, vt explicatum est; Et sic creatura non est creditrix talis debiti, licet ipsi vt extremo & termino reddatur.

28 Ad primam Conf. quod attinet ad loca D. Thom. iam supra diximus ipsam loqui de modo, & for-

ma iustitiæ commutatiuæ, quæ seruatur in præmiis & supplicii reddendis ex parte materiæ, seu ex parte effectus, quem facit in ipsa materia, vt scilicet tantum reddatur pro tanto, non ex parte iuris, seu debiti quod per se respicitur à distributiva iustitia in præmiis reddendis, quod scilicet non sit ius commutatum, & fundatū in iure proprietatis, & dominij alterius, vel commutationis & actionis, quæ facit erga me, sed sit ius proportionis & dignitatis cuiusque, iuxta quod exigit bonum commune. Et quantum ad rationem, dicimus quod in operibus id quod respicitur per modum valoris & pretij eius pertinet ad iustitiam commutatiuam, quæ respicit æqualitatem rei ad rem secundum valorem. Id autem quod respicitur in valore secundum quod facit dignitatem, & proportionem ad bona communia vt distribuenda per modum præmij, pertinet ad iustitiam distributiuam. Itaque valor, vt precio æstimabilis secundum se est communis actionibus humanis, vel operibus & rebus inanimatis; valor autē optum vt dignificans personam respectu alicuius præmij est proprium actū humanorū, & respicit æqualitatem proportionis reddendam à distributore, nō æqualitatem rei taxandam secundum valorem.

Ad secundam Conf. iam supra responsum est, ostendendo quomodo etiam Deus respicit proportionem plurium, vt diuerso modo dignificantem diuersas personas ad retribuenda præmia, & quomodo etiam iustitia distributiva respicit proportionem cuiusque ad id quod sibi dandum est per modum dignitatis & coaptationis personæ ad tale præmium, non per modum debiti, ex vi dati, aut accepti ab alio, quod est iuris commutatiui.

30 Secundò arguit, quia ad distribuenda præmia iustitè, sufficit vel debitum decentiæ moralis, vel rectitudo poruidentæ seu iustitiæ legalis respicientis bonum commune: non ergo requiritur stricta & propria iustitia distributiva. Anteced. prob. nam in primis id videtur dicere Anselm. in prolog. c. 10. *Iustus es, non quia reddis debitum, sed quia decet te summe bonum*, & Aristot. 5. *Ethicorum* dicit quod *Dei iudicium in infligenda poena non sit secundum iustitiam distributiuam*. Deinde, quia totum fundamentum debiti, quod est in iustitia diuina, non nascitur ex creatura, nec ex iure ipsius erga Deū, nec ex ipso bono communi creato, quia totū hoc creatura est, sed nascitur ex ipsa rectitudine Dei, hæc autē non fundat strictū debitum & legale, sed solum decentiam moralem, quam Deus habet ad se: ergo tota ratio iustitiæ fundatur in solo debito morali Dei ad se: non ergo est propriè iustitia distributiva. Quod si supponit ordinationem, seu pactum Dei, ad hoc sufficit fidelitas diuina vt saluetur pactum, si attendit ad obsequium creaturæ, ad hoc sufficit gratitudo; si denique ad rectam dispositionem, & directionem boni communis, & partium eius, ad hoc sufficit diuina prouidentia, & iustitia legalis, quæ est in ipso architectonicè, vt in supremo Principe; ergo superfluit ista iustitia distributiva strictè dicta.

31 Resp. negando anteced. Ad primam prob. ex auctoritate Anselmi; Resp. ex D. Tho. hic q. 2. art. 1. ad 3. quod iustitia in Deo quandoque dicitur condecencia suæ bonitatis, & quandoque retributio pro meritis, & vtrūque modum transe Anselmus dicens. *Cum pueris malis iustum est, quia eorum meritis conuenit, & cum paruis malis, iustum est, quia bonitati condecens est*. Itaque Ansel. ibi tangit modum illum condecenciæ, non tamen negat veram retributionem pro meritis, quia hæc etiam decet Deum, non tamen est solum debitum decentiæ, sed debitum iuris distributiuum, licet non per modum debiti ordinantis

ARTICVLVS V.

An & quomodo sit in Deo misericordia?

In præfati q. 2. art. 3. docuit D. Thom. misericordiam esse maximè tribuendam Deo, secundum effectum, non secundum passionis affectum. Vnde dubitant aliqui, an formaliter sit attribuenda Deo misericordia simpliciter loquendo. Quod totum reducitur ad illam quæstionem, an in suo conceptu formali dicat aliquam imperfectionem, à qua non possit purificari, & sic Deo sub formalitate sua attribui.

Breuitè quia res ista non multum habet controuersæ, notandum est quod misericordia ex suo obiecto formali respicit miseriam, seu malum alienum vt repellendum, & subueniendum in quantum displicet. Et quia id quod nobis displicet causat tristitiam, seu dolorem in nobis, inde est quod motuum ad misericordiam, quod est displicentia mali alieni, causat in nobis dolorem seu tristitiam, tum sensibilem in appetitu, quando res ipsa quæ displicet sensibilis est, tum spiritualem in voluntate, quæ est tristitia seu simplex displicentia. Reputatur enim malum alienū quasi proprium per affectum, & sic generat dolorem & displicentiam in nobis. Quare requiritur in nobis virtus moralis, quæ secundum regulas rationis moderetur istum motum, tum in voluntate, iustam & debitam displicentiam de malis alienis assumendo, tum moderando dolorem appetitus sensitiui de malo alieno, ne aut sit nimius, aut nullus, sed quantum requiritur, vt subueniamus malo alieno secundum quod possumus; ad hoc enim principaliter respicit misericordia, vt scilicet effectum istum faciat, qui est subuenire malo alieno; ex affectu tamen voluntatis, quo displicet illud malum, & sic voluntariè mouetur ad tollendum illud. Quod totum est doctrina D. Thom. hic, & 2. 2. q. 2. 5. 2. in corp. & ad 4.

32 His suppositis certum est in Deo non esse misericordiam prout importat dolorem appetitus sensitiui, nec prout dicit virtutem moderatiuam talis passionis, quia quod sensibile est longè abest à Deo. Nec etiam est motus voluntatis misericordiam prout contristans, quia Deus non est capax tristitiæ, solum ergo in Deo est affectus, quo amando creaturas displicent ei defectus & mala earum, & inde mouetur ad subueniendum illis: cum enim de facto expellat ista mala, & subueniat nobis, necesse est quod habeat affectum expellendi illa, & quod displiceant ei, aliàs non moueretur ad expellendum sine affectu: ille ergo affectus imperfectionem non dicit, cum talem effectum habeat, & ram perfectum. Et hæc est formalis & essentialis ratio misericordiam: quod enim ex hoc sequatur dolor & tristitia, est aliquid naturale & per modum consecuti in misericordia, ratione subiecti in quo est, cui non potest aliquid displicere, nisi cum aliqua tristitia vel dolore consecuto; id tamen non pertinet ad formalem rationem, quæ ex parte obiecti respicitur: hæc enim solum importat malum vt depellendum siue ex parte subiecti misericordiam sequatur dolor & tristitia, siue non. Et idē formaliter saluatur misericordia in Deo, femotis imperfectionibus ex parte subiecti consecutis, non solum quia hunc effectum habet, qui est expellere miseriam creaturæ, sed vt habet affectum voluntarium, quo facit illum effectum: de hoc enim loquebatur D. Thom. in art. 2. cum dicit *originem huius esse ipsam bonitatem Dei qua tolluntur defectus*, constat autem non tolli à Deo nisi per liberum actum, qui est affectus voluntatis.

Z 2

QVÆSTIO

ordinantis Deum ad creaturas, & ex iure creaturarum orti, sed ex ordinatione sua, & sic negat debitum illud imperfectum, Arist. verò non negat absolute iustitiam distributiuam Deo, sed docet modum commutatiuæ seruare in pœnis infligendis, non autem habet distributiuum modum cum imperfectione, scilicet cum subiectione ad bonum commune.

Ad secundam probat, dicimus quod debitum illud quod respicitur à iustitia distributiva non nascitur aut fundatur in aliqua actione vel iure ipsius creaturæ, sed tamen exercetur circa creaturam, & sic nascitur ex rectitudine naturali Dei, & ex bonitate diuina. Itaque decentia illa quam Deus habet ad se, & debitum illud quod habet ad se, est causa & radix debiti quod exercet erga creaturas ex ordinatione sua, & hoc secundum debitum est strictum & legale, sed causatum à Deo ex illa decentia & debito quod habet ex se, quatenus illa decentia est causa vniuersalis omnis reititudinis & iustitiæ seruandæ in creaturis, quod vniuerso verbo dixit D. Thom. cit. loco ex 2. 2. q. 67. art. 4. ad 2. quod *remittit pœnam secundum quod decet suam bonitatem, quæ est radix omnium legum*, vbi cum decentia bonitatis diuinæ ponitur radix omnis legis, & consequenter omnis debiti legalis. Fundatur ergo hoc debitum legale ad creaturas in debito decentiæ diuinæ, quatenus radicaliter est principium omnis legis, & omnis debiti quod sit iuxta leges: debitum autem quod est iuxta legem est debitum legale, licet hoc non nascatur in Deo ex lege sibi imposita à superiori, sed ex lege quæ est ipsa eius voluntas. Et sic distinguit D. Thom. in hac q. 2. art. 1. ad 3. quod aliquid est debitum Deo, aut etiam est debitum creaturæ.

Et vtrouque modo, inquit, *Deus debitum reddit: Debitum enim est à Deo vt impleatur in rebus id quod sapientia & voluntas eius habet, & quod suam bonitatem manifestat, & secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod debetur. Debitum etiam est rei create, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsam secundum ordinem diuinæ sapientiæ*. Et quod dicitur sufficere fidelitatem solam ad reddendum debitum secundum proportionem, & dignitatem cuiusque. Resp. non pertinet hoc ad fidelitatem, sed solum implere veritatem Dei, siue in simplici promisso, siue in oneroso, vt supra ponderauimus. Prouidentia autem Dei, & iustitia legalis est sufficiens ad danda ista præmia radicaliter & causaliter, quatenus sic decet bonitatem & sapientiam Dei, non formaliter, quia supposita ordinatione Dei, redditur debitum strictum, & legale ad ministrandum iustitiam creaturis, & hoc pertinet ad iustitiam distributiuam, quæ est subordinata & originata à legali seu prouidentiali, & ex illa oritur, tanquam ex lege & rectitudine boni communis.

32 Denique nota, quod licet in merito attendatur potius effectus, quàm effectus merentis, idēque charitas maximè facit ad meritum: debitum autem decentiæ est quod respicit effectum, debitum autem legale, quod respicit effectum, & sic recompenfare effectum pertinet ad gratitudinem, quæ facit æqualem voluntatum, non rerum, vt docet S. Thom. 2. 2. q. 106. art. 5. ad 3. Tamen affectus charitatis in merito attenditur, vt dignificans & dans valorem operi, idēque pertinet ad iustitiam recompenfare ei præmium. Affectus verò vt facit propitium operis, reddit illud gratiosum; & sic recompenfatur à gratitudine debito morali, & decentiæ tantum.

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thom.

QVÆSTIO XXII.

De Prouidentia Dei.

S V M M A L I T T E R A.



IRACIATVM de prædestinatione aggredientes, à prouidentia in communi, cuius pars quædam prædestinatio est, incipimus, de qua etiam egit S. Thom. in hac quæst. 22. antequam in sequenti agat de prædestinatione.

Circa prouidentiam ergo in communi quatuor considerat S. Thom. primò subiectum eius, an scilicet Deo conueniat. Secundò, obiectum eius, an circa omnia versetur. Tertio, & quarto, modum eius, scilicet modum ex parte Dei, & modum ex parte creaturæ. Ex parte Dei, an immediatè prouideat omnibus per seipsū. Ex parte creaturæ, an imponat eis necessitatē propter suā infallibilitatē.

In art. 1. ostendit Deo conuenire prouidentiam, quia conuenit ei ordinare & dirigere creaturas in finem per aliqua media, eo quod per intellectum agit in illas: ordo autem & dispositio in mente gubernatoris de rebus sibi subiectis pertinet ad prouidentiam, quæ est pars prudentiæ, quia hoc est prouidere rebus, scilicet dirigere illas ad aliquem finem, per conuenientia media.

In art. 2. ostendit obiectum circa quod versatur prouidentia, esse omnem creaturam, nec aliquid subtrahi ab eius gubernatione, ut aliqui dixerunt. Tantum enim se extendit eius prouidentia, quantum eius causalitas; quia omnia causat per intellectum, ex intentione & sine operando, & non fortuito, nec præter suam intentionem: id enim esset magna imperfectio: Causalitas autem Dei ad omnia se extendit, quia omne esse creatum, participatio eius est: ergo ad omnia se extendit eius prouidentia.

In art. 3. explicat modum istius prouidentia, ut tenet se ex parte Dei, scilicet an immediatè prouideat omnibus. Et dicit quòd in prouidentia sunt duo, scilicet gubernatio quantum ad ordinem, & dispositionem, quæ est in mente gubernatoris & executio, qua hunc ordinem in rebus exequitur. Et primo modo prouidentia est immediatè in Deo de omnibus, quia per suum intellectum omnia attingit, & disponit. Quo ad secundum verò exequitur multa per causas secundas, quas constituit causas aliorum effectuum, non propter defectum suæ virtutis, sed ex abundantia suæ bonitatis, quia communicat ei hoc ipsum, quod est causare in alia.

In art. 4. ostendit modum prouidentia, ut tenet se ex parte creaturarum, scilicet quòd non omnibus imponatur necessitas, sed etiam contingentia, & libertas relinquatur non obstante infallibilitate eius ex parte Dei, eo quòd ista infallibilitas nascitur ex vniuersalissimo modo operandi Dei, à quò nihil potest subduci, sed prouidet, & causat omnia; & ita dat etiam ipsam contingentiam, & libertatem: inde non vult solum quòd res fiat absolutè, sed quòd fiat tali modo, v.g. liberè, vel contingenter, quia etiam ipsum modum Deus causat, & ita est infallibile, quòd res fiat tali modo, scilicet contingenter ex parte sua, & infallibiliter ex parte Dei.

QVÆSTIO XXIII.

De prædestinatione.

S V M M A L I T T E R A.



IRACIAT D. Thom. de prædestinatione, Primò absolutè in se. Secundò comparatiuè ad alia. Absolutè in se, quoad *an est* & *quid est*. Comparatiuè, tum in ordine ad suum oppositum, quod est reprobatio, tum in ordine ad suas causas, tum in ordine ad suos effectus.

In primò ergo art. ostendit id quod pertinet ad quæstionem *an est*, dari in Deo prædestinationem

stinationem, quia sicut pertinet ad prouidentiam communem Dei ordinare res in suos fines proportionatos & debitos, ita ordinare hominem in aliquem finem excedentem naturam eius; scilicet in vitam æternam ut efficaciter consequendam. Unde ordo transmittendi creaturam rationalem in talem finem efficaciter, petit specialiolem Dei prouidentiam, & hæc est prædestinatio.

In art. 2. ostendit quid sit prædestinatio, scilicet quòd ex parte Dei est illa actiua transmissio in vitam æternam, quæ est in mente diuina. Ex parte autem prædestinati non ponit aliquid ipsa prouidentia (prout est in mente prædestinantis, tanquam actus immanens) sed ponit aliquid executio per modum causæ efficientis quatenus relinquit aliquos effectus in prædestinato.

In art. 3. incipit consideratio prædestinationis comparatiua. Et primò comparat illam ad suum oppositum quod est reprobatio, inquirens, an Deus aliquem reprober. Et respondet affirmatiuè, quia pertinet ad prouidentiam summam Dei etiam permittere aliquos effectus sine reparatione, eisque æternam pœnam constituere, sicut è contra ad æternum premium aliquos destinare. Et sic reprobatio est pars prouidentia, sicut prædestinatio.

In art. 4. incipit comparare prædestinationem ad suas causas. Et potest causa prædestinationis attendi vel ex parte Dei per electionem ad gloriam, ex qua oritur quòd electis prouideat de medijs conuenientibus: vel ex parte nostra per aliqua merita vel opera, quibus mereamur prædestinari. In hoc ergo art. agit de electione Dei ad gloriam, & ostendit quòd illa præsupponitur ad prædestinationem: est enim prædestinatio mediõrum præparatio & dispositio ad consequendam gloriam. Hæc autem supponit finem esse volitum his quibus talia media præparantur. Et quia hic finis non est volitus omnibus efficaciter, sed aliquibus præ alijs, idèd non solum supponitur delectio ad gloriam, sed etiam electio.

In art. 5. comparat prædestinationem ad aliam causam, quæ tenet se ex parte nostri, & inquit, an talis causa detur. Et respondet quòd ad omnes effectus prædestinationis, etiam ut includunt primam gratiam & vocationem, nulla potest dari causa ex parte nostri, neque ex aliquibus meritis in alia vita factis, antequam animæ infunderentur corpori, ut putauit Origines, neque ex meritis in hac vita factis, aut ex aliquo bono initio meritorum, ut Pelagiani & Sempelagiani putauerunt, neque ex bono vsu nostri arbitrii futuro & præuiso, ut alij posuerunt, distinguentes inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quia omnia ista tenent se ex parte naturæ, & non possunt esse ratio vel causa gratiæ datæ per prædestinationem. Et sic tota collectio prædestinationis solum habet pro causa meram Dei liberalitatem.

In art. 6. incipit comparare prædestinationem ad effectus suos. Primò quantum ad certitudinem eius in prædestinatis. Secundò, quantum ad numerum prædestinatorum. Tertio, quantum ad media & instrumenta, quibus adiuuatur. Et in hoc art. 6. ostendit esse certam salutem prædestinati ex infallibilitate diuinæ prouidentia, licet libertatem, & contingentiam ex parte causarum inferiorum non auferat, sed promoueat.

In art. 7. inquit de numero prædestinatorum, & docet duo. Primum, quòd apud Deum iste numerus est certus & definitus ex quadam principali prædefinitione, quia quodlibet indiuiduum prædestinatum principaliter, & per se Deus præordinat. Secundum, quòd definite hunc numerum an tot homines prædestinentur, quot Angeli ceciderunt, vel quot remanserunt, vel quot creati sunt, soli Deo relinquendum est.

In art. 8. inquit de orationibus quibus iuuatur prædestinatio. Et dicit prædestinationem, ut tenet se ex parte Dei, non posse precibus Sanctorum fieri. Sed tamen ex parte effectuum potest vnus effectus ex alio iuari, & sic propter preces Sanctorum potest alicui dari gratia, quæ est effectus prædestinationis.

QVÆSTIO XXIV.

De Libro vite.

S V M M A L I T T E R A.



IBER vite metaphora est, qua Scriptura declarat specialem designationem prædestinatorum ad vitam æternam, sicut in libro apud homines conscribuntur illi, qui ad aliquod munus destinantur, vel illa de quibus specialis

Ioan. à S. Thom. in 1. part. D. Thoma.

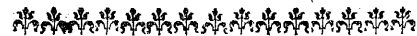
Z 3 ratio

ratio habetur. Et ideo tria D. Thom. tractat. Primò, quid sit iste liber vitæ. Secundò, de quo sit, an solum pro gloria. Tertio, an aliquis de illo deleatur.

Circa primum docet art. 1. librum vitæ esse ipsam notitiam Dei, qua firmiter retinet aliquos electos & prædestinatos ad vitam æternam, eo quod liber apud nos habetur, tum ad succurrendum memoriæ, tum ad designandum eos qui ad aliquid eliguntur.

Circa secundum docet in art. 2. librum vitæ solum esse pro vita gloriæ, eo quod prædestinatus eligitur ad viuendum vitam æternam tanquam ad finem. Et licet ei detur gratia tanquam medium; tamen propriè non eligitur aliquis ad medium, sed ad finem, sicut miles non eligitur ut armetur, sed ut pugnet & consequatur victoriam.

Circa tertium docet art. 3. quod in libro vitæ quidam sunt simpliciter scripti, id est, in paginis gloriæ ex prædestinatione Dei, & tales nunquam delentur de libro vitæ. Quidam sunt scripti solum secundum quid, id est, solum in paginis gratiæ pro præsentis tempore, & tales possunt deleri de libro vitæ, quia solum ad tempus datur illis gratia, quæquidem est dignitas & ius ad vitam æternam, sed cadunt ab isto iure.



DISPUTATIO VII.

De essentia prædestinationis.

ARTICVLVS I.

An detur in Deo prædestinatio, quod sit eius obiectum, & definitio.

PRÆDESTINATIONIS VOX in Scriptura, Patribus, & Scholasticis valde celebris, ex duplici significatione destinationis deriuatur, quam D. Thom. indicat *quæst. 6. de verit. art. 1.* Nam destinatio duo significat; primò, designationem internam per aliquod statutum, & decretum aliquid faciendi. Secundò, designationem externam, quæ est effectus prioris, quatenus aliquis mittitur ad exequendum id quod decretatum & statutum est. Primo modo sumitur destinatio in Scriptura, 2. Machab. 6. vbi dicitur de Eleazaro, quod *Destinatus non admittere illicita propter vitam amorem*, & 2. Corint. 9. *Vnusquisque prout destinatus in corde suo*, id est, prout statuit. Secundo modo dicitur, 1. Machab. 1. *Destinaverunt aliqui de populo & abierunt ad Regem*. & 1. Corint. 4. *Pro quod Deus nos Apostolos ostendit tanquam morti destinatos*, id est, ad mortem missos. Et sic D. Thom. *quæst. 6. de verit. art. 1.* probat prædestinationem importare directionem ad finem, quia quando aliquis destinatur tanquam nuncius, dirigitur ad aliquid faciendum.

Quia ergo destinatio sumpta pro missione exteriori ad aliquid faciendum oritur ex destinatione sumpta pro decreto præordinante, & statuente, sicut executio oritur ab ordinatione; ideo frequentius prædestinatio sumitur pro ipso decreto præordinante seu prædefiniente sicut Hieron. *supr. cap. 1. ad Ephes.* ad illa verba, *qui prædestinavit nos*, &c. dicit, quod *Prædestinare est prædefinire*. Et August. *lib. 6. Hypognosticon*, inquit, *id quod bonum est præscientia prædestinat, id est prius quam sit in re præordinat*. Et *lib. De prædestin. Sanctorum, cap. 10.* *Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus, præscire autem potens est etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata*. Et *De bono perseverantia cap. 18.* *Prædestinasse, est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus*.

Quem sensum sequitur & explicat S. Prosper in *responsione ad capitula Gallorum cap. 15*, & *ad obiectiones Vincentianus, obiectione 10. & sequentibus*. Hæc autem acceptio prædestinationis est valde generalis pro omni providentia seu decreto ordinante & designante aliquid ut fiat convenienti modo ex intentione & non fortuito. Qua ratione D. Thom. ostendit dari prædestinationem Dei ad omnes effectus causarum secundarum, dum dicit *quæst. 3. de verit. art. 7.* quod *Omnes effectus secundi ex Dei prædestinatione proveniunt*.

Cæterum quia inter omnes creaturas totius universi specialissimè apud Deum designati sunt illi qui ad vitam æternam præordinantur: sic enim per antonomasiam prædestinati vocantur signati Apocalyp. 7. *Vidi numerum signatorum centum quadraginta quatuor millia signati*, & ad Ephes. 1. *In quo & signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ*; ideo prædestinatio in communi usu Theologorum sumitur pro illa ordinatione & præparatione Dei, qua designantur & destinantur aliqui à Deo ad vitam æternam, iuxta illud ad Ephes. 1. *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum*, & Rom. 8. *Quos prædestinavit conformes fieri imaginis filij sui*.

In hoc sensu sumpta prædestinatione, res est extra omnem controuersiam, & sancta de fide, quod in Deo ponenda sit, sicut patet ex locis allegatis, quæ loquuntur de prædestinatione ad vitam æternam, sicut etiam dicitur Actorum 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*, & Lucæ 12. *Quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*. Nec de hac veritate dubitatum est nisi vel ab aliquibus Gentilibus, qui in totum negauerunt providentiam diuinam, aut saltem ab istis inferioribus subtraxerunt, de quibus dicitur Psalm. 93. *Et dixerunt, non videbit Dominus, nec intelliget Deus Iacob*. Et Iob. 22. ex eorum persona dicitur: *Nubes latibulum eius circa Cardines calis perambulatur, nec nostra considerat*, Contra quos agit D. Thom. *infra quæst. 22. art. 2. & 3. contra Gent. cap. 89.* vel etiam ab Atheistis qui negantes immortalitatem animæ, negauerunt consequentem prædestinationem ad gloriam, de quibus dicitur Sap. 2. *Et nescierunt Sacramenta Dei, nec speraverunt mercedem iustitia; nec indicauerunt honorem annularum sanctarum vel denique ab aliquibus Hæreticis, qui ex prædestinatione Dei negauerunt nostram libertatem, & consequenter veram prædestinationem fateri non poterant, quæ sine libertate in adultis non potest saluari, quia tollit merita & consequenter gloriam per modum coronæ. Hi autem fuerunt illi de quibus diximus* *supra*

supra disp. 3. art. 3. in fine, & art. 4. quod induxerunt hæreticam prædestinationem, cuius meminit Baronius *anno Christi. 490.* quæ ponebat prædestinationem necessitatem liberum arbitrium. Quod etiam videtur securi Monachi illi ad quos Sanctus August. scripsit librum de gratia & libero arbitrio, & librum de correptione & gratia, quorum etiam meminit *epist. 46. & 47. & 1. Retractationum cap. 66.* qui cum efficacia gratiæ dicebant non stare libertatem nostram. Quod iustus istis temporibus suscitauerunt Calumnias, ut late egimus *supra disp. 3. art. 5.* Qui omnes hæretici isti non negauerint directè prædestinationem ad gloriam, tamen ita illam ponebant, quod omnino euacuabant, tollentes liberum arbitrium, sine quo non sunt merita neque gloria per modum præmij.

Cæterum omnes isti errores manifestè conuincuntur falsitatis, ex eo quod negant principia notissima, & in fide, ut ex locis allatis constat, & in lumine naturali, scilicet Dei providentiam, immortalitatem animæ & nostram libertatem. Quæ in præsentis non sunt discutenda sed supponenda. Sufficit nunc dicere quod apud admittentes ista principia, non inuenitur dubitatio de prædestinatione ad gloriam propter manifesta loca Scripturæ quæ allata sunt, quæ probant illam dari. Et ratio suadet quia convenientissimum est, Deum, qui est maximè bonus, & consequenter maximè communicatiuus, optimo modo se communicare. Quod fit per fruitionem ipsius in se. Et quia est finis vltimus creaturæ, ut ostenditur 1. 2. quæ 2. debuit se communiter omnibus exhibere asequendum. Non sic de vnione hypostatica, quæ non pertinet ad fruitionem finis omnibus communis, & sic non debuit communicari omnibus, sed constituit summam communicationem Dei, quæ pertinet ad rationem capitis, & sic debuit communicari vni, id est Christo.

Stabilita ergo hac veritate de prædestinatione ipsa quoad an est, restat eius tradere definitionem. Duplicem autem acceperunt Theologi, & communiter tradunt iuxta duplicem illam acceptionem destinationis *supra* explicatam. Nam secundum quod significat internum decretum præordinans, & præparans media ad consequendam gloriam, definitur ab August. *lib. de bono perseverantia cap. 14.* *Prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*. Secundum aliam verò acceptionem destinationis in ordine ad mittendum seu transmittendum aliquem ad aliquè finem, definitur à D. Th. *in præsentis a. 1.* quod *Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in vitam æternam quod etiam aliis verbis dici solet, quod Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsentis, & gloria in futuro*. Quam etiam definitionem tradit S. Th. *hic art. 2. argumento 4.* Quæ definitiones etiam expriment internum actum & decretum Dei, in quo consistit prædestinatio, sed sub respectu transmissionis, quæ est secunda acceptio destinationis, quæ oritur & supponit primam. Et omnes istæ definitiones rectissimè traduntur, nempe per suum genus, & differentias, seu aliquid loco generis. Loco generis ponitur *ly præparatio, ly ratio transmissionis*, quæ generali nomine significant providentiam efficacem, seu ordinationem & decretum efficax quicquid illud sit. Per illam autem particulam *in vitam æternam* vel *quibus certissimè liberantur*, &c. designatur differentia huius specialis providentiæ, quæ respicit specialem finem ut materiam, scilicet gloriam æternam, & media quibus ad illam perducitur efficaciter,

Ex quibus excludit aliquas definitiones recentiorum minus aptas, in quibus suas volunt inculcare opiniones, sicut est definitio Molina *super hanc quæst. 23. art. 1. disp. 1.* quod *Prædestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo, quibus prævidet creaturam rationalem perducendam in vitam æternam cum proposito eundem ordinem exequendi*. Quæ definitio tacitè inculcat scientiam mediam, quia dicit esse ordinem mediorum, quibus Deus prævidet, non autem dicit, quibus Deus præparat creaturam rationalem perducendam, &c. Prævisio autem mediorum sine præparatione à Deo facta, est scientia media. August. autem dicit quod prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum, non sola præscientia. Nam, ut ipse Aug. dicit *supra* citatus, *Præscire potest Deus etiam quæ ipse non facit, non autem prædestinat, nisi quæ ipse facturus est*. Ergo non sufficit ad prædestinationem fieri ex mediis prævisis, sed etiam præparatis à Deo, ut media prædestinata sint. Et hoc omittit in sua definitione Molina, Aliam definitionem nihilo meliorem, sed multò longiorem tradit P. Alarcon *tractatu 4. de prædest. disp. 2. cap. 3.* eamque dicit tradi conformi doctrinæ Patrum & Scholasticorum, videlicet quod *Prædestinatio est voluntas sola dandi media efficacia gratiæ, quibus infallibiliter consequetur gloria per decretum quod infallibiliter erit ex diuina promissione dandi gloriam his qui usque in finem in gratia perseverauerint*. Sed hæc definitio longissima, & propterea non parum vitiosa, inculcat in definitione multa, quæ ad disputationem pertinent, non ad definitionem. Nam in primis dicit quod prædestinatio est voluntas sola, cum tamen in disputatione positum sit an prædestinatio sit actus voluntatis vel intellectus. Secundò, infallibilitatem mediorum ad consequendam gloriam ponit ex decreto, quod erit ex promissione diuina, &c. vbi facit infallibilitatem mediorum dependentem ab aliquo decreto futuro otro ex alia promissione Dei, quod totum est sub opinione & disputatione vnde sumatur efficacia & infallibilitas mediorum, an ex præparatione diuina antecedenti, an ex decreto futuro conditionatè. Hæc omnia in definitionem infarcire, est velle res dubias & disputabiles voluntaria definitione terminare. Omitto alias definitiones: sufficit in istis duabus ostendisse quàm infructuosè à definitionibus certis, & breuibus communi Theologorum assensu critis receditur.

Obiectum formale prædestinationis,

In obiecto prædestinationis & considerantur personæ prædestinatæ, & finis ad quem prædestinantur, & media quibus prædestinantur. Personæ vocantur *finis cui*. gloria vocatur *finis qui*. Et est difficultas quodnam ex his sit principalis, & formalis obiectum. Nam ex vna parte videtur quod gloria seu gratia, quæ sunt res volitæ personis, sit obiectum formale. Nam persona videtur esse subiectum, non obiectum prædestinationis, vnde substantia prædestinati non numeratur inter eius effectus, quia subiectum prædestinabile est. Requiritur ergo alia formalitas, sub qua prædestinatio respiciat personas, & agar de illis, & hæc constituet obiectum formale, non persona ratione sui: nam potius persona de se est indifferens ut prædestinetur vel reprobetur: ergo per aliquid superadditum personæ scernitur prædestinatio à reprobatione illud ergo erit obiectum formale seu ratio formalis obiecti prædestinationis.

Et Conf. quia prædestinatio formaliter est providentiæ

uidentia supernaturalis: ergo obiectum eius formale debet esse supernaturale: Supernaturalis enim & naturalis prouidentia in Deo distinguuntur penes obiecta volita, non penes ipsum Deum volentem, qui in se semper supernaturalis est, sed persona prædestinata non est aliquid supernaturale ratione personæ, sed ratione rei ipsi volitæ, quæ est gratia & gloria: ergo ab ipsis sumitur ratio formalis obiecti, non à personis.

5 Ex alia parte videtur persona esse obiectum principale & formale prædestinationis, siquidem idem est obiectum prædestinationis quod dilectionis, & electionis, siquidem prædestinatio ex dilectione personæ procedit, iuxta illud Psalm. 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me.* & Rom. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, id est, illum prædestinaui, hunc reprobauit, sed dilectio amabilis habet pro obiecto formali, & principali personam non autem rem, quam illi volumus, siquidem amicus diligitur propter se: ergo in prædestinatione persona est obiectum principale. Similiter gubernatio, & prouidentia principaliter respicit personas, quam res, siquidem personæ sunt quæ gubernantur, non autem res ad quas diriguntur, sed res gubernatæ recipiunt à gubernante motionem, & impressionem ut dirigantur ad suum finem, sicut sagitta recipit impressionem à sagittante ad suum finem, ut docet S. Thom. 1. part. q. 103. art. 1. Constat autem quod principale obiectum gubernationis, & directionis non est impressio recepta in re gubernata, sed res ipsa cui fit impressio.

Resp. adæquatum obiectum prædestinationis vtrumque respectum includere, & ad personas, & ad res, ad finem qui & ad finem cui. Inter ista autem duo obiecta, id quod habet rationem formalis rationis est finis qui, seu res volita, non persona. Prima pars deducitur ex D. Thom. qui in præfati art. 1. docet quod prædestinatio est pars prouidentia quantum ad obiecta, quia videlicet non datur in Deo diuersitas actuum, quorum vnus sit pars alterius, sed datur diuersitas obiectorum, quorum vnus se habet ut pars alterius, quatenus hæc prouidentia specialis respicit aliqua ex obiectis prouidentia communis. Explicans autem quæ sint ista obiecta secundum quæ prædestinatio dicitur pars prouidentia, inquit *soluione ad 3. quod Prædestinari conuenit Angelis & hominibus, licet illi nunquam fuerint in statu miseria: motus enim non sumit speciem à termino à quo, sed ad quem, & hic est vita æterna.* Ergo sentit quod obiectum prædestinationis vtrumque respectum debet includere, & ad personas, & ad res, ita quod personæ verè pertinent ad obiectum quod, sed res, scilicet gratia & gloria se tenent ex parte termini formalis ad quem, qui dat speciem motui. Quod enim personæ etiam pertinent ad rationem obiecti, constat, quia illud est obiectum alicuius potentia vel actus, quod ab eo denominatur attingi, sicut illud est obiectum quod visionis, quod denominatur videri, siue se habeat ut obiectum materiale, siue ut formale: ergo illud est obiectum prædestinationis, quod denominatur prædestinari; hoc autem conuenit personis: ergo ipsæ pertinent ad obiectum prædestinationis. Quia verò non respiciuntur à prædestinatione secundum se, & in sua substantia considerata: sic enim sunt indifferentes ad prædestinari, vel reprobari; consequenter oportet quod prædestinatio dicat respectum ad ipsam gloriam, & gratiam, & non sicut in personis, ut inde sumat rationem formalem.

6 Et hinc sumitur secunda pars nostræ respon-

sionis, scilicet quod res ad quas est prædestinatio, præbent obiectum formale prædestinationi. Et hoc sumitur ex D. Thom. quia ex vna parte facitur, quod prædestinatio dicit respectum ad gratiam, ut causa ad effectum, & actus ad obiectum, ubi iam facitur pertinere ad rationem obiecti, ut docet in hac quæst. art. 2. ad 4. Ex alia verò parte dicit loco citato art. 1. ad 3. quod terminus ad quem prædestinationis à quo sumit speciem, est vita æterna. Constat autem quod obiectum tenens se ex parte termini ad quem, & dans speciem alicui motui, est obiectum formale, quia obiectum formale est quod specificat: ergo non ipsa persona prædestinata, sed res, seu terminus ad quem est prædestinatio pertinent ad rationem obiecti formalis. Et idem constat ex ratione supra adducta, quia persona de se est indifferens, ut pertinet ad prædestinationem, & reprobationem, & subiicitur prouidentia communi, vel particulari: ergo ex sola ratione personæ non potest sumi ratio formalis prædestinationis, quæ distinguit illam à reprobatione, vel constituat in ratione prouidentia supernaturalis, siquidem persona supernaturalis non est, sed solum gratia & gloria, quæ est res ad quam prædestinatur persona: ergo inde sumitur ratio formalis, quia inde sumitur proprium distinctiuum prædestinationis à reprobatione, & constitutum prouidentia specialis supernaturalis per modum obiecti, & termini ad quem.

7 Ad fundamenta opposita resp. quod prædestinatio supponit dilectionem amicabilem, sed formaliter non est ipsa dilectio, sed prouidentia circa rem sic dilectam. Prouidentia autem est sicut actio & motus, quia est directio seu transmissio ad aliquem finem; & idem ab ipso sine seu termino ad quem sumit speciem, non à persona, quæ se habet ut subiectum transmissum. Itaque differentia & inter amorem amicabilem, & gubernationem seu directionem, quod amor est affectus vnitiuus; & ideo principaliter debet respicere extrema vnabilia, quæ in amore amicitia sunt ipsæ personæ, non verò res in quibus communicant personæ sic vnitæ. Gubernatio autem seu prouidentia est directio, & transmissio personæ dilectæ ad aliquem finem, quem illi volumus, & talis transmissio non se habet ut vnio cum persona, sed ut motus seu delatio personæ ad finem; & talis motus non respicit personam ut obiectum formale, sed finem seu terminum ad quem, cuius subiectum est persona. Adde tamen secundò, quod etiam in ipso amore amibili, sic directe respiciente personas, adhuc formalis ratio est res, quam illi volumus, vel saltem est conditio ad ipsam rationem formalem requisita, non quia res quam volumus amico, sit principale obiectum amicitia, sed quia persona quæ est obiectum amicitia fundat diuersam rationem amicitia secundum diuersas habitudines ad diuersas communicationes: inde enim diuersificari amicitias docet S. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 1. sicut alia est amicitia & societas inter ciues, alia inter milites, vel mercatores propter diuersas communicationes. Sic in amicitia Dei erga hominem, licet principale obiectum quod diligitur sit persona, tamen communicatio in bonis supernaturalibus gratia, & gloria distinguit istam amicitiam ab alio amore merè naturali, & sic vel se habet ut ratio formalis illius, vel ut conditio maximè ad illam requisita. In prouidentia autem seu gubernatione, quæ se habet ut motus & delatio ad istum finem, tanquam ad terminum ad quem, habet se ut ratio formalis

formalis ipse terminus, & licet persona prædestinata & gubernata se habeat ut sagitta, quæ recipit impressionem à sagittante ad aliquem finem, tamen impressio non se habet ut terminus ad quem, sed ut motio deferens ad terminum ad quem; & idem neque ipsa impressio, nec sagitta, aut persona se habent ut ratio formalis, sed ut subiectum vel motio respicientes terminum ad quem à quo sumitur ratio formalis.

8 Statim verò occurrere potest difficultas, quia aliquando in prædestinatione non distinguitur finis qui, & cui: ergo non oportet quod prædestinatio respectum dicat ad ista duo. Antecedens patet in prædestinatione Christi, cuius prædestinationis subiectum non est natura humana, sed ipsa persona, ut docet D. Thom. 3. p. q. 24. art. 1. natura enim proprie non prædestinatur, nec reditur filia, quia solum persona est capax filiationis, & multò minùs filiatio naturalis Dei potest conuenire naturæ humanæ, quia natura humana cum sit creata, non potest in ipsa ratione naturæ naturaliter procedere à Deo. Id autem ad quod prædestinatur Christus tanquam ad terminum, est ipsamet filiatio naturalis, quæ est persona diuina, quia prædestinatus est ut esset filius naturalis, & non adoptiuus, sicut nos, iuxta illud Rom. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*: ergo non distinguitur ibi terminus prædestinationis à subiecto.

Resp. de hac prædestinatione Christi quæ singularissima est, nihil nos agere in præfati, sed pertinere ad locum citatum 3. p. Breviter tamen dicimus quod adhuc in illa prædestinatione distinguitur subiectum, & terminus, saltem secundum diuersas formalitates: si enim nullo modo distinguerentur, euacueretur prædestinatio: nihil enim prædestinatur ad id quod iam est, sed ad id quod ei superuenit, & per gratiam datur, cum prædestinatio sit gratiæ preparatio, ut dicit August. de prædestinatione Sancti. cap. 10. Et exemplum ponit in ipsa prædestinatione Christi, cap. 13. Subiectum ergo illius prædestinationis est ipsa persona Christi, non ut est naturaliter filius in natura diuina, sed ut capax eiusdem filiationis naturalis per gratiam vnionis in natura humana; & sic filiatio naturalis ut communicata gratuita, est terminus prædestinationis, & ipsamet persona filij in quantum persona hominis, est subiectum huius prædestinationis, in quantum est capax istius gratiæ vnionis, non ratione sui, sed ratione naturæ humanæ, quæ licet non reddatur filia, ut subiectum quod, est tamen id quo persona filij Dei in quantum homo, est capax huius filiationis per gratiam, qui in natura diuina id habet per naturam. Si autem illa persona ut homo, est capax filiationis per gratiam, consequenter per prædestinationem, quia prædestinatio est ad gratium beneficii preparatio; in natura autem diuina non est capax per gratiam, neque per prædestinationem. Itaque terminus illius prædestinationis non est filius Dei absolute, sed ut in homine, & sic est gratuita illi personæ, non in se, sed ut homini, & terminus huius prædestinationis est de nouo factus, non in se, sed in sui communicatione: Neque enim illa prædestinatio facit de nouo filiationem Dei naturalem, sed communicationem illius in tempore, quando Verbum caro factum est.

Præscientia, preparatio, & certitudo prædestinationis quomodo intelligantur.

9 In his particulis explicandis confurgit diffe-

rentia inter sententiam defensorum scientiæ mediæ, & nos. Defensores enim scientiæ mediæ multò aliter intelligunt istas particulas, ob quarum formale finem intelligentiam voluerunt etiam aliàs definitiones prædestinationis tradere, ut supra vidimus. Nam nomine præscientiæ intelligunt scientiam mediæ, qua Deus ante omne decretum suæ voluntatis cognoscit omnem vim & efficaciam mediæ, & consensum nostrum futurum, vel non futurum. Nomine autem præparationis beneficiorum Dei, intelligunt communiter præparationem specialium auxiliorum, & congruentium, non tamen ex sua intrinseca vi & natura, sed ex nostro consensu, & cooperatione præuisa. Imò P. Lessius disp. de prædestin. citatus à M. González hic disp. 69. art. 1. dicit gratiam, quæ datur prædestinatis, non distingui ab ea, quæ datur reprobis, nisi ex effectu & cooperatione nostra, quæ penderet à libertate nostra. Vnde impugnat specialem præparationem gratiæ & auxiliorum, etiam ex præsupposita scientia mediæ, sed docet quod ante abolitram præuisionem nostri vias liberi arbitrij eodem modo Deus se habet cum electis & reprobis, ductus ea ratione, quia Deus non est insidiator salutis reproborum, licet sit adiutor electorum: si autem Deus solum præbere veller electis gratiam, quam scit habituram effectum, reprobis autem eam quam cognoscit esse frustrandam, licet illos adiunget & beneficiet sua prouidentia, his tamen insidiari videretur, solum eam gratiam tribuens, quæ frustranda est, cum posset aliam efficaciam tribuere. Denique nomine certitudinis, cum dicit August. in definitione; *Quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, intelligunt non certitudinem ortam ex intrinseca efficacia mediæ deducendum nos ad finem, sed ex præscientia conditionata, qua Deus præuidet quid nostra voluntas factura sit in tali vel tali occasione, tali vel tali gratia, prouenta, non ex vi decreti diuini, sed ex libertate sua, cum ipso tamen Dei adiutorio. Lessius autem hanc certitudinem ponit in ipsa scientia visionis, qua Deus præuidet bonum usum nostrum de facto, & perseverantiam usque ad finem, etiam si Deus eodem modo se teneat ex parte electorum & reproborum.

Hæc omnia sunt corollaria, & consecutiones scientiæ mediæ, in qua constituenda ut latè deduximus præced. tomo disp. 20. art. 4. illud non minoris inconuenientis est, quod prædestinationem non ponunt distingui à prouidentia communi per aliquid speciale ex parte Dei se tenens, & ab eo causatum, sed per aliquid ex parte nostra præscitum à Deo, sed stantibus eisdem donis, & auxiliis diuinis datis reprobo aut prædestinato, redditur specialis prouidentia illa prædestinatio, & seceritur à reprobatione per hoc quod Deus præscit futurum à libero arbitrio. Quod totum ex verbis Molinæ ostendimus loco cit. & quàm è diametro aduersetur D. Thom. cuius verba ex q. 6. de verit. art. 3. reculimus, à quibus se Molina penitus expedire non potuit. Vbi apertè S. Doctor dicit quod si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut & quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit, quod non deficiet à salute, sic inquam dicendo, non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ euentus; & sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum. Vnde præter certitudinem

rudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem. Vide *cit. loco* responsiones Molinæ ad istam auctoritatem D. Th. & eorum refutationem, & August. etiam auctoritates, quas *ibi* citauimus, quia de hoc ipso fuit consultus à S. Prospero in epistola ad August. sub finem, de quo amplius infra dicturi sumus agendo de prædefinitionibus diuinis, & supra egimus tractando de efficacia decretorum Dei ex sua natura, & non ex scientia media.

11 Illud tantum admouerim, quod atinet ad Dei electionem circa prædestinatos, parum differre communem sensum ponentium scientiam mediam, tantquam requisitam ut Deus habeat certitudinem mediæ & infallibilitatem consecutionis in effectu à sensu P. Lessij ponentis non dari præparationem specialem beneficiorum Dei, etiam ex scientia media, sed solum ex præsuppositione bonorum operum & usus futuri nostri liberi arbitrij per scientiam visionis. Immo in hoc bene vidit. P. Lessius non euacuari inconuenientia, quæ solent afferri circa præparationem Dei, specialem ante præuisum nostrum bonum usum ex sola præuisione scientiæ mediæ. Nam communiter qui ponunt scientiam mediam ut præuiam, & requisitam ad ipsam prædestinationem sic philosophantur, quod Deus visis omnibus combinationibus & ordinibus rerum, vidit etiam quomodo in tali occasione & in tali tempore, cum tali auxilio iste conuerteretur, alter non, iste perseveraret, alius non, & consequenter iste damnaretur, non alius, & similiter vidit quod si illi qui non conuerteretur aut perseveraret in illi occasione & cum illo auxilio, daret aliud auxilium, vel in alia occasione, utique perseveraret aut conuerteretur. Et sic præuidens omnia ista sic futura sub illa conditione, præparauit, id est ex omnibus illis combinationibus elegit istam in qua tale auxilium vult dare isti quod præuidit ex eius bono usu non frustrandum, & alteri noluit dare aliud, quod si daret, non frustraretur, sed illud dare voluit quod frustrandum præuidit.

Contra istam præparationem beneficiorum & modum prouidentia confurgit duplex difficultas.

12 Prima, quod Deus eodem modo se habendo ex parte sua circa duos homines, & nihil magis procurando pro vno, quam pro alio, nec diuersa beneficia aut dona sua largiendo, sed profus eadem, vnus consequetur vitam æternam, alter amitteret; & sic vnus prædestinatio præ alio non reduceretur ad specialem amorem, & specialem electionem gratiæ diuinæ intrinsecam, sed solum specialem extrinsecam, & ex ordine ad nostrum bonum usum ei extrinsecam adiuuctum, & à Deo præuisum, siquidem cum eadem gratia diuina prout ex parte Dei se tenet, & à Deo est, vnus saluatur, alter non, cum tamen euidenter dicat Apostolus Paulus, Roman. 1. 1. Sic & in hoc tempore reliqua secundum electionem gratiæ saluati facti sunt. Sequela patet, quia videt Deus quod producendo duos homines, & dando illis æqualem gratiam, vnus vteretur bene illa, & perseveraret, & consequetur salutem, alter non bene vteretur & non perseveraret: ergo nihil magis amando vnum quam alium, nec in naturalibus, nec in supernaturalibus, nec magis eligendo secundum gratiam istum, quam illum (siquidem electio & dilectio Dei ex donis quæ confert perpenditur (iste saluabitur, alius damnabitur.

Nec dici potest, habuisse illum qui saluatur maius beneficium & beneuolentiam Dei, quia voluit Deus illum ponere de facto, & absolute in tali occasione, & præbere tunc gratiam cum qua

videbar consensurum, & alteri noluit præbere aliam gratiam, vel in alia occasione; in qua esset consensurus. Et sic licet sit eadem gratia intrinseca facta vni atque alteri, & idem donum Dei; est tamen diuersa gratia extrinseca in hoc quod vni voluit dare gratiam in occasione qua consentiet, alteri nunquam voluit dare gratiam in occasione qua consentiet, licet eandem dederit quoad intrinsecam entitatem, & essentiam doni. Et ita non indiget diuersa prouidentia Deus, & magis speciali pro vno quam pro alio quantum ad effectus intrinsecos donorum, sed indiget diuersa prouidentia quoad collationem gratiæ pro diuersis occasionibus extrinsecis, & illa est prouidentia prædestinatio. Hoc, inquam, dici non potest, quia secundum istam solutionem non indiget Deus aliquid speciale dare, & præparare vni præ alio ex parte sua & donorum quæ ab ipso subministrantur, sed tantum occasiones eligere; & futurum consensum ex parte nostra quem præuidet futurum: ergo quod iste prædestinetur seu saluetur, non est ex speciali electione secundum gratiam, sed ex speciali electione occasionum, quibus eadem gratia in vno habebit consensum, non in alio. Non dicit autem Apostolus quod secundum electionem occasionum reliquæ saluæ factæ sunt, sed secundum electionem gratiæ. Præterea posita eadem gratia intrinseca in vno atque in alio, eligere extrinsecam gratiam magis pro vno, quam pro alio, scilicet quod vni in hac occasione detur qua consentiet, alteri non, vel esse electio alicuius rei supernaturalis, & ad supernaturalem ordinem spectans, vel in supernaturalibus donis æquales sunt, & non eligitur vnus præ alio, sed solum in aliquo extrinseco quod verè naturale est, scilicet in diuersis occasionibus, in quarum vna iste consentiet, non alter, & in altera ille etiam consentiet si daretur sibi gratia. Si est aliquid supernaturale quod in vno eligit Deus præ alio: ergo iam in supernaturalibus donis æquales non sunt, sed vnus potior alio; supernaturale autem donum aliqua gratia intrinseca est, scilicet in sua entitate supernaturalis, & ex Deo descendens; & sic non seruetur casus positus quod sint duo æquales in gratia & donis supernaturalibus sibi collatis. Quare illa prouidentia communis reprobo & prædestinato non fit specialis pro prædestinato, nec specialia beneficia præparat in ordine supernaturali, per hoc solum quod præciat diuersam occasionem in vno, quam in alio, & diuersum usum sui liberi arbitrij cum eisdem donis supernaturalibus: sic enim illa specialis prouidentia in isto præ alio non est aliud quam præparatio alicuius rei merè naturalis & præsupposita per scientiam mediam, non præparata per electionem gratiæ prædestinantis, si tota gratia specialis reducitur ad illud extrinsecum, quod Deus eadem dona supernaturalia det pro tali occasione, & cum tali usu nostri liberi arbitrij præsupposito non præparato à Deo, nec gratiæ supernaturalis in vno præ alio.

Et hoc videtur amplius, quia quando præuidit quod Paulus, v. g. in tali occasione præuentus tali gratia consentiet perseverabit & saluabitur, Petrus autem in eadem occasione eadem gratia præuentus non consentiet nec saluabitur, etiam vidit quod sine noua gratia ex parte Dei si voluisset Petrus consentiret & saluaretur, & quod erat possibile illa mutatio voluntatis in Petro sine noua gratia: ergo vidit intra illum statum conditionatum esse possibilem saluationem Petri, & discretionem, à reprobatione per solam differentiam voluntatis suæ, & non ex noua gratia Dei: Ergo intra statum conditionatum

ditionatum manendo, multorum saluatione, & aliorum reprobationem Deus videt: nõ ex gratia speciali sua nasci, sed ex aliquo modo naturali ex parte liberi nostri arbitrij se tenente, nempe ex adhibitione nostræ libertatis & usus nostri, vel non adhibitione, & ex tali occasione extrinseca, vel ex quocumque alio quod in se naturale non est, nec ex dono speciali Dei descendens. Si ergo saluatio vel condonatio intra statum conditionatum videtur à Deo sine noua gratia speciali supernaturali & à se descendente pro vno magis quam pro alio: prædestinatio ergo & reprobatio deducenda ad statum absolutum non indiget noua & speciali gratia absoluta supernaturali & à Deo descendente, sed sola & mera purificatio illius conditionis, qua purificata soluitur status conditionatus, & transit in absolutum. Et sic nec in statu conditionato, nec absoluto, prædestinatio & saluatio vnus per det ab aliqua speciali præparatione Dei, & beneficiorum eius in genere supernaturali præ alio, quia in donis supernaturalibus æquales sunt.

13 Et hinc nascitur secunda difficultas quæ videtur mouisse P. Lessium. Nam si consistit specialis prouidentia prædestinationis, non in hoc quod Deus præbeat specialia dona vni, quibus conuertatur, quæ non alij, sed quod extrinsecam gratiam maiorem faciat vni, quam non alteri, quæ ad hoc quod vni solum vult dare gratiam in ea occasione qua scit conuertendum, & alij solum in ea occasione in qua scit esse frustrandam gratiam: ergo de industria, id est ex electione videtur insidiam Deum saluti aliorum, dum in hoc rotam electionem & industriam suam ponit, vt vni det gratiam in occasione, quibus præuidet non frustrandam, alij solum in occasione quibus frustrandam videt, in aliis verò gratiâ subtrahit. Et sic per positionem scientiæ mediæ non cessant istæ quæclæ, quæ contra ponentes absoluta decreta præuidentia nostram voluntatem & vni dantem, quod conuertatur, alij non, vnum eligentem ad gloriam ante præuif. merita, alium non, inducuntur: nam etiam posita scientia media, cum Deus possit eligere pro reprobo occasiones in quibus bene vteretur gratia, & dicit in illa ipsum auferre ex hac vita, vel in aliis occasionebus dare talem gratiâ qua conuerteretur, hoc noluit, certè eodem modo quæclæ istæ poterunt dari contra ponentes scientiam mediam, & contra negantes. Vnde ipse Lessius posuit quod nec etiã Deus præparat specialia beneficia pro prædestinato ex præsupposita scientia media, sed quod tota gratia prædestinati differt à reprobo ex euentu & cooperatione nostra. Quod est penitus euacuare electionem secundum gratiam, & ex ipsius prædestinantis electione & directione, sed solum relinquere illam euentu & cooperationi prædestinati. Nec sequitur illud conueniens Lessij de insidiatione salutis, quia Deus, quibus dat gratiam, misericorditer largitur, quibus autem denegat, iusto iudicio denegat: habet enim tanquam sigulus potestatem facere ex eadem massa vnum vas in honorem, aliud in contumeliam, ob suam summam potestatem, & occultissima iudicia, sine vlla insidiatione pro reprobis, quia cum æquissima iustitia, & summa misericordia pro electis. De quo plenius dicemus *inf. art. vltim.*

14 Concludamus ergo quod illæ particulæ definitionis, *Præparatio beneficiorum Dei, præscientia & certitudo mediæ, sic accipiendæ sunt, quod præparatio est circa auxilia ex te, & prout à Deo descendunt, seu ex eius electione congrua & efficacia, quia vt dicit August. lib. de corr. & gratia, c. 12. Si in tanta infirmitate vite huius, ipsi relinqueretur*

*voluntas sua, vt in adiutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si uellent, nec Deus in ea operaretur ut uellent, inter eos & tantas uariationes infirmitate sua uoluntas ipsa succumberet. & ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate, nec uellent, aut non ita uellent infirmitate uoluntatis ut possent. Subuenitum est igitur infirmitati uoluntatis humane, ut diuina gratia uideclabiliter & inseparabiliter ageretur; & ideo quantum infirma non deficeret, neque aduersitate aliqua uinceretur. Non ergo præparat Deus solum gratiam sufficientem & relinquit, expectans quid facturi sumus, aut solum præparat id quod præscit nos facturos per vnum nostræ libertatis, sed id quod ipse gr. sua uideclabiliter facit ut operemur. Nec enim quado Deus nobis promittit fidem, aut bona opera (idem est si præparat) promittit id quod præscit nos facturos, sed quod ipse in nobis facturus est, vt ibidem dicit S. Aug. e. 7. & l. de præd. SS. c. 10. Promittit, inquit, quia ipse facturus est, non quod homines, quia et si facerent homines bona que pertinet ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant que præcipit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promittit. Similiter illa particula præscientia, non intelligitur ab Aug. de præscientia qua prouidet Deus quid nos facturi sumus, sed quod ipse, & ita debet esse præscientia innixa decreto Dei, nõ prædestinationi, in qua præscientiæ, vt Prospero consuluit Aug. in epistola ad ipsam, circa finem. Aug. autem docet, quod prædestinatione ea præscit qua fuerat ipse facturus, vt dicit l. de præd. SS. c. 10. & c. 17. Ergo præscientia prædestinationis in definitione posita non est scientia media præuidens quid nos facturi sumus ante decretum Dei, sed scientia factiua eius quod præscit. De iure certitudo illorum mediæ quibus prædestinati liberantur, non est certitudo solius præscientiæ, sed etiam causalitatis & potentatis Dei, tum quia, vt nuper vidimus ex Aug. prædestinatione, præscit Deus id quod est facturus ipse, & consequenter certitudo illa est certitudo causalitatis & factiouis: tum quia l. cit. de corr. & grat. c. 8. reddens rationem cur oratio Christi pro fide Petri vt non deficeret, non poterat esse inanis, sed infallibilis, dicit, *perituram quidem fideem Petri, si uoluntas eius deficeret, & permansuisset si maneret. Sed quia præparatur uoluntas à Deo, ita pro illo non posset esse inanis oratio.* Certitudo ergo & infallibilitas illa ex præparatione Dei est, seu ex causalitate gratiæ non ex sola præscientia. De quo uide quæ supra d. 5. diximus agendo de efficacia decretorum, & iterum *inf.* agendo de prædefinitionibus.*

An prædestinatio sit distinctum attributum à prouidentia.

Aliis uerbis solet proponi hoc dubium, an prouidentia communis, & prædestinatio sint species diuersæ prouidentie, & ita sint partes subiectiue prouidentie, an uero solum partes integrales respicientes diuersas materias seu obiecta materialia eiuſdem uirtutis?

Res non est magni momenti, sed in ea diuiduntur Theologi.

Quidam dicunt esse diuersas species, quia putant diuersas rationes formales inueniri, quia istæ sumuntur ex diuerso fine gubernationis, licet sub eodem Principe, sicut aliter gubernantur milites, aliter domestici, aliter filij. Vnde & prudentia diuiditur tanquam in species, in regalē, militarem, æconomicam, &c. uiderit S. Thom. 2. 2. q. 48. Et ita non repugnat etiã diuersas species prouidentiarum in Deum reducere nostro modo intelligendi. Et prædestinati

prædestinati gubernantur vi filij, aliæ res vt mancipia. Inuuantur etiam aliquibus exemplis. Nam in Deo sunt plures species relationum realium, sicut Paternitas, Filiatio, Spiratio: sunt plures species virtutum, vt misericordia, iustitia, mansuetudo, &c. sunt plures, idè & plura decreta. Cur ergo non plures gubernationes, & species prouidentia?

E contra alij nituntur vnam tantum vim prouidentia ponere propter infinitam vim prouidendi comprehensiuam omnium sub vna ratione. Inuuantur etiam aliquibus exemplis. Nā in Deo non est duplex misericordia, vna pro supernaturalibus effectibus, altera pro naturalibus, non est duplex omnipotentia, vna pro naturalibus, alia pro supernaturalibus: non est duplex ars, alia pro naturis rerum, alia pro supernaturalibus: ergo nec duplex prouidentia.

Ego in hac parte sic censerè. Prouidentia dupliciter sumi potest. Vno modo pro ipsa vi directiua, & quæ se habet vt ars gubernatoria (sic eam vocat S. Thom. in 1. dist. 40. q. 1. art. 2.) Alio modo pro ipsius decretis vt applicatis ad creaturas prouisas. Si prouidentia sumatur primo modo, existimò esse vnam in specie atoma, non solum identicè quatenus omnia sunt vnum in Deo, sed formaliter in ratione prouidentia summæ & vniuersalissimæ, cuius partes quasi integrales sunt prædestinatio, prouidentia communis, &c. quæ diuersas materias prouidendas respiciunt. Ducor ad hoc, quia D. Thom. ponit 1. 2. q. 93. art. 1. ad 1. legem æternam esse vnam, quia sub vna summa ratione omnium actus dirigit: ergo eadem ratione prouidentia summa erit vna, quia est vis directiua per modum dirigentis, sicut lex per modum regulæ. Secundo quia regimen & gubernatio Dei est maximè monarchica, & ad vnum redacta: ergo sub vno summo ordine complectitur omnia sibi subiecta, & ad vnum finem gubernationis redactit: sed gubernationes distinguuntur secundum diuersum modum regiminis & ordinationem ad diuersos fines, vt docet S. Thom. 1. p. q. 108. art. 1. ergo oportet in Deo ponere vnum modum regiminis in ratione vnus summi Principatus: ergo & vnam summam prouidentiam in specie atoma.

Si autem posteriori modo consideretur prouidentia ex parte decretorum tangentium creaturas, sic non est inconueniens quòd prouidentia communis & prædestinatio distinguantur, sicut distinguuntur ipsa decreta ex parte connotationis obiectorum, decreta autem ad prouidentiam pertinent. Sed tamen simpliciter prouidentia supponit pro vi directiua dirigente; & ideo simpliciter dicendum est quòd est vna in specie & numero in Deo.

Nec obstant exempla opposita: Nam relationes plurificantur in Deo ob diuersam oppositionem, propter quam realiter distinguuntur, quæ oppositio non inuenitur inter prouidentiam & prædestinationem. Idè multiplicatur ob connotationes & respectus rationis, sicut decreta in prouidentia. Virtutes morales distinguuntur ratione tanquam diuersæ species, quia non omnes habent eandem formalem rationem vniuersalissimi regiminis, sicut vna summa prouidentia.

ARTICVLVS II.

An prædestinatio & prouidentia sint actus intellectus, vel voluntatis?

Concurrere ad prouidentiam actum intellectus & voluntatis (idem est de prædestinatione, quæ species quædam prouidentia est) D. Thom. perspicuè docet in initio q. 22. Est hoc multis virtutibus seu actibus commune, quæ exigunt ad sui consistentiam in vtraque potentia libere, sicut fides exigit affectum credulitatis in voluntate, quæ solet dici pia affectio, & assensum veritatis in mente, quem tamè non elicit nisi volens. Similiter prudentia prærequirit rectam intentionem in voluntate circa omnes materias virtutum, & ordinationem qua disponit de agendis in mente. Similiter prouidentia, quia est pars prudentia, debet inuestigare, & ordinare ac procurare de medijs ad aliquem finem consequendum necessarijs, quod pertinet ad intellectum, & deinceps ad executionem eorum indiget efficacia, quæ ex impulsu & motione voluntatis oritur, sicut etiam præcedere debet finis intentio, ne prouidentia fortuito agat, sed ex intentione finis, à quo vt à principio fixa sunt, quæ ab eo deducuntur.

Quid certum, & quid dubium in hac parte.

Difficultas est, quisnam ex his duobus actibus sit, in quo formaliter & essentialiter prouidentia consistat. Nam ex æquo & immediatè non posse in vtroque consistere, videtur minus dubitabile, licet aliquibus tribuatur ea sententia, vt Ægidio in 1. d. 40. a. 1. & Marfilio ibidem, alijque antiquis eo quod prædestinatio vtroque actu significatur, aliquando præscientia, aliquando electionis, & vtrumque Aug. in sui definitione coniungit dicens quòd est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei. Cæterum hoc reticiendum est statim inquam aliquid minus dubitabile, tum quia ipsa potentia intellectus & voluntatis ita se habent in operando, quòd vna sequitur ad aliam, & præsupponit aliam, non æquè immediatè procedunt: mouetur enim voluntas ab intellectu, & rursum voluntas mouet voluntatem; ergo similiter actus seu virtutes talium potentiarum debent ordine quodam procedere, & vnum se habere vt mouens ad aliud, & antecedenter seu præsuppositiuè ad ipsum. Vnde in vno poterit consistere formaliter & essentialiter, in alio motiuè seu præsuppositiuè; licet vtrique requiratur. Non enim potest dici quòd ita requiruntur essentialiter, sicut materia & forma, seu partes ad vnum compositum, quia eo modo requiruntur, quo natura suarum potentiarum id permittit. Potentia autem illæ & actus earum tales sunt, quòd vna earum semper se habet ad aliam per modum mouentis, & consequenter secundum aliquam antecedentiam, seu prioritatem vnus & posterioritatem alterius. Numquam ergo conueniunt ad aliquid constituendum tanquam partes & extrema essentialiter simul, & ex æquo se habentia, sed requiruntur iuxta suam naturam vnum motiuè & antecedenter ad aliud. Tum etiam hoc deducitur ex eo quod prouidentia, sicut & prudentia & fides, aliæque virtutes, quæ aut plures potentias perficiunt, aut ex perfectione plurium resultant, non sunt aliquid vnum per solam aggregationem: & vnitate

vnitate per accidens, seu sola vnitate ordinis: consistat enim quòd fides est vna virtus, & vnus habitus, & similiter prudentia, & virtutes morales, quæ moderantur passiones. Et tamen ad omnes istas concurrere debent actus diuersarum potentiarum, sicut ad fidem pia affectio voluntatis, & assensus veritatis. Ad prudentiam recta intentio affectus, & ordinatio, seu dispositio vera ex parte intellectus. Ad virtutes morales recta electio volūtatis, & moderatio passionum in appetitu sensitivo. Et tamen illæ virtutes non sunt vnum sola vnitate ordinis vel aggregationis, sed vnitate per se, quia virtus, & virtutum, vt patet ex eorum definitione, qualitates sunt, & ad speciem habitus vel dispositionis pertinent, & in prædicamento qualitates ponuntur, dicitur enim virtus, *qualitas mentis, qua nemo male vitur, &c.* Ergo non debent esse aliquid vnum per accidens, & vnitate ordinis, quia ea quæ non habent vnitate per se, non ponuntur in prædicamento, & sic oportebit alias definitiones tradere virtutum, si hæc doctrina non admittitur. Vnde si plures actus potentiarum requiruntur ad aliquam ex his virtutibus, non debent ex æquo requiri, sed vnus præsuppositiuè, & motiuè, alius essentialiter, & formaliter, & de illo currit difficultas quisnam sit. E. sic D. Thom. in hac quest. 22. art. 1. ad 3. dicit, quòd *Prouidentia non ex æquo respicit intellectum & voluntatem, sed est in intellectu præsupponendo voluntatem.* Et quest. 14. de veritate art. 4. ostendit, quòd *Fides non est ex æquo in intellectu & voluntate, quia vnus habitus vnus est actus.* Loca autem Scripturæ, & August. adducta in contrarium non vrgent, quia estis vtrumque actum requirant, sed non ex æquo, nec eodem modo: præterquam quod in definitione August. præparatio mediolorum non significat actum volendi, sed ordinandi parando quæ heri debent.

Due sententia.

Supposito ergo quòd prouidentia essentialiter debet consistere in vno ex his actibus, & non ex æquo & immediatè in vtroque, duplex sententia principalior conuenit, ad quam cæteræ aliæ reducuntur; altera quæ illam constituit in actu voluntatis; altera in actu intellectus. Antiquior est hæc dissensio, quàm inter Recentiores orta, nam Scotus, Bonaventura, Gregorius, Gabriel, Anselmus in 40. dist. libri primi sententiarum existimant, essentialiter consistere prouidentiam in actu voluntatis, id est, in dilectione & electione mediolorum. Nam licet præcedere debeat cognitio voluntatis actum, tamen executio, & consummatio eius quod per intellectum disponitur, ad voluntatem pertinet, & sic præsuppositiuè, & antecedenter pertinebit prouidentia ad actum intellectus, consummatio autem & substantialiter ad actum voluntatis. E contra verò D. Thom. eiusque discipuli simpliciter fatentur prouidentiam pertinere essentialiter ad actum intellectus, dirigentem, nõ ad voluntatem eligentem, licet præsuppositiuè, & motiuè supponat voluntatem: sicut fides pertinet ad intellectum vt motum à pia affectione, & prudentia ad intellectum excogitantem, & discernentem de medijs virtutibus, vt motum tamen à recta intentione circa illas. Nec negat D. Thom. ad omnem actum voluntatis debere præcedere & mouere actum intellectus ad talem volitionem requisitum, sed cum varij sint actus voluntatis, & intellectus, stat bene quòd ad primum actum voluntatis præcedat actus aliquis intellectus, non motu

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

ad voluntatem, sed præcisè mouens ipsam, sed postea ex actu voluntatis iterum moueatur intellectus ad alium actum, qui ex voluntatis motione efficaciam inuenit, instante temper, & vigente voluntate ipsam intellectum vt inuestiget, vt ordinet, vt discernat, & imperet. Et ita non ponit D. Thom. prouidentiam & prouidentiam, & finem in actibus intellectus primis, qui pure sunt mouentes aut representantes voluntati conuenientiam obiecti, sed in actibus posterioribus, qui iam supponunt voluntatem affectam vel intentione finis, vel conuenientiam obiecti, & inde mouet intellectum ad aliquem assensum, vt in fide, vel ad ordinationem & dispositionem de agendis, vt in prædictis, sicut in prudentia, vel prouidentia.

Ocurrunt Recentiores, qui scientia mediæ clauo, totam prædestinationis, & prouidentia diuina gubernationem administrant, & in iudicio ferendo circa istas sententias fluctuant. Nam ex vna parte non audent omnimò negare prouidentiam & prudentiam ad intellectum pertinere, & similiter prædestinationem, propter manifestissimam Aug. Arist. Ciceronis, D. Thom. aliorumque antiquorum in definienda prudentia sententiam. Ex alia parte nolunt admittere prædestinationem & prouidentiam infallibilem esse in dirigendis nostris: Etibus ex aliquo præsupposito decreto libero diuinae voluntatis antecedente directionem, & prædestinationem ipsam de nobis, sed ex præsupposito, & præuiso ante omne decretum suum nostræ voluntatis consensu. Vnde libentius illis aridet prior illa sententia, quæ actum quidem intellectus requirit, tanquam mouentem antecedenter voluntatem, sed in ipso voluntatis actu seu decreto postea secuto consummat prouidentiam ad exequendum. Et differentiam inueniunt in hac parte inter nostram prouidentiam, & diuinam, quòd nos quidem paulatim proficimus in disponendo, & dirigendo de medijs, & non toto apparatu & cognitione mediolorum & circumstantiarum finem proponimus voluntati diligendum, sed proponitur primò ipsa bonitas, seu conuenientia finis secundum se, & hæc statim mouet voluntatem, & trahit vt ametur, deinde ex amore finis fit per intellectum inuestigatio, collatioque mediolorum, consilium, imperium, &c. & sic non mirum quòd actus illi qui versantur circa media ita sint in intellectu, quòd præsupponat aliquam efficaciam ex voluntate vrgentem, & instantem intellectui. At verò Deus non proponit aliquid amandum voluntati, nisi præconcepta omni ratione, & dispositione mediolorum, & omni apparatu circumstantiarum propter infinitam & comprehensiuam notitiam qua res voluntati proponit. Et sic omnis actus intellectus, qui post volitionem finis consulat & ordinet de medijs, quod pertinet ad modum prouidentia nostræ, vacat in Deo, nec requirit prouidentia eius aliquem actum liberum præcedentem, dantem efficaciam prouidentia vt tractet & disponat de medijs, sed ipsa omnium mediolorum consultatio & ordinatio præcedit omnem actum liberum Dei, quia per notitiam illam comprehensiuam & infinitam habetur quando primò res proponitur voluntati.

Hinc ergo Molina 1. p. q. 23. a. 1. dist. 2. dicit quòd prædestinatio vtrumque actum dicit coniunctum, intellectus, & voluntatis, præcipuè tamen actum intellectus significat, ita quòd ab actu rationis sumatur nomen prædestinationis, quia significat præuidere, præordinare, &c. Dicit tamen compleri per actum voluntatis, quem pertinere dicit ad prædestinationem intrinsecè. Cæterum illum

A a actum

actum intellectus, quem principaliter dicit pertinere ad prædestinationem, constituit Molin ipsa scientia media, quia Deus prævidet omnia media, quibus potest quisque pervenire ad beatitudinem si in hac vel illa hypothese rerum constitueretur, non in aliqua cognitione supponente decretum liberum Dei: existimat enim ipse *ibidem*, electione ad gloriã non alia ratione fieri, quam complacendo sibi in mediis, & sine ipso beatorum præmissis, quæ illis Deus exoptavit, quia elegit nos in Christo, ut inquit Paulus. Quare actus voluntatis in prædestinatione est posterior, & cõpletivus actus intellectus, à quo sumit nomen prædestinatio, & prædefinitio; eius tamen vis per voluntatem exercetur. Similiter P. Arrubal *hic disp.* 63. c. 4. eodem modo ponit, quod prædestinatio seu providentia est in actu intellectus, qui est cognitio mediõrum, quibus cõgruè quis deducitur ad beatitudinẽ, non tamẽ induit rationem providentiæ, & denominationẽ, nisi ex actu voluntatis acceptantis illa media: inde enim habet efficaciam prædestinatio. Et in hoc etiã cõvenit P. Alarcon *tract.* 4. de *prædest. disp.* 1. c. 2. *num.* 3. & citat Erize, quod actus scientiæ qui ad providentiã pertinet, non est actus visionis respectu eius quod providendũ est, sed actus scientiæ simplicis & cõditionatæ, qua aliquod mediũ cognoscitur ita congruum & aptũ ad aliquẽ finẽ, ut si in executione ponatur, talis finis per illud obineatur. Vnde hi Authores solum ex parte intellectus requirunt pro providentia notitiã possibilitatis rei faciendæ, vel saltem conditionatã cognitionem. Simpliciter tamen ab actu voluntatis sumunt denominationẽ, aut complementum providentiæ. Vnde tandem P. Suarez in eam sententiã inclinat quod prædestinatio sit actus voluntatis, quatenus efficax providentia est, *lib.* 1. de *prædest.* c. 7. *num.* ult. eamque sententiam docet Valq. *hic disp.* 87. c. 3.

Ex D. Thoma resolutione.

6 Conclusio. Providentia, & prædestinatio eius species consistunt essentialiter, & formaliter in actu intellectus, & iste actus nõ potest esse simplex notitia possibilitatis & congruentia mediõrum, neque scientia media de illis, sed debet præsupponere actum voluntatis, qui antecedenter; & motiõne se habet ad prædestinationem.

Prima pars conclusionis, quod sit essentialiter actus intellectus, & solum præsuppositiõne voluntatis, non autem consumatur in actu voluntatis postea secuto, deducitur clarè ex D. Tho. qui *suprà* q. 22. a. 2. ad 3. ita dicit: *Ad 3. dicendũ quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatẽ finis. Nihil enim præcipit de agendis propter finẽ, nisi velit finem. Vnde præsupponit & prudentia virtutes morales per quas appetitum se habet ad bonũ, ut dicitur in 6. Ethicorum. Et tamẽ si providentiã ex equali respiceret intellectus & voluntatem, hoc esset absque detrimento divini simplicitatis. Idem repetit in hac q. 23. a. 2. Prædestinatio, inquit, est pars providentiæ, providentia autem non est in rebus provisus, sed est quedam ratio in mente provisoris, ut *suprà* dictũ est. Ergo secundũ D. Tho. ad intellectum pertinet prædestinatio, & providentia. Idem manifestè docet q. 5. de *verit.* a. 1. ubi concludit, quod Providentia includit & scientiam, & voluntatẽ, sed tamẽ essentialiter in cognitione manet non speculativa, sed practica. Et q. 6. de *verit.* a. 1. tractans de prædestinatione dicit, quod Prædestinatio in actu rationis consistit dirigentiã, vel ordinantiã in finẽ, sed ad directionem in finem præexistit voluntas finis. Videatur *ibidem* solut. ad 12. 13. & 14. D. Tho. sequuntur communiter eius discipuli, & interpretes *super* hac loca 1. p.*

7 Fundamentum huius deducitur, tum ab autoritate, tum à ratione. Ex autoritate, quia sic intellexerunt veteres, qui providentiã, & prudentiã definiunt per cognitionẽ, seu actũ intellectus. Nam in primis ipse D. Th. q. 5. de *verit.* afferit ex Tullio, quod providentiã ponit partẽ prudentiã in 2. veteris *Rhetorica* (lib. 2. de *inveniõne*) & est pars prudentiæ cõpletiva: aliæ enim duæ partes, scilicet memoria, & intelligentiã, nõ sunt nisi præparationes quædã ad prudentiã actũ. Ipsam autẽ prudentiã Tullius *ibidẽ* definit, quod est scientia bonarũ, & malarũ verũ. Et Arist. *infra* citandus, quod est habitus cum vera ratione activus, & sic ad intellectũ pertinet prudentia, & providentia. Similiter Boëtius *lib.* 4. de *consolar.* inquit, quod *Modus verum, qui cum ipsa divina intelligentiã puritate conspicitur, providentia nominatur.* Et *inf.* *Providentia est ipsa divinaratio, in summo Principe constituta, qua omnia disponit.* Item S. Aug. *lib.* 3. q. 99. q. 3. 1. ponit providentiã esse partẽ prudentiæ, & per illã videri aliquid ut futurũ. Actus autẽ videndi ad intellectũ pertinet. Videri potest D. Th. 2. 2. q. 47. a. 1. & 2. ubi ponit prudentiam esse in intellectu ut in subiecto, providentiã autem esse partem prudentiæ docet *ibi* q. 48.

Loquendo autem specialiter de prædestinatione, pertinere illam ad vim cognoscitiã deducitur ex illo ad Rom. 11. *Non repulit Deus plebẽ suã, quam præsciuit, ubi ly præsciuit est idẽ quod prædestinavit, sic explicante Aug. lib. de bono perseverantia c. 18.* ubi inquit. *Nihil dubitare vel negare permittitur, ubi ait Apostolus. Non repulit Deus plebem suam quã præsciuit, prædestinationem significare voluit, præsciuit enim reliquias, quas secundum electionẽ gratia fuerat ipse facturus. Hoc est ergo prædestinavit: sine dubio enim præsciuit si prædestinavit, sed prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præsciã, & agitur de vocatione electõrum, eandẽ prædestinationẽ intelligere.* Vbi Aug. in nullo alio ponit & explicat rationem prædestinationis, quã in eo quod pertinet ad cognitionẽ, scilicet in præsciã, dummodo sit de re, quam ipse Deus facturus est, & hoc modo vult intelligi, nomẽ præsciã, quãdo apud aliquos Authores invenitur, & agitur de vocatione electõrum, scilicet quod ipsa sit prædestinatio. Ergo iuxta Aug. in actu intellectus collocanda est. Et idẽ definitiõne prædestinationis tradit ipse *eodẽ libro* c. 1. 4. per actus pertinentes ad cognitionẽ, dicens, quod est præsciã, & preparatio beneficiõrum Dei, &c. Vbi ly præsciã manifestè pertinet ad vim cognoscitivã: ly verò preparatio etiam actũ intellectus denotat, quã importat ordinationem, & directionem in finem, qui est actus proprius rationis, & non voluntatis, ut dicit S. Thom. q. 6. de *verit.* a. 1. ad 13. disponere est quoddam ordinare; ordinare autem sapientia est, ut ex Philof. docet D. Thom. q. 5. de *veritate art.* 1. ad 4. in 2. loco postum; per actum enim appetitus & volitionis formaliter non præparamus, sed desideramus aut volumus præparare vel exequi. Tunc autem præparamus, quando disponimus & ordinamus quomodo aliquid faciendum sit, conferendo vnum alteri, quod totum ad actum rationis pertinet, & ad cognitionem.

9 Et licet verum sit quod aliquando etiam in Scriptura explicetur actus voluntatis pertinens ad prædestinationem, ut cum dicitur Rom. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui, & Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; Prædestinavit nos secundum propositum voluntis sue, &c.* & sic non videtur ex Scriptura magis colligi quod consistat prædestinatio in actu intellectus, quam voluntatis. Sed

Sed tamen Resp. quod Scriptura non debet istas quæstiones metaphysicas particulatim explicare; sed ex ea colligitur vtrumque Dei actum requiri pro prædestinatis, & aliquando explicat vnum, aliquando alium, ut cum dicitur Luc. 11. *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum, explicatur actus voluntatis, cum dicitur Act. 13. Crediderunt quotquot erant præordinati in vita eterna, explicatur actus intellectus qui est ordinare. Sed tamẽ invenimus nomẽ præsciã adiuñctum nomini prædestinationis, ut Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinavit, positũ etiam pro ipsamet prædestinatione, ut Rom. 11. citat. Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit, & hoc iuxta intelligentiam Aug. qui etiã sic intelligi debere Authores, qui hoc tractant, affirmat, invenimus etiam iuxta hoc definisse ipsum Aug. prædestinationem per præsciã, & præparationem qui sunt actus intellectus, non voluntatis, & hanc definitionem acceptatè communiter omnes Theologos. Non autem invenimus in Scriptura actum voluntatis poni pro prædestinatione, aut eius nomini adiuñgi. Et licet dicatur nos prædestinari secundum propositum voluntatis divinæ, nõ tamen dicitur per ipsum propositum nos prædestinari, sed secundum illud quasi alius actus sit prædestinatio, alius voluntatis secundum quam sit, nec invenimus sic intellectum ab Aug. Patribus, & Theologis acceptantibus eius definitionem quod actum voluntatis intelligant pro prædestinatione, sicut actũ intellectus. Magis ergo pöderat autoritas Scripturæ cum intelligentia Patrum pro ista scientia, quã pro opposita.*

10 Fundamentum rationis sumitur ex eo quod prudentia est virtus residens in intellectu, & eius actus ad cognitionem spectat, ut docet Arist. 6. *Eth.* ubi videri potest D. Thom. *lect.* 4. definit enim *ibi* Arist. prudentiam, quod sit habitus cum vera ratione activus. Et quia prudentia versatur circa cõsiliabilia, & prudentes sunt bene cõsiliativi, docet ad intellectum pertinere. Quod etiam communiter apud homines constat, quia prudentes dicuntur, non qui magis appetitivi, sed qui magis pondere rationum ducuntur, & melius ordinant de agendis, siue quantum ad cõsiliũ, siue quantum ad iudicium, siue quantum ad imperium, quod fit per intimationem, & ordinationem de aliquo faciendõ. Hæc autem omnia actus cognitionis sunt. Providentia autem est ipsissimam ratio, & directio prudentiã in videndo, & intelligendo quæ agenda sunt, quia providentia est quasi procul-videntia, & versatur circa futura, considerando, & disponendo quid pro futuris eventibus faciendum & ordinandum est. Sicut ergo prudentia ad vim cognoscitivã pertinet, ita & providentiã, quæ se habet ut intelligentiã eius in ordinando, & gubernãdo quæ agenda sunt.

Cæterum quia dici potest quod prudentia quidem & providentia ad vim cognoscitivã pertinent directiõne & regulatiõne, sed tamen compleritè pertinent ad voluntatem, & quia *ibi* consumatur vis providentiã, sibi quoque essentialiter debet consistere.

11 Circa hoc considerandum est quod præcipuè oportet attendere ad obiectũ alicuius actus, ut videamus ad quam potentiam pertinet formaliter, & ubi consumatur talis actus inter lineam sui obiecti, & sui generis, ibi essentialiter ponendus est, non ubi consumatur quantum ad aliquos effectus suos: isti enim possunt iam esse alterius potentia, quia iam supponitur tota essentia, & specificatio actus constituta ante effectus, qui subsequuntur ad rem constitutam. Et ita D. Thom. 7. *Eth. lect.* 2. & 1. p. q. 83. art. 3. & 1. 2. quæst. 13. art. 1. Deducit electio-

nem pertinere ad voluntatem potius quã ad intellectum ex eius obiecto, quod est bonum seu conveniens, non verum, & in hoc consumatur eius actio in ipsa optione seu determinatione, non autem in consilio, seu collatione discursus: id enim antecedit optionem, & determinationem voluntatis. Quod verò etiam post electionẽ sequuntur alij effectus in aliis potentiis ad executionem eorum, quæ per electionem acceptata sunt, hoc non pertinet ad ipsam substantiam electionis consummandam, sed ad effectus electionis, in quibus etiã dicitur consumari quantum ad executionem, & eventum, non quantum ad substantiam, id est, quantum ad attingentiam obiecti. Et sic illa regula, quod ibi essentialiter consistit aliqua virtus, vel actus ubi consumatur, intelligenda est iuxta dicta, non ubi consumatur extrinsecè quoad effectus extrinsecos & executionẽ, sed intrinsecè quoad substantiam & attingentiam obiectivã consummatio quoad effectus, est iam extrinsecã, quia effectus iam supponit rem cuius est effectus, constitutam, qua ab illa procedit, & sic consummatio per effectus est extrinsecã, non intrinsecã, & in qua essentialiter consistit. Sic ergo dicere quod providentiã vitur voluntate ad executionem, & consummationem eius quod providet, non ostendit quod in voluntate consistit essentialiter providentia, quia illa cõsumatio est extrinsecã, & quoad effectus, seu executionem providentiæ. Executio autẽ supponit providentiã in se iam intrinsecè & consumatè constitutam. Vnde oportet videre, si cõsumatio providentiæ etiã antecedenter ad eius executionẽ, & sistendo in attingentia obiecti sui, detur ante voluntatẽ, & intra cognitionẽ. Hoc autẽ manifestum est inveniri, quia obiectum providentiæ & prudentiæ est aliquid ut ordinabile & cognoscibile ut agendũ, & ordinatè disponendũ; & sic sistit in ratione veri, quod pertinet ad intellectum. Et huius signũ manifestum est, quia quantumque voluntas sit affecta alicui rei tanquam convenienti, & bonæ, non potest rectè providere, & prudentialiter procedere in eius affectatione, nisi per actus cognitionis, id est, cõsiliando, & conferendo de mediis, & ordinando seu denunciando ut fiant: sicut etiã non potest aliquid haberi pro lege, & regula ex eo quod sit efficaciter volita, sed ex eo quod sit ordinata per rationem: habere enim pro regula ipsũ velle præcisè iniquum est, nisi sit velle divinũ quod intrinsecè est ipsa sapientia, & ordo rationis: ergo provisio pro obiecto habet non aliquid convenienti, ut appetibile, & fruibile aut vile: sic enim induit rationem boni, & obiecti appetitus, sed ut ordinabile & manifestabile, & ut verum secundum veritatem convenientiã, non secundum appetibilitatem tantum, sed sub respectu, & ordine ad finem, & mediõrum inter se. Et in hoc sistit tota vis, & obiectũ providentiæ, & prudentiæ, quæ est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Vnde sicut ars nõ est nisi in intellectu, licet executio eius & consummatio quoad effectus externos dependeat ab aliis potentiis, quæ non sepe sunt debite dispositæ, quia tota consummatio quoad substantiã, & obiectũ proprium sistit intra intellectũ, quia est recta ratio de effectibus externis, & obiectũ eius est res factibilis ut ordinata & ordinatè faciendã, ita prudentia, quæ est recta ratio agibilium seu actionum nostrarum moralium, sistit in intellectu, quia respicit illa ut aliquod ordinabile, & manifestabile, quod totum ad cognoscibilitatẽ pertinet, licet supponat voluntatem ut efficaciter moventem, & postea iterum ad executionem applicantem potentias, de quolatiõs 1. 2. q. 16. & 17.

12 Secunda pars nostræ conclusionis quod prudentia & providentia non possit consistere in notitia illa simplici aut conditionata mediourum & congruentiæ eius, prout antecedit omne decretum liberum, latius *seq. art.* declarabitur. Sufficit nunc eam probare ex D. Thom. qui perpetuo constituit providentiam & prædestinationem in actu intellectus supponente liberam volitionem & propositum erga prædestinatos, & erga ipsum finem eis volitum. Nam in *hac q. 23. art. 4.* expressè docet, quod *Dilectio & electio Dei qua aliquibus vult suum, præcedit prædestinationem: est enim prædestinatio pars providentiæ, & providentia est ratio præceptivæ ordinationis aliquorum in finem in intellectu existens. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem eternam præsupponit secundam rationem quod Deus illorum velit salutem.* Ita D. Thom. qui idem docet in *1. dist. 41. q. 1. art. 2. & qu. 6. de verit. art. 1. ad 2. & 3.* Ergo in eius sententia non potest poni prædestinatio & providentia in actu illo notitiæ antecedentis omnem actum liberum voluntatis, & tantum possibilitatem, seu congruentiam mediourum cognoscens, sed præsupponit & dilectionem hominum ad finem, qui utique actus liber est in Deo. Specialiter contra hanc sententiam ponderanda sunt verba S. Thom. *q. 6. de verit. cit. art. 1. solut. ad 4.* ubi inquit: *Prædestinatio quamvis in genere scientiæ ponatur, tamen aliquid supra scientiam & supra præscientiam addit, scilicet directionis vel ordinationem in finem, sicut etiam prudentia supra cognitionem: Unde sicut non omnis cognoscens quid agendum sit est prudens, ita nec omnis præsciens est prædestinans.* Sed constat quod scientia illa possibilitatem aut futurorum conditionatorum solum præcitat quid agendum sit, non vero ordinat & dirigit in finem: ergo non est illa scientia in qua consistit prædestinatio. Quod si dicatur consistere in illa non absolute, sed adiuncta voluntate, & proposito eius, à quo fit denominatio providentiæ. Contra est, quia voluntas sola non addit directionem & ordinationem in finem, quod pertinet ad rationem, sed inclinationem & appetitum in finem: stat autem bene quod aliquis desideret intensè aliquid fieri, & sciat quid agendum sit, non tamen ordinet, nec dirigat in finem, quia nescit imperare, & sic non est prudens; sicut multi sunt optimi consilij, aut perspicacis iudicij in agendis, & desiderant rem fieri, nec tamen ordinant & dirigunt rectè. Non ergo sufficit scientia sola cum voluntate si desit ordinatio & directio conveniens in finem, quam solum dicit D. Thom. addere prædestinationem supra scientiam cognoscens quid agendum sit.

Fundamentum autem istius partis præter reiectionem illius scientiæ mediæ, quam *præced. tomo dist. 20.* late reiecit specialiter sequenti articulo tradendum est.

13 Ex dictis tamen adverto, quod licet Deus post volitum & intentum finem, non indigeat novo actu intellectus propter investigationem & notitiam accipiendam de mediis, & de congruentia eorum quam antea non haberet, sicut nos indigemus consilio & investigatione mediourum post intentionem finis, optimè advertit D. Thom. *super illud Pauli ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ,* ubi consilium dicit non denotare inquisitionem, sed firmitatem divinæ sententiæ. Et idem habet *hic q. 22. art. 1. ad 1.* tamen propter aliam rationem consideratur in Deo etiam post intentum finem cognitio determinatè proponens media voluntati, non ut

Deus cognoscat media, & inuestiget illa quæ antea non cognoscebat, sed ut moveatur voluntas ad media volenda non propter solum eorum entitatem in se, sed ut moveatur ex suppositione finis voluti & conformiter ad ipsum, quia unum obiectum volitum non potest movere ad aliud, nisi proponatur per intellectum, tanquam sic volitum, & conformitas ipsa seu conducentia ad ipsum ut volitum. Quod totum non potest fieri per scientiam merè necessariam, sed præsupponentem volitionem finis, ut ex intentione eius & conformiter ad ipsum ut intentum ordinet determinatè de mediis.

Solvuntur argumenta.

14 Primum arguitur ex quibusdam autoritatibus D. Thom. ad probandum quod providentia & prædestinatio debeant consistere in actu voluntatis, quem superaddunt ad præscientiam communem & necessariam. Nam in *1. dist. 41. q. 1. art. secundum ad primum* dicit, quod *Electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem. Prædestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum.* Ergo sentit D. Thom. consistere prædestinationem in actu voluntatis, licet præsupponat ordinem intellectus, non vero in ordine seu ordinatione intellectus præsupponente actum voluntatis. Et *ibidem dist. 40. q. 1. art. 2.* dixerat quod *providentia quæ est ars gubernationis rerum, potest salvari in speculatione tantum, sed prædestinatio importat providentiam secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem.* Ergo ultra id quod providentiæ est pertinens ad speculationem non importat prædestinationem nisi actum voluntatis: ergo secundum propriam rationem prædestinationis ad voluntatem spectat. Addere etiam possumus eundem D. Thom. in *hac 1. p. q. 24. art. 1. ad 4.* ubi inquit, quod *Liber vitæ differt ratione à prædestinatione, quia importat notitiam prædestinationis: ergo si in hoc differt, utique prædestinatio ipsa non consistit in notitia, seu actu intellectus.*

Respond. in priori loco D. Thom. non dicere quod prædestinatio essentialiter, & formaliter consistit in illo actu absolute voluntatis, sed quod dicit illum, id est, illum requirit, & importat. Est et sensus D. Thom. quod cum deatur duo actus voluntatis cum ordine unus præ alio, alter qui post istum ordinem absolute tendit ad executionem, vult D. Th. quod prædestinatio præter electionem ordinatoriam unius præ alio in finem requirit voluntatem absolutam præparandi ea quæ absolute, & de facto ducant ad finem, non tamen ibi docet quod in eo actu essentialiter & formaliter consistat, sed in intellectu præsupponente quidem electionem ad finem, & dirigente & ordinante præparationem illam absolutam ad executionem, seu ascensionem finis, quod in aliis locis supra cit. expressit. Et hæc solutio sumitur ex verbis ipsius D. Thom. in eodem loco qui in argumento adducitur: concludit enim solutionem illam dicens quod electio divina est secundum quam aliqui ordinantur ad finem beatitudinis; prædestinatio autem secundum quam præparantur eis ea quæ perducunt in finem: & idè sicut voluntas ordinans in finem præcedit actum voluntatis præparantis ea quæ ducunt ad finem, ita electio prædestinationem præcedit.

Ad secundum locum Resp. quod licet providentia sine voluntate adiuncta solum videatur pertinere ad speculationem, prædestinatio autem addat

addat providentiam ut ordinatam per voluntatem, tamen in *ly ordinata*, importatur id quod pertinet ad essentialem rationem eius, quæ ex parte intellectus se tenet, in *ly autem per voluntatem* importatur id quod pertinet ad efficaciam talis ordinationis, quod est aliquid antecedenter & motiue se habens ad illam, ut *ex aliis locis expressis* S. Thom. habetur; hæc enim non expressit in quo actu formaliter consistat, licet dixerit vtrumque actum requiri, intellectus & voluntatis; & idè ibi concludit quod prædestinatio dicit intentionem divinam cum præscientia eius quod salvabitur. Vbi *ly cum præscientia* intelligitur de præscientia ordinatoria & præparativa eius quod faciendum est.

16 Ad tertium locum dicitur, quod liber vitæ importat notitiam per modum memoriæ semiter retentis id quod decretum est, ut *ibidem* docet S. Thom. ad hoc enim sentit apud nos liber, ut succurrat memoriæ & designet aliquos ad aliquod ministerium. Prædestinatio autem importat ipsam notitiam practicum ut præparativam & directivam eorum quæ faciendæ sunt in finem. Et sic sub nomine notitiæ adhuc habet distingui ratione liber vitæ à prædestinatione.

17 Secundò arg. quia prædestinatio essentialiter importat transmissionem efficacem creaturæ rationalis in beatitudinem, ut constat ex eius definitione, & ita ad specialem eius rationem pertinet quod infallibiliter consequatur finem, & consequenter quod sit efficax. Efficacia autem pertinet ad voluntatem, & non potest inveniri in cognitione & in modo motionis eius: ergo prædestinatio non potest esse actus intellectus, sed voluntatis. Minor prob. quia modus proprius & essentialis movendi ex parte intellectus est motio per, allicitiam & propositionem obiecti, quæ est motio quoad specificationem, quia videlicet proponit bonitatem seu convenientiam, aut disconvenientiam obiecti, ut attrahat voluntatem ad vellem, vel nolle. Non autem est motio quoad exercitium, quæ est motio quoad efficaciam & ascensionem rei: hæc enim repugnat inveniri in cognitione seu actu intellectus, nec ex propriis, quia sic solum movet proponendo obiectum, & quoad specificationem: nec ex participatione voluntatis, quia non potest participare à voluntate aliquid modum contrarium suæ naturæ ex proprio modo movendi. Modus autem movendi quoad exercitium, qui est proprius voluntatis, est per inclinationem & pondus in rem assequendam; modus autem intellectus non potest esse per inclinationem & ponderationem, quia hoc est proprium appetitus, non cognitionis, quæ movet representando, & proponendo, nec potest intellectus in modum appetitus transire, sic enim mutaret naturam suam: ergo non potest in se formaliter, & essentialiter efficaciam, & motionem quoad exercitium habere: prædestinatio autem habet essentialiter efficaciam: ergo non potest essentialiter in actu intellectus constitui, licet motiue & antecedenter requiratur actum intellectus.

Resp. quod prædestinatio includit essentialiter efficaciam non purè motivam, & executivam, sed ordinatoriam, & directivam ac præparativam mediourum. Talis autem efficaciam, licet originetur & derivetur à voluntate, non tamen in actu voluntatis invenitur, sed in actu intellectus ex participatione & derivatione à voluntate. Unde negamus efficaciam voluntatis non posse participatiue inveniri in intellectu ex voluntatis motione & impressione, ut egregiè S. Thom. docet *q. 22. de verit. art. 13.* & dicemus *art. seq.* Non quod intellectus ad S. Thomam in *1. p. art. D. Thomam.*

Actus induat modum operandi appetitus, quasi per modum impulsus operetur, & non per modum representationis & cognitionis, hoc enim impossibile est, ut probat argumentum, sed quia cognoscendo & representando, vel manifestando ipsam voluntatis adhesionem & inclinationem ad aliquid, seu efficaciam eius, ex hoc efficaciter etiam movet efficaciam scilicet participata in ipsa directione & ordinatione ad aliud, quatenus desert representatiue, & proponit efficaciam & adhesionem voluntatis. Experimur enim quod abundante affectu voluntatis, manifestatio quoque eius fit cum maiori vi, & spiritu, seu vivacitate, quia representat affectum ipsum ut inclinationem, & urgentem, id est, non solum representando eius naturam seu quidditatem, quod pertinet ad speculationem, sed exercitium ut impellens, & affectum eius ut factivum, quod pertinet ad modum practicum. Et hoc modo scientia seu cognitio potest participatiue habere efficaciam à voluntate ordinanda, & dirigendo ad opus, & non sicut in pura cognitione, nec tamen modum cognitionis relinquendo, & induendo modum appetitus ex parte elicientis, sed appetitus affectum in ipsa ordinatione, & directione representando ut facientem, & inclinantem, quod est representare impulsam practice, & non merè speculative. Et hæc solutio sumitur ex D. Thom. *q. 6. de verit. art. 1. ad 5. & 7.* ubi idem ferè argumentum ponit, quia causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis, prædestinatio autem causalitatem importat (idem est causalitas atque efficaciam), & respondet S. Doct. quod *Causalitas quamvis non sit de ratione scientiæ, in quantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiæ in quantum est dirigens, seu ordinans in finem, quod non est voluntatis, sed rationis tantum,* & eodem modo docet ad 7. quod *quamvis scientia in ratione scientiæ non respiciat faciendæ, tamen scientia practica respicit faciendæ, & ad hanc pertinet prædestinatio.* Quod vero hoc habeat ex aliqua participatione voluntatis, docuit *ibidem solut. ad 1.* ubi inquit, quod *In actibus anime præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti, & quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis, idè in ratione prædestinationis aliquid includitur pertinens ad voluntatem.* Includi autem virtute est includi participatiue, scilicet eo modo quo efficaciam voluntatis potest in ordinatione & representatione practica participari.

18 Tertio arg. Quæcumque in prædestinatione reperiuntur, ad voluntatem pertinent: ergo male reducuntur ad intellectum. Anteced. prob. quia in prædestinatione reperiuntur vel efficaciam transmissionis, vel dilectio, & electio, vel providentia efficaciam, vel cura & sollicitudo de adhibendis mediis. Primum, secundum, & tertium manifestè pertinent ad voluntatem: nam electio actus voluntatis est, ut docet D. Tho. *2. 2. q. 13. a. 1.* & dilectio est ipsius actus amoris. Efficacia etiam transmittendi tota est à voluntate, quia est primum principium in nobis movens quoad exercitium, ut docet D. Thom. *1. 2. q. 9. art. 1. & q. 17. art. 1.* unde vbi cum que reperitur efficaciam seu exercitium in movendo, totum debet ad voluntatem reduci, utpote primum principium in illo genere movendi. Similiter providentia tota pendet à voluntate: Tum quia, ut dicit Nyssen. citatus à D. Thom. *3. contra Gentiles. c. 73. Providentia divina est voluntas Dei.* Et Damasc. *lib. 2. de fide cap. 29.* dicit, quod *Providentia est voluntas Dei per quam res aptè congruèque gubernantur.* Unde sicut nos ponimus ex aliquibus Autoribus definitionem providentiæ per actum intel-

lectus, ita alij Authores ponunt illa per actum voluntatis, nec est maior ratio, cur dicamus istos errasse, quam illos, aut istos locutos esse de actu antecedenter requisito, non verò de formali, illos verò de contra. Tum etiam quia posita in Deo efficaci voluntate de futuritione alicuius rei, hoc ipso iam res illa est futura, quia voluntas Dei efficax frustrari non potest, etiam omni alio secluso: ante istam verò efficacem voluntatem quicumque actus intellectus non potest reddere aliquid futurum. Vel ergo providentia est actus intellectus antecedens omnem efficacem voluntatem Dei, vel subsequens. Si antecedens: ergo non participat efficaciam à voluntate præsupposita, & volitionem finis intendente, quod nos negamus, ponentes providentiam in aliquo subsequente volitionem finis ex D. Thom. Si subsequitur, iam ille actus inuenit rem futuram cum omnibus circumstantiis suis, quia sic est volita efficaciter: ergo non habet amplius quid faciat providentia. Denique si prædestinatio sumatur pro cura & sollicitudine adhibendi media congrua fini, hoc pertinet ad studium, quod pertinet ad applicationem voluntatis ad aliquid agendum, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 166. ubi agit de studio. Et sic ex omni parte prædestinatio est actus voluntatis.

Resp. ad prædestinationem pertinere illa tria priora antecedenter & motiue, non essentialiter, quamvis efficaciam, si sumatur ut participata, & ut inuenitur in ordinatione mentis directiua, non in sola & pura ratione monendi quoad exercitium, quod est impellere, & inclinare, etiam in prædestinatione essentialiter inueniatur, derivata tamen, & participata ab actu antecedente voluntatis, ut explicatum est.

19 Ad id verò quod obiicitur contra providentiam.

Respond. Ad primam probat. S. Thom. q. 5. de verit. art. 1. ad 1. ex his quæ 2. loco ponuntur, respondet, quod *Pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit, & præsupponit.* Et idem dici debet ad Nissenum, quia tam ipse, quam Damasc. eodem modo loquuntur, dicendo quod providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt convenientem deductionem insciunt. Cum autem quaeritur, cur potius dicimus, hos Patres non tradidisse veram definitionem providentiam per id quod formale sibi est, sed per id quod præsuppositum, quam alios qui per actum intellectus definiunt? Dico omnes idem tradidisse quoad sensum, sed Nissenum, & Damasc. expressisse id quod efficaciam est in providentia, non negando id quod ordinationis & directionis est; alios verò de conuerso. Nam Damascenus non dicit providentiam esse voluntatem quomodocumque, sed per quam res convenientem deductionem suscipiunt; conveniens autem deductio est deductio ordinata & regulata secundum proportionem mediorum ad finem. Ordinare autem sapientis est & proprium rationis. Unde voluntas debet ibi intelligi pro eo quod se habet ut principium huius ordinatæ deductionis quantum ad efficaciam, quia quoad ipsam intrinsecam rationem ordinationis, non potest à voluntate habere, sed ab intellectu. Et idem est sensus Nisseni. Ponitur ergo voluntas ut quid præsuppositum ad ordinationem huius convenientiam, & ut præbens illi efficaciam, non ut id in quo formaliter providentia constituitur, quæ convenientiam, & ordinationem deductionis facit.

20 Ad secundam prob. Dicitur quod efficaciam voluntatis est ratio ut aliquid sit futurum, omni alio

secluso; distinguo, omni alio secluso dante efficaciam, concedo (hanc enim solum dat voluntas) ordinante & applicante debito modo ad effectum, nego. Itaque efficaciam voluntatis, licet ab ipsa voluntate ut à principio totaliter oriatur, tamen non per solum voluntatem, ut voluntas præcisè est, explicatur, & applicatur, sed per alias potentias tam per ordinationem, quæ est intellectus, quam executionem, quæ est omnipotentia. Et efficaciam voluntatis quousque sit applicata non intelligitur habere effectum, nec reddere aliquid simpliciter, & completè futurum, sed solum præsuppositivè, & originativè. Applicatur autem hæc efficaciam ad faciendum & exequendum ordinato modo, & disponendo ac regulando media, quod fit per imperium. Unde requirit actum intellectus qui ordinativus est, non ut præbeat efficaciam, sed ut applicet ordinato modo illam ad effectum; & ante efficaciam sic applicatam & sic ordinatam non videtur effectus ut futurus simpliciter, & absolutè, & modo ordinato, sicut fit in re.

Ad id quod dicitur de cura & sollicitudine. Resp. ex D. Thom. hic q. 2. art. 1. ad 2. quod cura importat duo, & rationem ordinis, quæ dicitur providentia, & executionem, quæ dicitur gubernatio. Primum ergo pertinet ad intellectum. Secundum fit per applicationem voluntatis ventis aliis potentiis ad exequendum; & sic potest importare studium, subsecutum tamen ad rationem providentiæ, & ordinationis rationis.

ARTICVLVS III.

Ad quem actum intellectus pertineat prædestinatio?

Cum ex principiis ad eò oppositis procedatur in his materiis de prædestinatione, providentia, & scientia Dei ab his qui defendunt scientiam mediam, & ex ipsa totam Dei gubernationem stabilite volunt, & ab his qui eam negant, ferè in omnibus quæstionibus, & difficultatibus huius materiae, oportet aliquid de illa attingere, quia ex ea maxime pendet resolutio, & manifestatio veritatis in his controversiis. Quia ergo, ut dictum est, præced. art. providentia Dei, & prædestinatio ad intellectus actum spectat, licet præsupponat voluntatem, & intentionem finis, duo restant tractanda in hoc & sequenti articulo. In isto quiddam quantum ad actum intellectus, quoniam actus sit in quo dicimus eam formaliter consistere, & quomodo non sufficiat ad providentiam Dei conditionata scientia media. In sequenti verò articulo quantum ad actum voluntatis, quem supponit antecedenter, an detur, & requiratur intentio Dei efficax, & absoluta de ipso fine, ut prædestinatio, & providentia ordinet efficaciter de mediis, & ita non solum sit directiua, & monstratiua eius quod faciendum est, sed etiam prædefinitiva.

Punctus difficultatis.

Quod ergo attinet ad præsentem difficultatem huius art. conveniunt omnes providentiam, & prædestinationem in intellectu, pertinere ad partem practicam, non ad cognitionem purè speculativam. Id disertè docuit S. Thom. generaliter de omni providentia q. 5. de verit. art. 1. & specialiter de prædestinatione q. 6. de verit. art. 1. ad 7.

Et ratio est manifesta, quia finis prudentiæ, & providentiæ non est sola veritatis cognitio, indagando

gando quidditates, & naturas rerum, sed directio ad consecutionem alicuius finis per media proportionata & convenientia: Ergo habet pro fine opus sub ratione & exercitio operis, & sub ratione assequibilis, non sub ratione purè speculabilis, & solum sistendo intra cognitionem & intra intellectum, sed extra illum assequendo: ad hoc enim ponitur providentia & per eam media ordinantur ut finis extra cognitionem assequatur, non intra solum apprehendatur. Directio autem ad id quod est extra cognitionem tendens seu ordinans, & non intra intellectum sistens, practica est, quia ordinatur ad opus quod non est sola veritatis cognitio, sed extra eam affectio.

3 Loquendo autem de actibus ad partem practicam concurrentibus, loqui possumus de practico dupliciter. Uno modo ut applicante se ad opus. Alio modo, de virtute quidem eius factiva & operatiua, sed non ut de facto applicata, sicut ars quæ pertinet ad partem practicam potest considerari ut tradens regulas operandi, quasi in vniuersali, & in abstracto, nondum tamen in particulari se applicans ad operandum, & sub hac vniuersalitate, & abstractione habet modum speculationis, non quia substantialiter speculatiua sit, cum sit ordinatiua ad opus, sed quia abstrahit ab exercitio & applicatione ad operandum, & solum in vniuersali consideratur, largo modo dicitur speculatiuum, quia nondum exercetur. Qua ratione etiam S. Thom. dixit in 1. dist. 40. q. 1. art. 2. quod *Providentia potest sicut & ars gubernatoria saluari in speculatione tantum.* In præsentem non agimus de providentia sic, sed de ipsa ut applicata ad exercitium operandi, & non solum abstractè & in vniuersali, sed modo practico, & in particulari applicans ad operandum. Sub hac ergo consideratione quia intellectus practicus non potest applicari ad opus, nisi secundum efficaciam voluntatis, distinguimus quatuor præcipuos actus intellectus iuxta ordinem ad quatuor principales actus voluntatis, quibus tota applicatio ad finem, & ad media dirigitur.

Primus actus voluntatis est simplex volitio alicuius finis, quæ dicitur simplex, quia ibi nondum relucet aliquis ordo ad media, nec ad executionem, sed purè monetur voluntas à bonitate, & convenientia finis in se simplici quodam amore. Et huic actui correspondet ex parte intellectus propositio conuenientiam & bonitatis finis secundum se.

Secundus actus est in voluntate intentio finis, quando non solum proponitur ipsa bonitas finis secundum se, sed cum ordine ad media, quia proponitur ut assequibilis, & sic intenditur, hoc est non solum amatur, sed in illum tenditur. Et huic actui correspondet in intellectu iudicium de bonitate finis ut conueniens est ad assequendum & habendum; & non solum ad complacendum.

Tertius actus est iam non circa finem, sed circa media apta & conuenientia ad illam assecutionem, & est electio voluntatis, quatenus ex diuersis mediis, vnum determinatè acceptat, & acceptatio illa est electio. Et huic actui correspondet ex parte intellectus consilium & inquisitio, atque iudicium per modum sententiæ & determinationis de conuenientia talis medijs, ut acceptetur.

Quartus actus est executio seu usus mediorum, & applicatio potentiarum exsequentium, quo vltimate res producit ad debitum finem & executionem. Et huic actui correspondet ex parte intellectus iudicium directiuum & ordinatiuum ip-

sus executionis, quod vocatur imperium. De his actibus agit D. Thom. ordine suo in 1. 2. De simplici voluntate q. 8. De intentione q. 12. De electione q. 13. De usu & imperio q. 16. & 17. Ex his actibus practicis, & ex parte intellectus dirigentibus istos actus voluntatis quæstio oritur, in quam ex illis principaliter constituenda sit providentia & prædestinatio in Deo.

Non est difficultas in præsentem circa primum actum qui solum respicit simplicem voluntatem finis: hoc enim certum est ad providentiam non sufficere, sed multo ante rationem providentiæ præcedere & præsupponi.

Ratio est quia providentia præparat media quibus assequendus est finis, & illa ordinat & disponit: nam & ipsa prudentia non præstituit finem virtutibus, sed medium determinat secundum circumstantias particulares occurrentes, & ita potius regitur arbitrio, quam arte & certis regulis, sed iuxta occurrentiam casuum, & circumstantiarum determinat quid agendum sit. Certum est ergo quod præparatio providentiæ non est circa ipsum finem: ad hunc enim diligendum nulla præparatio est necessaria, sed sola cognitio conuenientiam aut disconuenientiam eius. Solum ergo ad ipsum assequendum præparatione opus est ex parte mediorum, quæ cum varia esse soleant, & ut in re ponantur difficultatibus plenas, indigent præparatione & promissione speciali. Vbi ergo nullus relucet ordo ad media, sed ipse finis simplici modo diligitur, providentia nondum habet locum, & sic pro simplici finis amore nondum est providentia.

Circa alios actus dirigentes media, vel de fine in ordine ad media tractantes, præfens difficultas esse potest, præsertim circa tertium & quartum actum. Nam quartus ille actus qui vocatur imperium, & dirigit vltimate executionem, à quibusdam Recentioribus negatur tam in nobis, quam in Deo distinctus à consilio & iudicio præcedente electionem. Si verò post electionem datur aliquis actus intellectus pro executione, solum erit ad notificandam electionem & decretum voluntatis, non ad inferendam specialem efficaciam ad exequendum, quæ dicitur imperium. Similiter tertius actus qui importat consilium & disquisitionem circa media, licet in nobis necessarius sit post finem amatum & intentum, quia imperfecto modo procedimus, & amplectimur sæpius finem sine sufficiente noticia & expeditione de medijs, ideoque post intentum finem indigemus consultatione, & iudicio circa electionem mediorum; in Deo tamen id necessarium non est, quia non procedit hoc imperfecto modo, sed nullum finem proponit diligendum sine perfectissima & comprehensua noticia omnium mediorum & expeditione omnium difficultatum. Quare post intentum finem & amatum efficaciter, nulla indiget cognitione providente de medijs & præparante illa ac determinante per modum consilij & prudentiæ, quia totum hoc supponitur iam cognitum & propositum voluntati, quando finem intendit, præsertim quia Deus, immò, & Angelus qui non vitur discursu, nec procedit à principiis ad conclusiones diuersis actibus, etiam non vitur diuersis actibus pro fine amando & medijs, sed in fine vult media, eo quod non regulantur isti actus discursu, sed comprehensione, ideoque immobiliter tendit in media, quando ex perfecta deliberatione tendit, sicut & finem. Et sic nec Deus, nec Angelus in his quæ perfectè & vltimate vult, indigent providentia orta post intentum finem circa consilium

lium & iudicium de mediis, sed antecedenter in iplo sine amando, etiam media inuoluuntur.

5 Quare reducuntur hi Authores ipsa vi huius discursus ad ponendam prouidentiam, & prædestinationem Dei in actu intellectus præcedente intentionem finis efficacem, qui utique pertinet ad scientiam mediam, quæ omnia media, & eorum possibilitas, & congruentia proponitur voluntati ante omne decretum liberum, & efficacem Dei, & sic non indiget ulterius consulere aut inquirere, & iudicare de mediis, quia ibi ex comprehensione infinita illius primi iudicij omnia proponuntur, & sic prouisa, & ordinata manent. Sed quia prouidentia debet esse libera & efficax, & operari per decreta libera, idè illa scientia media non dicitur prouidentia, quantum ad prouidentiam denominationem, & vim, quousque accedit voluntatis efficacem determinatio, quæ vnum ordinem rerum præ alio acceptet, & exequi velit; inde enim prouidentia efficaciam sumit, & determinationem liberam, voluntate subsequente, non antecedente.

Respo. 1.º.

6 Non est locus tractandi modò, & ostendendi dari in nobis actum efficacem imperij, distinctum ab electione, & iudicio consiliatio, & ordinatio ipsius electionis. Hoc Deo dante ostendimus 1. 2. circa q. 16. & 17. contra P. Valquez *ibidem* disp. 49. c. 4. & videri etiam potest 1. *tomo 1. p. disp. 87. c. 3.* idè quæ sentit P. Suarez *lib. 1. de prædestin. c. 16.* Arrabal *hic* disp. 63. c. 3. loquendo de imperio Dei, Alarcon *tract. 4. de Prædestin. disp. 1. c. 2.* & alij, negantes talem actum imperij in mente diuina: licet non desint alij eadem familia, qui talem actum imperij in Deo admittunt, & explicant, vt P. Etze *hic* disp. 2. c. 4. & Ruiz *tomo de prouidentia disp. 3. sect. 7.* & *tomo de prædestin. disp. 1. sect. 6.* Itaque contra Authores negantes in nobis actum imperij in intellectu post electionem, qui non solum sit cognitio manifestatiua ipsius electionis, sed etiam efficaciter inductiua, in præsentia agendum non est, præsertim quoad illam partem de efficacia istius actus imperij: hoc enim maximè mouet hos Authores, quia non inueniunt quomodo cognitio, quæ de se solum est repræsentatiua & manifestatiua sui obiecti, possit etiam mouere per modum impulsus, & efficacis, qui est proprius modus voluntatis. Si autem ille actus non habet istam efficaciam, sed nudam propositionem & manifestationem, non est inconueniens quòd detur, sed nec est necessarius, quia ad id sufficit cognitio illa, & iudicium antecedens electionem, qua decernitur hoc determinatum medium esse eligendum: hoc enim iudicium durat durante electione, & sufficienter manifestat illam.

7 Ceterum nobis modò sufficit D. Thom. mentem in hoc actu imperij statuendo manifestare. Nam ipse S. Doctor vtrumque affirmat de illo actu imperij, & quòd est actus intellectus securus ad electionem, & distinctus ad iudicio, seu actu regulante electionem, & quòd participat ad voluntatem efficaciam mouendi.

Primum affirmat 1. 2. q. 17. art. 3. ad primum, vbi inquit quòd, *Non omnis actus voluntatis precedit hunc actum, qui est imperium, sed aliquis precedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus, quia post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit vri, exequendo imperium rationis.* Vbi manifestè S. Thom. distinguit iudicium rationis

& consilium quod antecedit electionem ab alio actu etiam rationis, qui sequitur post electionem, & antecedit vsum executionum voluntatis, vocaturque imperium.

Secundum verò latè tradit S. Doctor q. 22. de *verit. art. 13.* & significat 1. 2. quæst. 17. art. 1. vbi multis ostendit quòd quando duo agentia ita se habent, quòd vnum mouetur & recipit impressionem ex alio, potest agens motum habere actionem ex propriis, & actionem ex impressione superioris, sicut aqua maris ex propriis grauitat, & mouetur deorsum, ex impressione autem Lunæ fluit & refluit: & sphaera Solis ex propriis mouetur ab Occidente in Orientem, vel à Septentrione ad Austrum, ex impressione autem primi mobilis mouetur motu diurno ab Oriente in Occidentem. Sic voluntas, & intellectus se habent vt duæ potentia ad inuicem se mouentes, voluntas quidem quoad efficaciam, & exercitium: intellectus verò quoad specificationem, ordinandam, & conferendo. Ex propriis ergo voluntas tantum habet ipsum velle per modum inclinationis & impulsus, ex participatione autem rationis habet velle cum collatione, & vnum præ alio, vt in electione, vel cum ordine ad aliud, vt finem ad media in intentione. Et similiter intellectus ex propriis solum habet cognoscere, manifestare, dicere, sed ex impressione voluntatis potest intimare cum efficacia repræsentata, & participata ad voluntatem. Et sic se habet in actu imperij. Ita philosophatur ibi D. Thom. Nos hanc eius mentem ad *locum cit. 1. 2.* latius expendemus Deo dante.

Nunc ergo dicimus duo contra præfatos Authores.

8 Primum est quòd actus diuinæ prouidentia non potest consistere in actu illo cognitionis proponente indifferenter omnia media, sicut attingi dicuntur per scientiam simplicis intelligentia, vel conditionatam mediam, etiam adiuncta voluntate determinante subiectura, & nullo modo antecedente, vt iam *art. præced.* insinuauimus, sed necessarid debere admitti pro diuina prouidentia actum intellectus ordinantem de mediis ex supposita volitione finis.

Secundum est, quòd admissio actu ordinatio mediourum post liberam volitionem finis, non debet prouidentia consistere in solo actu ordinatio mediourum ad eligendum, qui præcedit in nobis electionem, sed ordinatio ad exequendum, qui sequitur ad electionem, & vocatur imperium. Qui quidem actus in Deo identicè sunt vnus, sicut omnia in Deo sunt vnum, sed nostro modo intelligendi distinguuntur, sicut alij actus, & alia attributa.

9 Primum dictum, vt ostendimus *art. præced.* est expressum D. Thom. qui prouidentiam constituit in actu intellectus, non absolute, sed supponente volitionem finis, in *hac q. 22. art. 1.* & *aliis locis ibi citatis*; & est omnium discipulorum eius; tum quia negant scientiam mediam, & consequenter non possunt in ipsa ponere actum prouidentia; tum quia admittunt cum D. Thom. etiam in Deo dari actum intellectus ordinatum, & prudentialem circa media post volitionem liberam finis. Et specialiter agens D. Thom. de prædestinatione, semper docet quòd præsupponit electionem, & dilectionem eorum qui prædestinantur: nec enim præparantur, & disponuntur media ad consecutionem finis, nisi his qui ad talem finem electi sunt, neque eliguntur, nisi qui amantur, & diliguntur præ aliis; & ita licet prædestinatio non supponat dilectionem ipsius mediij, seu effectus

effectus prædestinationis, bene tamen dilectionem personæ ad finem, ita quod ex amore vnus proceditur ad amandum aliud; & sic non præsupponitur futuritio eius quod prædestinatur, sed personæ quæ diligitur, ordine intentionis. Hanc autem electionem, & dilectionem præcedere debere prædestinationem docet S. Doctor in *præfenti q. 23. art. 4.* & *q. 6. de verit. art. 1.* & in 1. *disp. 41. q. 1. art. 2.* Et sumitur ex illo Psal. 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me*, vbi me esse volitum, seu amatum assignatur vt ratio saluationis, prædestinatio autem est quæ salutem dat & procurat: ergo præsupponit volitionem & dilectionem personæ: Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum vt filium suum vnigenitum daret.* Galat. 2. *Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me.* Matth. 11. *Reuelasti ea paruulis; ita Pater quoniam sic placitum fuit ante te.* Vbi multi effectus seu præparatio diuersorum mediourum numeratur, & omnia oriuntur, & præsupponunt dilectionem: dare enim vnigenitum mundo, actus fuit diuinæ prouidentia, & prædestinationis, qua Christum in Redemptorè prædestinauit; & tamen hic actus prouidentia præsupponebat in Deo amorem mundi, quia ille fuit causa illius prouidentia; & idem est de traditione sui pro me, quæ est traditio Christi applicata ad me: hæc enim applicatio prædestinatiua fuit, & tamen ex dilectione mei procedebat. Reuelatio etiam facta ad paruulos est medium præparatum à prædestinatione; cum sit manifestatio fidei, quæ ad vitam æternam ordinatur, & tamen habet pro causa placitum Dei quod vtique est aliquod liberum propositum & amor Dei: ergo multa media & effectus præparantur à Deo ex suppositione amoris liberi, quia redditur pro causa illius præparationis ista dilectio, seu amor.

10 Deinde prob. quòd illa notitia simplex vel conditionata rei futuræ non possit esse actus in quo consistat prouidentia & prædestinatio, etiam adiuncta voluntate subiectura eligente, & determinante talem vel talem ordinem rerum. Et deducitur hoc præcipue ex duobus principiis apud D. Thom. notissimis.

Alterum loquendo de prouidentia in communi.

Alterum loquendo de prædestinatione in speciali. De prouidentia in communi sæpissime offendit D. Thom. prouidentiam diuinam debere extendi ad omnia quæ quocumque modo habent esse, & nihil præsupponi debere ab ipsa prouidentia aut respici vt cautatum, & ordinatum ab aliis inferioribus causis, & non à se, immediate ordiatum. Quod principium tradidit S. Thom. in *hac quæst. 22. art. 2. & 3.* & *q. 103. art. 6.* & latè in 3. *contra Gent. cap. 76.* De prædestinatione autem in speciali ostendit omnem euentum prædestinationis, seu omnem effectum habere certitudinem, non solum ex parte scientia, sed ex electione prædestinantis, & ex ordinatione eius. Quod principium tradit *q. 6. de verit. art. 3.* & in *hac q. 23. art. 7.*

11 Ex primo principio formatur ratio sic. Euentus rerum ex applicatione, & combinatione causarum nasciturus præsertim in causis liberis, & contingentibus est maximè contingens & incertus, & sic maximè indiget à prouidentia ordinari in tantum quòd quidam, vt refert S. Thom. 3. *contra Gentil. cap. 89.* dixerunt quòd prouidentia non erat de his, quæ subiant libero arbitrio, vt de electionibus nostris, sed quòd prouidentia refertur ad exteriores euentus: non enim qui intendit aliquid consequi, semper cõsequitur, quia euentus isti non

subiacent libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur. Quæ sententia licet sit falsa pro ea parte qua eximit à prouidentia diuina liberas nostras actiones, est tamen certissima pro ea parte qua euentus rerum per prouidentiam disponi docet, quod enim maximè incertum, & contingens est, maximè indiget certificari, & determinari per ordinationem prouidentia, aliàs fortitid, & à casu essent respectu Dei, quod nullo modo dici potest, quia omne ens quomodocumque fit, est à Deo vt agente per intellectum & voluntatem, & per artem: ergo vt agente per finem, & per ordinationem intellectus, quæ est prouidentia. Si ergo per scientiam mediam naturaliter, & necessarid cognoscentem ante omne arbitrium, & decretum suum liberum proponuntur voluntati Dei omnes combinationes rerum, & omnes euentus, sub quacumque conditione, & statu vt determinatè futuri ex sola intrinseca veritate rei, & non ex arbitrio & ordinatione diuina: ergo quando voluntas eligit aliquid ex illis obiectis, eligit aliquid quod iam præsupponitur, & proponitur ipsi voluntati vt determinatum, & solum oportet purificare conditionem vt de facto fit. Ergo posita voluntate purificandi conditionem, & eligendi hunc ordinem rerum vt fit, Deus nullam habet prouidentiam propriè dictam circa ipsos euentus vt determinatè fiat hoc potius quàm illud, hoc modo potius quàm illo, sed tota prudentia, & ordinatio Dei erit circa hoc quod est purificare conditionem, & eligere quòd fit, vel non fit iste ordo rerum: circa reliqua autem vacat diuina prouidentia. Consequentia patet; quia circa id quod iam præsupponitur, & proponitur ipsi prouidentia determinatur ex propriis principiis, & non vt determinandum per arbitrium, & ordinationem ipsius, inuutilis est prouidentia: quid enim debet ordinare aut decernere circa id quod iam videri determinatum ante omnem ordinationem suam. Ergo eligente Deo ex infinitis combinationibus sibi repræsentatis hunc ordinem rerum, & volente quod creetur, prouidentia functa est officio suo, nec pertinet ad ipsum gubernare, & determinare euentus rerum, sed aliunde determinatos, scilicet ex intrinseca veritate euentus, & non ex sui ordinatione acceptare vel non acceptare, quod est valde imperfectum in genere prouidentia, & potius ad ministrum & executorem pertinet, qui supponit rem ordinatam, & gubernatam, quàm ad supremum Dominum, & gubernatorem omnium.

12 Exemplo rem illustro. Oblata est Dauid optio trium rerum iam decretarum à Deo, scilicet eligere aut tribus annis famem, aut tribus mensibus bellum, aut tribus diebus pestem, 1. Paralip. 21. Eligit Dauid hoc vltimum, & ceciderunt de populo septuaginta millia. Inquiro modò: licet Dauid habuerit prouidentiam, & arbitrium circa electionem vnus ex tribus illis ordinibus, facta tamen hac electione, potuit ad eius prouidentiam reduci quod morentur septuaginta millia potius quàm triginta, vel quadraginta, quòd morentur viri, an scemina; senes, an iuuenes, plebei, an nobiles, de vrbibus, an de villis, totum hoc fuit extra prouidentiam Dauid, quia supponebatur à Deo determinatum, non sibi proponebatur arbitrio suo determinandum, sed tantum eligere ex illis quod velle, vt ex electione eius mandaretur executioni iuxta determinationem ab alio factam, id est, à Deo. Vnde imperfecta, & valde inferior manebat prouidentia Dauid circa illud factum, quia multa proponebantur ibi non determinanda

determinanda per ipsum, sed iam determinata ab alio principio.

13 Ad rem: Si Deo proponuntur infinitæ rerum combinationes, & omnes earum euentus determinati sunt ex intrinseca sua veritate, & independenter ab ordinatione diuina, sed ante omnem ordinationem sic repræsentantur, & sic cognoscuntur, & proponuntur, & solum pertinet ad voluntatem optio eligendi ordinem rerum, quem voluerit, & purificare conditionem, vt executioni tradatur, & de facto fit: ergo facta ista electione, & purificatione, omnis alia determinatio euentuum, & quod accidat hoc vel illud (cum tamen posset oppositum accidere, etiam conditione posita, siquidem est contingens) hoc vel illo modo iam præsupponitur determinatum ex propria, & intrinseca veritate sua, & alia omni ordinatione seclusa: ergo etiam si non detur alia prouidentia, & ordinatio, ac dispositio in mente diuina præter illam purificationem conditionis, res illæ æquè bene accident, & determinabuntur sic, imò vt Deus habeat aliquam ordinationem, & prouidentiam de illis veram & certam, debet se conformare his, quæ iam præuidet determinata ex suis intrinsecis principiis, & non ex arbitrio suo. Quid autem imperfectius, quàm ea prouidentia, quæ vel supponit res suas iam determinatas, & ordinatas ex alio principio, vel si ordinat aliquid, debet ordinare idipsum quod determinatum est, & etiam si non ordinet æquè bene res accident propter determinationem iam necessariam antè præhabitam, & præuisam per scientiam mediam? Subtrahuntur ergo à prouidentia diuina, vt causante, omnes illæ determinationes euentuum, quia iam supponuntur determinatæ, & solum proponuntur eligendæ quoad executionem. Vnde licet Deus illas ponat in esse, tamen hoc est esse merè executorem eorum, quæ determinata supponuntur, non ea determinatæ.

14 Quod si hoc totum denotetur, & dicatur prouidentiam non esse aliud quàm id quod determinatum iam ex se præsupponitur & præuidetur imperare, & eligere per voluntatem executivam, vt de facto hoc vel illud fiat, quia præcipuus actus prudentiæ est imperare, non consiliare, & iudicare, vt docet S. Thom. 2. 2. q. 47. a. 8. tunc sequuntur duo magna inconuenientia.

Primum, quod aliquid præuidet Deus vt determinatum ex prouidentia creaturæ, & non ex prouidentia increata Dei, seu ex arbitrio & ordinatione creaturæ, & non Dei, quod latè impugnat S. Thom. 3. cont. Gent. c. 77.

Secundum, quod nec etiam ex prouidentia diuina pendet ipsa electio suæ voluntatis circa executionem quod sit, vel non sit de facto iste ordo rerum, eo quod præsupponitur determinatum, & præuisum per scientiam necessariam, & sic non dat locum prouidentia superuenienti, quæ per arbitrium operatur, & per decretum liberum; & sic ex omni parte soluitur prouidentia diuina vt causans, & ordinans. Sequela quoad primam partem prob. quia quando Deus per scientiam mediam ante omnem ordinationem suam, & decretum liberum præuidet quid vnaquæque voluntas factura sit in quocumque ordine, id quod ibi præuidet, est aliquid faciendum à voluntate creata ex aliqua præmeditatione, & directione suæ mentis, quia multa ex his quæ Deus videt futura in tali statu, per voluntatem videt futura esse secundum rationem & non temerè, nequè à casu: ergo videt tunc ibi aliquam determinationem creatæ voluntatis ex prouidentia eius creata,

siquidem prouidentia creata est quidquid ex creata præmeditatione fit cum ratione, & non à casu. Et tunc quando hoc Deus præuidet, nondum præuidet suam prouidentiam & arbitrium, ex cuius ordinatione res illa determinetur à libero arbitrio creato: ergo aliquid videt determinari, & ordinari à prouidentia inferiori, quod non ordinetur & determinetur à superiori & diuina, quod D. Thom. euidenter impugnat loco cit. 3. contra Gent. cap. 76. Et de se patet manifestè, quia contradicit vniuersalissimæ rationi diuinæ prouidentia, sine cuius participatione, omnis prouidentia inferior intelligi non potest, sicut nihil creatum intelligitur, nisi ex participatione increati. Quod verò dicitur ex D. Thom. quod præcipuus actus prudentiæ est imperare, rectè dicitur; & sic deberet acceptari ab Authoribus oppositis, vt poneretur prouidentia in actu imperij. Sed D. Thom. addit in eodem loco cit. quod actus eius est præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum. Et rursus ipsum imperare non est velle, nec actus voluntatis, sed intellectus scilicet ordinatio cum intimatione efficaci, vt docet idem D. Thom. 1. 2. quæst. 17. art. 1. Ergo vbi totum quod agitur est ordinatum, & dispositum, & determinatum aliunde, nec per ipsum imperantem, & prouidentem determinatur, & ordinatur, sed tantum à voluntate acceptatur, vacat imperium istud quod à D. Thom. ponitur, & ex eo obicitur.

Nec dici potest quod illa prouidentia creata intelligitur per scientiam mediam vt dependens à prouidentia Dei conditionatè futura, non à prouidentia Dei iam de facto præsupposita, & antecedente ipsam scientiam conditionatam, quia hæc non præsupponit decretum absolutum præcedens se. Sed hoc latè impugnavimus præced. tomo disp. 20. Et in præfati extra rem assertur, quia prouidentia illa conditionatè futura solum est ad ponendum in esse, & in existentia rem illam, si conditio purificetur. Supponit ergo illa prouidentia sub conditione futura determinatum euentum sub conditione ad vnam partem potius quàm ad aliam, qui iam præuisus est per scientiam mediam: ergo hæc determinatio non potest pendere ex illa prouidentia conditionatè futura, quia ab ipsa præsupponitur, non verò ab illa oritur, & causatur, licet non possit poni in esse sine tali prouidentia, & decreto futuro. Si autem determinatio euentus ad vnam partem potius, quàm ad aliam non pendet à prouidentia illa conditionatè futura in vi determinationis, quia supponitur ab illa, sed solum vt ponatur existens: ergo causam inferiorem liberam se determinare ad hanc partem potius, quàm illam; & sic determinatam præuideri, pendet ex inferiori prouidentia creata, & non à diuina, quod est maximum, & intolerabile absurdum, & omninò execrandum. Et sequela patet, quia ab antecedenti, & præsupposita prouidentia non pendet, cum hi Authores negent omne decretum ante scientiam mediam, & in hoc scientia media consistit, quod independenter ab omni decreto iam habito, & præsupposito cognoscit determinationem voluntatis creatæ. Similiter à futura prouidentia non pendet, quia ab ipsa quando adfuerit, iam præsupponitur illa determinatio causæ inferioris, & solum seruit prouidentia seu decretum vt de facto detur illi esse, vel non detur in executione: ergo extra prouidentia terminos est determinatio illa.

Sequela verò quoad secundam partem prob. quia

quia sicut Deus scientiâ illâ mediâ videt quid determinatè factura est voluntas creata, ita etiam quid factura vel electura sit sua diuina. Quod etiam communiter admittunt defensores scientiæ mediæ, licet id Molina negauerit, quia Deus non supercomprehendit se. Sed immeritò, nam illa determinatio diuinæ voluntatis etiam est aliquod verum, & aliquid intelligibile: ergo ab infinito, & comprehensiuo lumine Dei debet attingi. Quod si attingitur, ergo vt Deus velit & eligat determinatè hunc ordinem rerum potius quàm illum, non indiget prouidentia libera, & per arbitrium operante, & ordinatione ex parte sui, quia iam totum ordinatum, & determinatum sibi repræsentatur.

16 Ex secundo principio supra posito deducitur eadem nostra assertio, quia D. Thom. duo principia in sua doctrina ponit, quibus illam scientiam mediam reicit à ratione prædestinationis.

Primum est, quod prædestinatio nõ solum imponit rebus ordinem ad finem quod etiam facere potest prouidentia communiter dicta, sed etiam ipsum exitum vel euentum ordinat.

Secundum est, quod prædestinatio non differt à non prædestinatione solum ex præscientia euentus, sed ex ipso ordine, & electione prædestinantis ad talem euentum, id est ad saluationem. Cum quibus principiis stare non potest quod prouidentia seu prædestinatio sit actus intellectus proponens omnem euentum rerum determinatum antecedenter ad omnem actum liberum voluntatis, quia sic non pertineret ad intellectum dirigere & ordinare ipsum euentum & exitum rei à suis causis, sed præsupponere illum. Primum ergo illud principium explicat S. Doctor q. 6. de verit. art. 1. vbi inquit: *In qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, & exitum vel euentum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantum, vnde per Dei prouidentiam omnes homines in beatitudinem ordinantur: sed prædestinatio respicit etiam exitum, & euentum ordinis. Vnde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur.* Vbi manifestè docet S. Thom. quod ipse euentus, seu exitus, qui vtiq; ad executionem pertinet, cadit sub prouidentiam prædestinativâ, & ita de ipso ordinare & præparare debet, quia prædestinatio præparatio beneficiorum Dei est, & nullum est maius beneficium, quàm quod in re tanti momenti bonum exitum seu euentum habeamus. Sed quia possunt dicere Authores oppositi, quod iste euentus habetur per prædestinationem vt præscitus ex ipsa scientia media, quæ secundum se prædestinatio est cum hoc solo quod adiungatur illi voluntas Dei subsecuta eligens & exequens illum euentum determinatè pro isto homine, non pro illo: Contra hoc occurrit secundum illud principium D. Thom. quod non sufficit haberi certitudinem illius euentus ex præscientia, sed ex ordinatione Dei. Sic enim dicit eadem q. 6. de verit. art. 3. *Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem prouidentia nihil aliud addit, quàm certitudinem præscientia, vt si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut & quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit, quod non deficit à salute: sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientia euentus, & sic præscientia esset causa prædestinationis: nec prædestinatio esset per actionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum.* Ita D. Thom.

17 Ex quibus principiis sic colligitur: Si Deus per

scientiam illam scit omnes euentus & combinationes antecedenter ad omnem ordinationem, & dispositionem electionis suæ circa ipsos euentus: ergo quando voluntas sua applicatur ad eligendum aliquam ex his combinationibus, & aliquem ordinem rerum, non eligit euentum qui sit sic determinatus ex ordinatione sua, sed ex præscientia sua, siquidem, vt sæpe dictum est, supponit illum euentum præuisum determinatè antequam eligat, & decernat: ergo ad prædestinandum hunc hominem, id est vt fortietur euentum eius saluatio, non indiget ad prædestinandum vnum præ alio specialiter ex parte sua ordinare de vno, quàm de alio, sed æqualiter vtrumque hominem ordinando ad salutem, & æqualia media illis dando, & æqualia auxilia ex parte Dei, solum ratione præscientiæ quam Deus ante suam voluntatem habebat, quod iste non deficiet positus illis mediis, alter verò deficiet, manebit vnus prædestinatus, alter non. Et sic poterit dari casus, quo Deus æqualiter eligat ex parte sua personas, & æqualiter ex parte sua ordinet, & tamen ratione præscientiæ sequatur dispar effectus, & vnus reddatur prædestinatus, non alter; & tunc sola præscientia erit causa prædestinationis, non diuina ordinatio, quia potius diuina ordinatio ex parte Dei est æqualis, & tota differentia est in præscientia illa antecedenti quod hic habebit euentum, seu non deficiet, alter verò sic. Et casus est, quando Deus præuidet ante omne decretum suum quod duobus hominibus æqualiter præuenit, & ordinatis à Deo, vnus pro sua libertate vtiq; bene illa præuentione, alter non; & sic moritur vterque; & præscientiâ istâ positâ, Deus nihil aliud addit vni, quod non alteri, sed vtrumque vult sic producere, & sic præuenire, tunc tam in producendo, quàm in præueniendo seu ordinando de mediis Deus æqualiter se habet, & tamen ratione solius præscientiæ sine noua Dei ordinatione circa vnum quàm circa aliud, nascitur dispar effectus, saluus in vno, reprobationis in alio. Ergo tunc sola præscientia est causa istius prædestinationis, non electio ipsa, & ordinatio Dei. Hoc dicit S. Thom. esse contra Scripturam & dicta Sanctorum.

Nec dici potest, esse diuersam electionem Dei in vno præ alio, quia præsciens Deus hunc non defecturum à gratia, & habiturum meliorem euentum, vult illum producere, & sic eligere vt poneretur in rerum natura, alium verò præuidens deteriorem euentum habiturum, elegit etiam vt esset. Diuerso ergo modo eligit Deus prædestinatum, & non prædestinatum, siquidem diuersum euentum eligit in vno quàm in alio, cum posset non eligere. Sed hoc nihil est, quia D. Thom. non intendit ponendam esse differentiam inter prædestinatum, & non prædestinatum ex parte electionis eius quod præscitur euenturum, nec ex parte productionis ad extra, sed ex parte ipsius prædestinantis, & ordinantis. Nam D. Thom. ponit hunc casum, quod Deus ordinet eodem modo prædestinatum, & non prædestinatum, sed cum hoc de prædestinato præsciat quod non sit defecturus à salute: ergo supponit quod Deus hunc hominem sic præuisum quod non deficiet, eligit, & alium præuisum quod deficiet, etiam vult, & ordinat vt existat & producat, & sic quod deniq; diuersa electio seu ordinatio, diuersitate se tenente ex parte euentus præuisi per præscientiam; & tamen hoc non obstante, dicit S. Thom. quod tunc differret prædestinatus à non prædestinato solum ex parte præscientiæ, & non ordinis diuini, & quod præscientia esset causa prædestinationis, & illa non esset ex electione prædestinantis, quod est contra Scripturam, & dicta

dicta Sanctorum: ergo tota illa diuersa electio ex parte diuersi euentus præuisi, si est eadem ordinatio & electio ex parte Dei prædestinantis nihil omnino refert ad inconueniens illatum à D. Th. quod dicit esse contra Scripturam, & dicta Sanctorum, siquidem hoc inconueniens infert, etiam supponendo quod ex parte euentus præuisi & productionis semper est diuersitas, & Deus illam diuersitatem sic præuisam vult.

19 Colligentes ergo vim rationum hucusque pro hac parte adductam, dicimus, summam earum ad hoc reduci, quia si providentia Dei ponitur in aliqua notitia omnem actum liberum Dei antecedente, quo cognoscat plenissime omnem mediocorum apparatus, & efficaciam, & omnes euentus sub quacumque combinatione futuros, non ex decreto Dei dimittendo, sed ex sua intrinseca veritate determinatos, & per scientiam mediam quæ necessaria est, & ante omnem providentiam, quæ libera, & arbitraria est, præuisa, ita quod solum restet subsequi actum voluntatis eligentem, & purificantem conditionem, vt de facto res illæ sint, & producantur; vt ex hoc illa scientia denominetur providentia ex adiuncto beneplacito voluntatis exequentis, talis modus explicandi providentiam, licet ex vna parte videatur saluare perfectissimam eius notitiam, respectu rerum omnium providendarum, sicut ille Rex possit prudentissime, & providentissime regnum suum gubernare, qui haberet, antequam aliquid decerneret, plenam & perfectam notitiam de omnibus mediis, & omnibus euentibus, qui succedent in quocumque ordine, & combinatione possibili, & cum hoc haberet omnem requisitam potentiam ad ponendum in executione quod vellet; tamen hoc quod ex hac parte videtur explicare magnam perfectionem providentiæ quoad effugendam ignorantiam, & fallibilitatem rerum gubernandarum modo creato, seu humano, ex alia parte euacuat, & funditus euertit vim providentiæ diuinæ, vt diuina, in causando, & ordinando, quæ providenda sunt, & in providentia diuina quia suprema est, summa ratio causandi debet reperiri.

Vnde nostra sententia ex hoc solum deberet anteferrî, quia coniungit vtrumque in diuina providentia, & loquitur ac sentit decentissime de illa, sicut de providentia diuina sentire par est, nempe & quod sit summè ordinatiua, & causatiua rerum gubernandarum, quia non supponit determinatos iam esse euentus antecedenter ad sua decreta, sed facit, & quod sit infallibilis, & summè certa in attingendo omnia, quia infiniti luminis est, & in manu sua habet ponere, & determinare quidquid euenturum est; & sic ex seipso accipit medium cognoscendi omnia.

Alteram autem sententia deficit in duobus. Alterum est, quod supponit euentus omnes contingentes esse ex se, & ab intrinseca veritate determinatos, vt possint esse obiectum scientiæ mediæ ante omnem liberum Dei decretum, quod *præced. tomo disp. 19. & 20.* latè impugnatum est. Alterum est, quod istam determinationem euentus, quæ vnumquodque determinatè suum finem consequitur, non reducit ad ordinationem, & causationem providentiæ diuinæ ex parte ipsius providentis, sed quod omnia supponit ordinata, & successura ex propria & intrinseca ratione talis veritatis ante omne decretum, & sic præuisa, solum autem restat Deo per voluntatem suam consentire, vt talis vel talis res fiat, aut rerum ordo iam aliunde ordinatus ponatur in esse, quod est solum est propinquior fini rationis practicæ, inde est, quod isto est principalis

ab alio ordinatum supponitur, seu determinatum videtur, non ex ordinatione, & arbitrio proprio res illas determinatas, & ordinatas reddere, & causare, quod est magnæ imperfectionis in summa, & prima providentia.

St autem ex arbitrio & decreto seu ordinatione Dei euentus illi determinandi sunt, & ordinandi, vt in hanc partem ponitur quam aliam eueniant, non autem debent supponi ex sola præscientia Dei omnia præuisa vt determinata ante omne liberum decretum ipsius Dei, necessariò conueniunt, quod aliqua cognitio debet dari in Deo ordinatiua, & promissa ex aliqua voluntate præsupposita, saltem circa finem quem intendit, & non debet providentia denominari solum ex voluntate consequente ipsam Dei notitiam. Etenim tunc determinatio illorum euentuum dependet ex voluntate Dei libera, & non habetur antecedenter ad omnem voluntatem. Voluntas autem Dei operatur ex fine, quia non fortuitò, nec temetè facit, nec inordinatè: voluntas autem ordinatè, & rationabiliter procedens prius vult finem, & ex fine ea quæ sunt ad finem: ergo cum ille euentus in re ponendus debeat decerni & determinari à Deo, oportet quod ex aliquo fine determinetur, & non sine illo: ergo ex præsupposita voluntate aliqua, saltem circa finem, debet procedere ordinatio, & notitia illa qua Deus per intellectum etiam ordinat, & prouidet de euentu sic, vel sic determinando, præsertim cum sapius determinetur hoc ex conuenientia ad finem, & ex præsuppositione volitionis eius, non absolute propter se.

Nunc restat illud secundum dictum supra positum, ostendere quod videlicet supposito actu ordinatio mediocorum post voluntatem finis, non debet providentia consistere in sola ordinatione consilij aut iudicij antecedentis ad electionem mediocorum, sed in actu ordinatio executionis, quod sequitur post electionem, & nos vocamus imperium. Et quidem cum hoc præcipue probari debeat ex ipsa efficacia perfectæ providentiæ, quæ stare non potest sine ordinatione præceptiua, quæ respicit executionem, facilius videri potest ista probatio in ipsa prædestinatione, quæ est specialis providentia, quia semper habet certam affectionem, & executionem finis, & hoc addit supra providentiam communem, vt dicit S. Thom. *q. 6. de verit. art. 1.* quàm in ipsa providentia communi, quæ non semper executionem, & effectum habet, quia hoc ipsum ordinat aliquando providentia, vt effectum in aliqua executione non habeat.

Nihilominus tamen in D. Thom. sententia & generaliter, probanda est hæc pars tam de providentia communi, quàm de prædestinatione, quod consistant in actu præceptiui, seu ordinatio executionis, & non solum in actu antecedente ad electionem, sicut est consilium, & iudicium de agendis. Nam in primis S. Thom. agens de prudentia in communi, ostendit quod eius principalis actus non est consilium aut iudicare de agendis, quod præcedit electionem, sed præcipere, qui est tertius actus quo consiliata, & indicata applicat ad opus. Verba eius sunt *2. 2. q. 47. art. 8. Ille est principus actus prudentiæ, qui est præcipiens actus rationis agibilium, cuius quidem sunt tres actus, quorum primus est consilium, quod pertinet ad inuentionem; secundus est iudicare de inuentis, & hoc facit speculatiua ratio; sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius. Et est tertius actus eius præcipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, & indicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est, quod isto est principalis*

principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentiæ. Ita D. Thom. loquens de prudentia in communi, & sicut reperitur in nobis, quæ in Deo formaliter inuenitur, sicut sapientia & alia attributa, licet semotis imperfectionibus quæ in nobis sunt: nam etiam Deo attribuitur prudentia in Scriptura, sicut & sapientia, & Proverb. 3. *Dominus sapientia fundauit terram, stabilisuit celos prudentia.* Est ergo in Deo formaliter, & verè prudentia. Ne autem fiat vis in eo quod dicatur prudentiam quidem esse præceptiuam, sed non ostendi quod etiam providentia in actu præcepti consistat, quia providentia est pars quedam prudentiæ, non autem omnes partes prudentiæ actum præcepti important, debet adueri, quod D. Thom. eadem *2. 2. q. 48. art. unico.* tractans de partibus prudentiæ, numerat octo partes integrales eius, quinque, quæ pertinent ad prudentiam secundum quod est cognoscitiua, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, & solertia: tria verò pertinent ad eam secundum quod est præceptiua applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio, & cautio. Et infra. *Ratio ad hoc quod rectè præcipiat, tria debet habere; primo, quidem vt ordinet aliquid accomodum ad finem, & hoc pertinet ad providentiam; secundo, vt attendat circumstantias negotij, quod pertinet ad circumspectionem; tertio, vt vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.* Ergo D. Thom. providentiam constituit in actu præceptiui, secundum quod ordinat aliquid accomodum in finem, quod vtiq; pertinet ad actum intellectus.

Loquens autem D. Thom. de providentia quæ in Deo est, expressè ponit illam in actu præceptiui, vt patet in hac quæst. *22. art. 1. ad 1.* ubi inquit: *Licet consilium non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubijs, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, iuxta illud Psalm. Præceptum posuit, & non prateribit. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ, & providentiæ.* Et solut. ad 3. *Providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem.* Et loquens de prædestinatione hic *art. 4.* dicit, quod *Prædestinatio est pars providentiæ, providentia autem sicut & prudentia est ratio in intellectu existens præceptiua ordinationis aliquorum in finem, vt supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem quod Deus illorum velit salutem.* Ergo secundum D. Thom. prædestinatio debet constitui in actu præcepti, qui oritur ex priori voluntate præsupposita volente finem, & sic non debet esse ille prior actus intellectus motuens ad finem, vel solum iudicans aut consilians de medijs, sed etiam præcipiens.

24 Et fundamentum huius sumitur ex dictis, quia ad providentiam perfectam pertinet non solum disponere & ordinare de medijs vt à voluntate sint volita, & amata, quod fit per electionem, sed vt de facto & secundum vsum eorum ad extra finem assequantur: ergo non sufficit ordinatio quælibet disponens voluntatem vt eligat, & ante electionem sistens, sed requiritur ordinatio applicans ad executionem, & affectionem ipsius finis, vt assequendus est ad extra, quod pertinet ad aliquem actum post electionem, & non ante, quia post illam sequitur executio, & affectio ad extra. Anteced. est certum, quia providentia & gubernatio non ordinatur solum ad ea quæ intra

nos manent, sed vt ea quæ extra nos sunt debite disponantur & ordinentur ad fines suos, & debite executioni tradantur, sicut videmus in gubernatione politica, aut æconomica, & in quacumque alia quæ versatur erga subditos: hæc enim ordinare debet de his quæ extra nos sunt: ergo non debet solum disponere quoddam media eligantur autamentur, quod pertinet ad actus immanentes inter nos, sed quod applicentur & tendant ad executionem externam, vsque ad affectionem finis, & quod vincantur difficultates, & tollantur impedimenta, quæ in externa executione offerri solent, quæ maxima sunt, & maiorem postulant conatum & ordinationem. Et licet Deo nihil sit difficile & arduum respectu ipsius operantis; tamen ex parte obiecti, & affectionis finis in se multa se offerunt vincenda, quæ Deus non tollit cæco & naturali impetu, sed ordine & ratione & providentia, iuxta quod dicitur Iudith *9. Tu fecisti priora, & illa post illa excogitasti, & id factum est quod ipse voluisti: omnes enim vires parate sunt, & tua iudicia in tua providentia constituisi.* Conseq. vero prob. quia omnis ordinatio intellectus si tantum sistat in electione, & amore ad intra, manet frustrabilis, & subiecta inefficacitati, nisi transeat ad executionem ad extra, & ordinet de his quæ ad executionem requiruntur, cum constet plura bene eligi, & amari, & consilij, & deficere in executione propter defectum applicandi & imperandi: ergo oportet quod ordinatio promissa, & ad executionem tendens, non sistat in electione, sed ordinatiua sit de executione & applicatione, quod est esse præceptiuum post electionem. Et licet electio diuina, & consilium semper habeat infallibilitatem, iuxta illud *Isai. 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet;* tamen hoc non idè est, quia non habeat actum ordinatum de executione & applicatiuum ad opus per præceptum, sed quia non habet illud ex additione nouæ notitiæ & nouæ excogitationis & inuentionis, sicut nos, sed per certitudinem ex se.

Et conf. hoc totum ex efficacia diuinæ providentiæ & prædestinationis, quia posita intentione finis & electione mediocorum, oportet quod ordinatio ad applicandum, & exequendum sit efficax, aliàs deficere poterit ab affectione finis, si carnerit efficacitate; sed providentia respicit affectionem finis, non electionem tantum aut amorem internum, quia ad hoc non multa providentia opus est, nec ille diceretur prudenter, & bene gubernare, qui tantum sisteret in disponendo atque ordinando electionem, & amorem internum, nihil curando de externa applicatione, & executione rerum. Si ergo gubernatio & providentia maximè attendit, & versatur circa vsum externum & applicationem mediocorum ad consecutionem finis, & vt effectum fortietur (in quo perficitur & completur gubernatio) petit efficaciam in ipsa ordinatione applicatiua ad opus, in eo maximè debet consistere providentia, ubi inueniatur ordinatio de applicatione ad opus, quæ ipsum exercitium & affectionem respiciat, quod vtiq; est post electionem, quia tunc incipit applicatio ad opus. Et quidquid sit, tamen ante istam ordinationem de applicatione mediocorum ad executionem & affectionem finis, non potest dari providentia vt gubernatiua exterriorum, & nõ tantum sistes in electione interna. Nec providentia ista erit perfecta & completa, nisi in ista ordinatione sic gubernatiua efficaciam habeat, quia si caret illa, non curat de effectu, sed frustrabitur; providentia autem

frustrabilis, imperfecta est. Consistit autē vnaquæque virtus, ubi cōsumatur, & perficitur: ergo si in ista ordinatione præceptiva, & applicativa ad extrinsecam efficaciam perfructur promittitur, ut gubernativa exteriorum, ibi consistit. Quod verò non sufficit efficaciam sequi ad actum intellectus ordinatum, sed requiritur aliqua efficaciam antecedens, patet ex dictis, quia ista ordinatio est applicativa ad executionem mediorum: ergo supponit antecedenter totum affectum voluntatis ex parte intentionis circa finem, & circa electionem mediorum: prior est enim intentio executione: ergo non potest ista ordinatio de executione antecedere omnem affectum voluntatis & efficaciam eius, etiam ordine intentionis, debet tamen antecedere vltimum, seu ipsam vltimam voluntatis applicationem, quia ordinat, & disponit de illa: ergo antecedit.

26 Dices: Non omnis providentia est affectiva finis efficaciter, etiam in Deo: nam in hoc distinguitur providentia communis à prædestinatione, quod hæc semper sortitur effectum, non illa, ut docet S. Thom. *quæst. 6. de veritate, art. 1.* Et est de se manifestum, quia datur providentia communis reprobis, & prædestinatis in genere supernaturali, & pro reprobis frustratur effectum, in prædestinatis verò semper impletur: ergo non omnis providentia consistere debet in actu præceptivo efficaci, alioquin omnis providentia impleretur.

Resp. quod in providentia divina vel postsumus considerare finem vniuersalem providentis, vel finem particularem alicuius rei prouidæ. Nam ipse prouidens, qui est Deus, habet multos ordines rerum, quibus omnibus prouidet sub vniuersalissimo sine suæ bonitatis, ut representabilis in toto ordine huius vniuersi. Et hoc modo providentia divina semper impletur, quia non possunt res prouidæ exire terminos huius vniuersalissimi finis & ordinis. Et hac ratione dicit S. Thom. in hac prima parte, *quæstione 19. artic. 6.* quod *Voluntas Dei in quantum vniuersalis causa semper impletur: quod enim recedere videtur ab uno ordine, relabitur in alium.* Vnde etiam quando aliqua causæ particulares frustrantur suo effectum, non frustratur providentia Dei suo intento, quia non erat intentum Dei, quod illa causa effectum haberet, sed quod haberet ordinem ad effectum, & inclinationem, non tamen eventum, sed quod impediretur. Et vtrumque horum consequitur providentia: nam & causæ inclinationem seu ordinem habent ad suos effectus, & aliæ causæ impediunt impedimentum consequuntur, & vtrumque est sub vniuersali potestate Dei. At verò si loquamur de sine particulari alicuius causæ, seu rei prouidæ, & non solum de sine vniuersali, ipsius providentis, sic aliqua providentia non semper implet effectum suum per comparationem ad illam causam particularem tantum, alia verò providentia implet, sicut providentia dandi Adam statum innocentiam, & posteris eius, non est impleta quoad illum particularem ordinem, & providentia dandi gratiam reprobis non sortitur finem, qui est gloria in ipsis. Et secundum hanc considerationem distinguit D. Thom. prædestinationem à generali providentia, quod illa semper & efficaciter suum finem sortitur, non ista, loquendo de sine secundum vnum particularem ordinem, & secundum quod est particularis finis, & particulariter intentus pro istis personis, seu causis particularibus, v. g. ut isti consequantur gloriam: in hoc enim sine particu-

lari consequendo prædestinatio est efficax, providentia autem generalis, non pro omni sine particulari consequendo efficax est.

Dices iterum: non probari à nobis quod prædestinatio pro imperio efficaci & actu ordinatio executionis sit necessaria absolute & simpliciter, ut aliquis saluetur, sed solum ut plures saluentur, vel ut expeditius & conuenientius: de se enim videtur sufficere providentia generalis cum sufficientibus auxiliis, cooperando illis.

Resp. aliquos ita sensisse, licet ex diuersis motiuis. Massilienses enim ut in *epistolis Prosperi & Hilarij ad August.* dicitur, sentiebant aliquos posse saluari, qui ab æterno in illo numero inclusi non sunt. Catherinus vero *lib. 3. de prædestinatione*, distinxit duos ordines prædestinatorum: alios eximie sanctitatis, & hos dixit ab æterno esse præparatos, & prædestinatos; alios verò non ita peculiaris sanctitatis posse saluari, licet ab æterno non sint prædestinati. Et solum de primis intelligit ea loca Scripturæ quæ dicunt prædestinationem, & electionem esse ab æterno. Motiua autem tam Catherini, quam Massiliensium fere sunt eadem, nempe quia iniicitur hominibus veluti quædam desperatio, si illi solum consequi possunt salutem, qui prædestinati sunt, & sic frustra essent exhortationes & correptiones, si illa dispositio est infallibilis, immo esset tollere à reprobis moralem potentiam suam salutis: nec enim possunt illam consequi contra prædestinationem Dei, nec dicuntur habere omnia requisita ad suam salutem: deest enim illis prædestinatio; præterquam quod liberum arbitrium videtur destitui, si hæc infallibilis destinatio humanas præuenit voluntates. Alij verò Authores hoc tempore sentiunt providentiam generalem dandi sufficientiam, auxilia & communia reprobis ac prædestinatis reddi specialem prædestinationem ex sola præscientia qua iste etiam cum eadem gratia videtur consenturus præ alio, sine vlla alia prædestinatione speciali, quod sensit Molina, aliique negantes diuinas prædestinationes requiri ad nostros actus liberos, contra quos agemus *seq. art. sicut etiam disp. 8. ostendimus*, etiam comparationem nostram ad gratiam esse effectum prædestinationis, non rem præsuppositam.

28 Contra Massilienses verò, & Catherinum apertissima sunt testimonia Scripturarum: dicitur enim *Matth. 25. Venite benedicti Patris mei, possidere regnum, quod paratum est vobis ab origine mundi*: sed hoc dicit Christus ad omnes electos suos sine maioris, sine minoris sanctitatis, scilicet ad omnes illos qui à dextris suis erunt: ergo omnibus illis paratum est regnum ab æterno: ergo prædestinatum. Similiter *1. ad Cor. 3. dicitur Oculis non vidit, &c. quæ preparauit Deus diligentibus se*; sed omnes qui saluantur debent esse diligentes Deum, sine magis, sine minus sanctitatis, qui non diligit, manet in morte: ergo omnibus preparata sunt bona cælestia: ergo omnes qui saluantur sub præparatione, seu prædestinatione Dei includuntur. Et ad *Ephes. 1. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriae gratiæ suæ*: sed omnis qui saluatur debet esse Filius Dei per adoptionem, quia, ut dicitur *Ioan. 1. Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*, & *Rom. 8. Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei*: ergo omnes qui saluantur prædestinati esse debent, ut ipse filij adoptionis. Ac denique *Rom. 8. Quos præsciuit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui*: quicumque autem saluatur debet esse conformis imagini Christi: *sicut enim portauimus imaginem terreni, sic portemus*

portemus & imaginem celestis. 1. Corinth. 9. ergo omnes qui saluantur sunt prædestinati. Vnde *August. lib. de fide ad Petrum, cap. 35. Firmissime, inquit, tene & nullatenus dubites, omnes, quos vasa misericordiae Deus fecit ante constitutionem mundi, prædestinatos à Deo, nec quempiam eorum, quos non prædestinavit ad vitam, vlla posse ratione saluari.* Et ratio est manifesta, quia nullus saluatur nisi gratuito Dei beneficio: *gratia enim Dei vita æterna*, *Rom. 6.* Hoc autem gratuitum beneficium non datur, nisi cui Deus voluit & parauit, non parat autem, nec vult, nisi ab æterno: nec enim in tempore incipit aliquid, velle aut disponere: ergo habet præparationem ab æterno, & hæc est prædestinatio.

29 Motiua autem Massiliensium & Catherini inania sunt: nec enim desperatio iniicitur per prædestinationem; sed spes firmatur, quia in Deo collocatur, & non in nobis, ut *August. dicit de bono perseverantia cap. 17. Nec tollitur oratio aut exhortatio, quia multa non præparat Deus, nisi medijs orationibus, & hortationibus, ut ibidem cap. 16. dicit Augustinus. & subdit: Cauendum est igitur ne dum timemus, resecat hortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio.* Sic ergo infallibilis dispositio Dei, non tollit orationes, quia per orationum media preparat, & disponit infallibiliter quid fiat. Multo minus tollit potentiam moralem salutis à reprobis, aut aliquid requisitum ad salutem eis denegat ex parte sufficientium auxiliorum, per quæ potentia moralis, & proxima habetur ad bene operandum, & salutem consequendam: non tamen omnibus dat ut de facto saluentur, quod est prædestinari. Sine ista autem prædestinatione, & præparatione non possunt consequi salutem potestate consequenti, quæ habet adiunctum effectum, transeat; potestate antecedenti, quæ habet insufficientiam, & potentiam proximam, licet non effectum, & in reprobis etiam inuenitur, nego. Minus tollit liberum arbitrium prædestinatio, sed potius seruat, quia hoc ipsum Deus præparat, ut liberè homines operentur per gratiam: *non enim libertate consequimur gratiam, sed gratia libertatem*, ut *Augustin. docet lib. de corrept. & gratia c. 8. & nos supra, circa efficaciam decretorum Dei loquendo, & præced. tomo, circa scientiam mediam læpè ostendimus.*

Soluuntur argumenta.

30 Primò arguitur contra primum dictum, seu primam conclusionem ad probandum non requiri quod providentia sequatur ad aliquam volitionem diuinam, sed sufficit quod antecedat, dummodo subsequatur actus voluntatis efficaciæ, quo compleatur, & sumat denominationem providentia. Et argumentum sumitur ex *insinuatis supra*, quia diuina cognitio non proponit finem voluntari, quasi in abstracto & nudè, sed cum plena comprehensione mediorum, & omnium, quæ ad talem finem & eius affectionem non possunt concurrere, vel requiri: ergo proposito sine sic, non indiget voluntas ad tendendum in ipsum, & in media, & in eius affectionem, vlla alia ordinatione, & directione mediorum, aut applicatione eorum ad vsum & affectionem, sicut nos qui imperfecto modo procedimus, & primò tendit voluntas in bonitatem finis secundum se, deinde consulit de medijs, & denique de difficultatibus ad executionem ordinat. Si autem omnia ista in tota comprehensione statim proponerentur voluntati, non indigeret aliqua ordinatione intellectus præsuppo-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

nente aliquem affectum voluntatis circa vnum, & ordinante circa aliud, sed omnis ordinatio de facto proponitur voluntati ante omnem actum liberum eius: ergo nulla datur ordinatio supponens actum voluntatis antecedentem, & dantem sibi efficaciam, sed tota efficaciam subsequitur in providentia diuina, quia supponit omnem ordinem, tam circa media, quam executionem, ante omnem eius actum propositam & attactam ab intellectu ob infinitam comprehensionem.

31 Conf. ex *Arrobal disp. 63. cap. 3.* quia si ad prouidentiam debet supponi aliquis amor, & voluntas libera Dei circa rem creatam: ergo debet etiam supponi aliqua terminatio illius affectus liberi ad tale obiectum, quæ posset non esse in Deo (si oppositum velle) & aliqua mutatio ex parte creaturæ, quæ ex vi talis amoris dicatur immutata in se, & futura: ergo non potest ex aliqua voluntate libera seu decreto libero ordinatio intellectus per vim præcepti ad exequendum. Patet conseq. Supponit rem iam executam, & futuram ex vi decreti liberi antecedentis, quia iam est efficaciter volita, atque adeò immutata & futura à diuina voluntate: ergo non potest ab ipsa dimanare efficaciam ad exequendum: ergo neque requiritur aliqua ordinatio causans executionem, si supponit aliquod decretum liberum efficax ante se.

32 Resp. quod antecedenter ad omnem actum voluntatis proponitur ab intellectu diuino finis cum plena comprehensione mediorum in ratione possibilitatis, & comprehensione quasi speculatiua, transeat; in ratione exequendi, & determinandi practicè, nego: conuenientia enim & dispositio de medijs practico modo, & executiuo non potest proponi nisi cum aliquo determinato modo eligendi inter omnia possibilis; & hæc determinatio seu electio se habet dependenter ab aliqua voluntate circa finem, eo quod plerumque conuenientia, & determinatio mediorum, & dispositio eorum ad executionem sumitur ex proportionem, & habitudine ad finem iam volitum, & in quantum volitum. Vnde non potest decerni efficaciter & ordinatè de tali executione, nisi conferendo, & proportionando illam executionem fini iam volito, sicut Deus non ordinaret Christum conspui & flagellari, & saturari opprobrijs, nisi hoc proportionatum videret redemptioni nostrorum peccatorum iam volitæ, quia videlicet voluit copiosam fieri redemptionem: posset enim alijs modis redemptio fieri, sed ordinatum fuit de illo medio ita copioso, & in maximæ patientiæ documentum. Et quotiescumque res aliqua posset per plura media fieri, & hoc proponitur ut possibile, & per modum speculationis, non potest practicè ordinari executio vnius determinatè, nisi ex suppositione talis volitionis congruentius appareret vnum medium, quam aliud. Imò generaliter docet S. Thom. quod non potest præcipi de agendis, nisi supponendo volitionem finis in ordine ad quem præcipitur, ut dicit in hac *quæst. 2. art. 1. ad 3. & q. 23. art. 4. Non præcipitur, inquit, aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis.* Et præcipi hoc currit in Deo, qui, ut dicit *Apost. ad Ephes. 1. Operatur omnia secundum consiliū voluntatis suæ.* Non ergo ex notitia antecedenti omnem actum suæ voluntatis, sed consulente suam voluntatem, & secundum proportionem ad beneplacitum eius operatur, & exequitur. Quare negamus quod ex

B b 2 sola

folâ cognitione finis & mediorm secundum se, & quasi speculatiuè, & comprehensione eorum in ratione possibilis moueatur diuina voluntas, sed etiam ex conformitate, & collatione eorum ad suam voluntatem, & suum beneplacitum; & sic ex suppositione vnius voliti vult aliud volitum, scilicet ex fine media, finem verò ratione suæ bonitatis, licet non ex vna volitione habeat aliam volitionem, vt dicit S. Thom. *suprà q. 29. a. 5.*

33 Et declaratur hoc amplius, dicendo quod licet Deus vnico actu ex parte intelligentis finem & media omnia, & omnem ordinem euentuum comprehensione proponat, & ex parte voluntatis vnico etiam actu ex parte volentis omnia ista obiecta attingat; & ita non indigeat multiplicare actus ex parte sua, tamen ex parte obiectorum ordinatè se habet ista attingentiæ, & secundum ordinem obiectorum inter se, & comparationem eorum ad voluntatem dicuntur variari decreta diuina, & vnum decretum supponere aliud, quia vnum obiectum vt volitum supponit aliud, & dependet ex alio etiam vt volito; & sic dicitur Deus ordinatè velle obiecta, ordine se tenente ex parte obiectorum. Et sic ex hac parte distinguimus decreta diuina & actus voluntatis, & inter vnum & aliud distinguimus actum prouidentia ex parte intellectus, & alios actus practicos, nõ quod efficacia vnius actus det efficaciam ad alium actum ex parte Dei, sed quod ex parte obiectorum vnum efficaciter volitum per modum finis præsupponitur ad ordinationem efficacem circa media, vel circa executionem; & sic propositio vnica Dei comprehensua finis & mediorm & totius executionis ita est vnica comparatione ad actum ex parte volentis, quod est virtualiter multiplex ex parte attingentiæ obiectorum, & terminationis ad ipsa, & diuersarum difficultatum, quæ ex parte obiectorum, rerum prouisarum se tenent, ob quæ diuersa connotata resultant sufficientia ad distinguendum istos actus ex parte obiectorum. Et in hac distinctione ex parte ipsorum relucet diuersa efficacia & terminatio ex parte voluntatis, & diuersa ordinatio ex parte intellectus respectu diuersarum rationum, quæ resplendent in obiectis, licet actus ex parte Dei attingentis omnino vnum sint, sicut & ipsa efficacia, vt ex parte operantis.

34 Ad Conf. Resp. quod prouidentia supponit efficaciam intentionis in volitione finis, non tamen efficaciam executionis, sed illam ordinat & disponit præcipiendo de agendis. Efficacia autem intentionis non constituit rem futuram in exercitio & executiue, sed intenciuè, & est principium huius futurationis & executionis, quatenus intencio finis est principium, & ratio exequendi in his, quæ sunt ex fine; & sic efficacia illa intentionis infert & deriuat ex se efficaciam executionis, & est efficacia in suo ordine & linea sufficiens ad intendendum, sed nondum intelligitur efficacia exequens & in actu executiue ponens, quousque media & executio ordinentur. Vnde cū non supponat rem executam, sed intentam, potest ex vi talis efficaciam vt intentæ causari executio, & ordinatio de executione, vt res existat, sicut ex intentione finis causatur in nobis electio mediorm. In Deo autem non est causatio actus ex actu, sed obiecti voliti ad obiectum volitum.

Immo potius vt bene vidit M. Gonzalez *hic disp. 65. sect. 4.* in sententia Arrubalis, quod decretum liberum in ratione liberi constituitur secundum connotationem actionis ad extra, & productionem rei volitæ, non potest diuinæ prouiden-

tia causalitas & ordinatio circa rerum productionem defendi: nam si prouidentia est decretum liberum & efficax mediorm, ex amore finis, & decretum liberum includit ipsam productionem mediorm; ergo talis productio non pendet à diuina prouidentia. Patet conseq. quia includit illam in ratione liberi: ergo non pendet productio rei ad extra ab illa, vt à libera prouidentia, siquidem non intelligitur hæc prouidentia in Deo & hoc liberum decretum ante ipsam productionem & terminationem ad illam: ergo productio ad extra non pendet à diuina prouidentia, & cura Dei, quia ante ipsam non est prouidentia Dei. Falsitas autem consequentis constat ex illo Matth. *Nonne quinque passeris veniunt dispendio, & vnus ex illis non cadit in terram sine Patre vestro?* ergo occisio passeris à cura & prouidentia Patris dependet; ergo ante illam occisionem constituitur, non post illam intelligitur constitui in ratione liberi. Et non satisfacit responsio; Alarcon *tract. 4. de prædestin. disput. 1. cap. 3.* quod occisio passeris & productio rei dicitur subijci diuinæ prouidentia, & dependere ab eâ, quia quando in tempore fit, dependet ab æterna voluntate, & sic non dependet à prouidentia tanquam ab aliquo actu, qui antecedit secundum causalitatem, ipsam occisionem, sed secundum durationem æternam, connotando tamen ipsam vt futuram. Sed, quia res non solum quando in tempore sunt, sed etiam quando ab æterno decernuntur pendet à prouidentia, addit quod etiam ab æterno res decernuntur secundum prouidentiam, quia decernuntur ex certo fine, non casu, & sine eius cognitione: ex cognitione autem conditionali qua Deus cognouit hoc esse vtile ad illum finem, decreuit vt heret ex tali fine. Cæterum prima solutio est aperte falsa, quia quando in tempore occiditur passer, illa occisio actu pedit à causalitate Dei, vt potest à causa prima, sed non à causalitate diuina operante sine prouidentia: ergo operante per prouidentiam, & non per prouidentiam temporalem, & incipientem Deo conuenire ex tempore: ergo æternam: ergo æterna prouidentia non solum duratione, sed etiam causalitate antecedit illam occisionem: ergo non constituitur in ratione liberæ prouidentia, & decreti liberi per connotationem productionis ad extra, sed antecedenter ad illam, quia est causa illius. Secunda autem solutio nihil etiam valet, quia res non aliter pendet ab æterno à diuina prouidentia, quam in tempore quando sunt: quidquid enim in tempore fit, decretatum & præparatum est ab æterno, & eo modo fit in tempore quo decernitur ab æterno vt in tempore fiat; sed in tempore dependet occisio illa à causalitate diuina, & eius prouidentia, non solum in genere causæ finalis, vt non temerè fiat, sed in genere causæ efficientis operantis per intellectum & rationem, quod est operari per prouidentiam: ergo prouidentia in tempore, & ab æterno antecedit illam occisionem, non solum duratione, sed etiam causalitate, & non sola causalitate finis, sed efficientis & exequentis per directionem prouidentia. Et præsertim quia prouidentia non ad hoc ponitur tantum vt intendatur finis, sed vt ex fine intento aliquid debite & rationaliter exequatur: ergo occisio passeris non pendet solum à prouidentia in genere causæ finalis, sed in genere efficientis & exequentis; & sic non constituitur connotatione productionis, sed causat illam.

Secundò arguit, quia si prædestinatio consistit in actu

actu imperij ordinante executionem: ergo alicui debet imperare, non ipsi Deo vt eliciat actum, quia Deus sibi non imperat, cū in eo non sit aliquid superius & inferius, quod requiritur ad imperium, nec habet actum per elicientiam, sed seipso est in actu secundo, & sic non indiget imperio ad suos actus habendos. Non ipsis prædestinatis, quia nondum exiunt quando prædestinantur, sed quando sunt in tempore, tunc enim incipit Deus esse dominus eorum: ante productionem enim creaturæ non denominatur Creator aut Dominus: ergo neque imperans, sequitur enim imperium ad dominium: ergo imperium non est ab æterno in Deo, sicut nec dominium: prædestinatio autem est ab æterno in Deo: ergo prædestinatio non est imperium.

35 Confirm. quia imperium solum potest mouere aut morali vi, aut physica. Morali, sicut cū vnus homo imperat alteri proponendo ei determinationem & obligationem superioris: physica, sicut Christus dicebatur imperare ventis & mari, & Deus rebus insensibilibus, quia videlicet illas transmutat, aut producit, sed neutro modo prædestinatio mouet neque ipsum Deum, neque creaturas: ergo non est imperium. Minor prob. nam respectu ipsius Dei non datur motio ista moralis, & multo minus physica, quæ est immutatio ex vno ad aliud, quod in Deo non habet locum. Nam moralis motio fit ex parte obiecti aut finis, & fit ad potentiam vt moueatur ad actum habendum, & si fit imperium aut oratio, supponit aliquid superius, & inferius: Deus autem nullo modo mouetur ab obiecto quod vult per imperium, quia est obiectum creatum: à creatura autem non mouetur Deus, nec à fine qui est sua bonitas, quia actus diuinæ volitionis non ordinatur in finem, cū sit ipse finis, & ipse Deus, nec applicatur ad vnum, quia Deus non applicat se, nec vitatur se, nec fit ad potentiam sine volitionem, vt velit, sine executionem, vt faciat, quia istæ potentia semper sunt in actu, & non indigent motione vt eliciant. Nec est ibi inferioris & superioris, vt iam diximus, & patet; quia Deus non potest orare seipsum etiam secundum virtuales distinctionem actuum, & decretorum: ergo neque imperare sibi, quia eiusdem rationis est imperare, & orare; illud ex parte superioris, hoc ex parte inferioris. Si verò prædestinatio dicatur imperium non erga actus diuinos, sed erga ipsos prædestinatos; contra est, quia si hoc imperium sumatur pro præcepto, & lege obligante ipsos, quod est moralis motio, hoc æquè datur prædestinatis, & reprobis, quia lex omnibus est posita: ergo ex hac parte prædestinatio non magis erit imperium, quam reprobatio, nec imperium ipsum vt sic, prædestinatio magis erit quam reprobatio. Si verò sumatur pro immutatione physica Dei in ordine ad beatitudinem, hæc est executio, & responder potentia executiue, non imperium, nisi metaphoricè.

36 Resp. imperium hoc, prout est ordinatio ad exequendum intelligi tum in ordine ad ipsum Deum, tum in ordine ad ipsos prædestinatos. Sed in ordine ad Deum non intelligitur hoc imperium ex parte ipsorum actuum, seu ex parte subiecti imperantis & imperati, sed ex parte obiectorum, ex quorum variatione distinguimus in Deo decreta, seu actus ordinatos, non ex parte ipsius subiecti. In ordine autem ad prædestinatos intelligitur imperium cum omni rigore, etiam ex parte subiecti, & actuum, quæ diuersitatem habent, in Deo, & in prædestinatis. Cū autem dicitur, quod

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

Deus sibi non imperat, nec habet actum per elicientiam à potentia, & sic non est capax imperij, concedimus antecedens, & distinguimus consequens: non habet imperium cum distinctione actuum, vel potentiarum ex parte subiecti, quæ est distinctio actualis, & formalis, concedo; cū distinctione virtuali ex parte obiectorum, eo modo quo distinguimus decreta in Deo, nego. Quando enim in Deo ponimus intentionem, electi onem, imperium, & similia, non distinguimus istos actus formaliter ex parte subiecti (hoc enim esset destruere Deum) sed virtualiter ex parte obiecti, & ponimus prædestinationem in illo actu, quatenus tangit obiectum correspondens imperio, id est; ad executionem ordinabile, non quatenus tangit obiectum correspondens intentioni, aut electioni, & hoc fit sine superioritate aut inferioritate ex parte Dei, sed cum superioritate aut inferioritate ex parte obiectorum. Ad id verò quod dicitur de imperio in prædestinatos. Resp. quod licet prædestinati non sint in se existentes sub propria mensura ab æterno, sunt tamen capaces imperij æterni vt explicandi & exequendi in tempore. Nec enim imperium Dei supponit, quibus imperet, sed imperando facit, quia omnia imperio suo efficit. Vnde per imperium quod ab æterno est in mente imperantis, & in tempore habet executionem suam, potest Deus imperare his qui non existunt ab æterno, sed in tempore executiue producentur, quia imperium tunc requirit existentiam imperati quando fit executio, non quando autem concipitur imperium: Deus enim vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt; & lex quæ ponitur in populis ad omnes extenditur, etiam qui postea nascuntur, licet non executiue obliget illos, nisi quando sunt. Et ad illud de relatione domini & Creatoris, Resp. quod dominium pro relatione non denominat Deum nisi posita creaturâ, ex cuius immutatione nascitur illa relatio, sicut & relatio Creatoris. Cæterum imperium non est denominatio relationis, sed actus immanens ex parte imperantis, qui potest esse æternus, licet executio sit in tempore. Vnde sicut dominium pro potestate, & creatio pro actualitate actionis sūt ab æterno in Deo, sed pro relatione dominij aut Creatoris in tempore denominat ex immutatione creaturæ: ita imperium pro actu immanente est æternaliter in Deo, pro executione in subditos & relatione subditorum ad se fit in tempore, quando ipse dixit & facta sunt, licet mentaliter dicere æternam fuerit, & ordinatio illa intra Deum æterna sit.

37 Ad Conf. Resp. quod respectu Dei non datur imperium pro motione siue morali, seu physica ex parte subiecti & operationum, sed virtualiter virtualitate orta ex parte obiectorum diuersorum, in ordine ad quæ distinguimus intentionem, electionem, & imperium, & alia quæ in nobis actus diuersos postulant. Itaque sufficit ad ponenda ista in Deo quod obiecta inter se ordinentur & connectantur ex diuino decreto & ordinatione: sic enim inter ipsa ponitur seu resultat sufficiens ordo & efficacia ex vno sic volito & decretato ad aliud sic ponendum & ordinandum, & in actu quatenus istas diuersas connotationes efficit, resultat illa denominatio imperij, quod respectu sui non exerceatur, nisi virtualiter virtualitate desumpta ex connotatione obiectorum. Et sic nec Deus vitatur seipso, nec mouet suam potentiam ab obiecto creato, nec est finis ad quæ ordinatur suus actus vt quid causatū & subordinatū fini, quia nos ex parte actus, & subiecti nõ ponimus subordinaciones & imperij formaliter, sed virtualiter ex parte obiectorum ponitur

B b 3 distinctio,

distincti respectu autè personarum ad extra formaliter habet Deum rationem præcepti & imperij. Ad id verò quod dicitur de inferioritate, & superioritate, iam dictum est quòd hoc ponitur ratione obiectorum diversorum, non ratione diversorum actuum in Deo. Cum verò instatur in ipsa oratione, dicitur quòd oratio nec etiam virtualiter, & secundum connotationem diversorum obiectorum potest poni in Deo, sicut ponitur actus imperij ob duplicem rationem. Primum quidem quia oratio est inferioris, non quomodocumque, sed indigentis postulat enim id quod deest, & non est in manu propria habere: quòd enim non deest, frustra petitur, Deus autem nec virtualiter est indigens, & in manu sua non habens: imperium autem est ordinatio, & motio efficax, & nullam supponit indigentiam, quia si quid deest imperato, ipso imperio dari potest; nullum etiam inconueniens est quòd aliquis moueat seipsum, & ordinet de seipso, semotis imperfectionibus diuersitatis, & multiplicationis actuum. Secundò, quia imperium cum sit actio superioris, maximè decet Deum, & licet non exerceatur nisi virtualiter, & secundum connotationem obiectorum in ordine ad actus proprios Dei intra se, inuenit tamen quomodo exerceatur in ordine ad alios extra se formaliter, & idèd saluatur simpliciter imperium in Deo. At verò oratio non inuenitur quomodo saluetur in Deo respectu aliorum extra se formaliter, quia non habet superiorem respectu cuius formaliter exerceatur, & idèd cessat etiam oratio virtualis absolute loquendo.

38 Ad id quod obicitur contra rationem imperij erga prædestinatos; Respond. quòd attinet ad motionem moralem, eam non solum consistere in impositione legis, quæ communis est reprobis, & prædestinatis, sed in ordinatione, & directione ad impletionem legis, ad quam Deus monet prædestinatos etiam excitatione morali, & aliis opportunis auxiliis tum physicis, tum moralibus, quibus non mouet reprobos vsque ad finem. Et ad hanc impletionem mouet Deus per imperium ordinando, & disponendo quòd ita fiat vt prædestinatus debito modo excitetur, & moueatur moraliter efficaci executione. Quòd verò dicitur de imperio physico, & immutante physice, dicimus quòd licet executione petriueat ad potentiam exequentem, directiue tamen, & regulatiue ad potentiam ordinantem hanc executionem, & hoc fit per imperium.

39 Tertio argui potest argumentis probantibus non dari in nobis actum imperij efficacem efficacia participata ex aliquo actu voluntatis præcedente, sed sufficere actum intellectus, qui antecedit electionem cum voluntate postea subsecuta. Sed hæc quia tangunt actum imperij, non prout in Deo, sed prout in nobis, remittimus ad locum vbi hæc difficultas tractanda est sub. 1. 2. q. 17. Modò enim id supponitur.

ARTICVLVS IV.

Verum prædestinatio, & prouidentia Dei sunt prædestinatio nostrarum actionum.

Esti plura de hoc puncto supra tractata sint disp. 5. agendo de efficacia diuinæ voluntatis, quæ non potest esse efficacia antecedens nostras voluntates, & independens à consensu futuro, vt

præsupposito, sed solum vt causato, & subsecuto, nisi sit prædestinatio earum; tamen in præsentia oportet specialiter explicare quomodo ista prædestinatio inueniatur, vel non inueniatur in prædestinatione, & prouidentia Dei, præsertim erga actus liberos, & contingentes, in quibus maior de diuina prouidentia difficultas est.

Nomen prædestinationis, & punctus difficultatis.

Solent pro eodem accipi apud Patres, & Theologos prædestinatio, præordinatio, prædestinatio, loquendo de prædestinatione; non pro sola electorum prouidentia, & transmissione ad gloriam, sed in lata significatione pro omni eo quòd à Deo præordinatur & disponitur ab æterno vt fiat. Quare dicit Christus Dominus Lucæ 22. *Filius hominis secundum quòd definitum est vadit*, quam vtique definitionem incommutabiliter in Deo præcessisse, & sic prædestinatum esse Christi Domini passionem, optimè expressit S. Leo Papa *serm. 7. de passione. Nec vlla, inquit, poterat ratione turbari, quòd ante æterna secula, & misericorditer erat dispositum, & incommutabiliter præfinitum.* Et communiter Sancti has prædestinationes in Deo etiam circa bona opera, & actus voluntatis nostræ deducunt ex illo Ephes. 2. *Creati in Christo Iesu in operibus bonis quæ preparauit Deus vt in illis ambulemus. Quare præparationem esse Dei prædestinationem;* & ex ipsius dono & beneficio procedere docent Patres. Nam Autho commentariorum in epistolas Pauli apud Athanasium (habentur in antiquioribus exemplaribus Athanasij, non in exculis de nouo) *super hunc ipsum locum. Hæc (inquit) parauit Deus, quæ differri non poterunt, neque prætermitti quin præparantur tanquam diuinitus sint prædestinata quoniamque sic procedendum; idque per multam erga nos prouidentiam.* Et S. Prosper in responsione 14. ad capita Gallorum: *Fidei, inquit, & charitatis opera; quæ fuerunt prædestinata, rectè prædestinata dicuntur auctoritate Apostoli. Creati in operibus bonis, quæ preparauit Deus, &c. Quod desumpsit ex August. lib. de prædestinatione. SS. c. 20. & ex illis postea S. Fulgentius lib. 1. ad Monimum c. 29. & S. Leo Papa in epist. 86. ad Nicetum. Omnia, inquit, bonorum operum donatio, diuina præparatio est, nec prius quisquam virtute iustificatur, quam gratia.*

Luculenter ante omnes hos Patres expressit harum prædestinationum vim S. Dionysius c. 5. de diuinis nominibus, loquens de diuinis exemplaribus, seu ideis, quæ non operantur efficaciter, nisi adiuncta voluntate; dicit, *Exemplaria dicimus existentium rationes substantiales, & singularitates præexistentes, quæ Theologia prædestinationes vocat, & diuinas, & bonas voluntates existentium prædeterminationes, & factiua, secundum quas substantialis essentia omnia prædestinat, & produxit.* Scio aliquos hæc Dionysij verba velle traducere, & ad aliorum versionem appellare, in quibus dicunt non ita haberi ista verba, scilicet in versione Carthusiani, & Ambrosij Florentini. Sed frustra: nam ea verba Dionysij, & prædestinationes ab ipso positas admittit D. Thom. & S. Ioannes Damascenus, nec aliquid minuunt translationes citatæ. D. Thom. *lect. 3. super hoc caput 5. de diuinis nominibus, ea verba sic ponit vt relata sunt, & dicit quòd, Huiusmodi rationes Scriptura Sancta vocat prædestinationes, seu prædeterminationes. Rom. 8. Quos prædestinavit, hos & vocauit. Quæ quidem prædestinationes, & voluntates sunt distinctiue enim, & effectiue ipsorum, &c.* Et Damascenus *orat. 1. de imaginibus: Hæc, inquit, imagines,*

nes, & hæc exempla prædestinationes appellat Sanctus ille Dei munere diuinis in rebus considerandis, & explicandis excellentissimus Dionysius. Omnia enim ab illo prædestinata & sine ulla commutatione futura, in eius consilio erant expressa, &c. Nec mirum quòd ideas, quæ ad intellectum spectant, sic per prædestinationes explicentur hi Sancti, quia loquuntur de idea, vt practica & efficaci, quòd sine decetero, & voluntate diuina stare non potest. Versiones Carthusiani, & Florentini in substantia non discrepant. Nam primus loco prædestinationum ponit prædestinationes, quæ dicit discretiua, & factiua, & quòd secundum illas omnia prædestinat. Secundus dicit esse prædestinationes distinctiua, & effectiua, secundum quas omnia prædestinat. Idem autem est secundum D. Thom. prædestinatio, & prædestinatio apud Dionysium. Denique ipse S. Thom. q. 3. de veris. art. 7. dicit, *omnes effectus secundos ex Dei prædestinatione provenire.* Prædestinatio ergo iuxta Sancto- rum locutionem in Deo ponenda est.

Cum ergo prædestinatio & determinationem definitiuam seu discretiuam designet, & antecedentiam, seu præcedentiam ex parte ipsius definentis, & definitionis, potest hæc præcedentia sumi, vel in ratione durationis, vel in ratione causalitatis respectu rei delimitæ & decretatæ; sicut de ipsa prædestinatione dictum est quòd significat præcedentiam, & destinationem. Et quidem de præcedentia durationis, difficultas esse non potest, quia constat ab æterno, & ante omnia tempora dispositione de rebus faciendis fuisse in mente diuina. Nam, vt dicit Apost. ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem;* ad Coloss. 1. *Mysterium quòd fuit absconditum a seculis & generationibus;* Proverb. 1. *Ab æterno, & ex antiquis ordinata sum.* Vnde S. Gregor. 12. Moral. cap. 2. *Deus cuncta secura præsciens ante secula deuenit qualiter per secula disposuit.* De præcedentia autè causalitatis, secundum quam loquimur in præsentia de prædestinatione, apud nos prædestinatio duo importat, vnum præsuppositiue, alterum formaliter; præsuppositiue importat voluntatem, seu intentionem finis; formaliter ordinationem seu præceptum de mediis, vt de omni prouidentia docet S. Thom. hic q. 2. a. 1. ad 3. & de prædestinatione q. 23. art. 4. & q. 6. de veris. art. 1. Licet P. Suarez infra citandus præsertim lib. 2. de auxiliis c. 7. prædestinationem accipiat solum pro decreto efficaci alicuius actus faciendi, antequam prævideatur futurus absolute. Est ergo difficultas tum ex parte intellectus in præsciendo, tum ex parte voluntatis in intendendo. Ex parte quidem intellectus, an præsupponat Deus aliquid ex parte nostræ operationis, & voluntatis prædictæ, vt determinet, an verò prius absolute, id est, ante omnem præscientiam mediam vel absolutam de re futura in se decernat, & ex decreto sequatur præscientia determinati illius operis, & consensus futuri. Ex parte verò voluntatis, an Deus absolute, & prius intendat efficaciter aliquid fieri, & postea decernat de mediis quibus fiat, an verò non ita intendat absolute à mediis, sed dependenter ab illis, ita vt prius præuis, & quasi assicuratis mediis, tunc intendat efficaciter efficacitate regulata, & derivata ex mediis, tum vt securè, & sapienter intendat, & sic prius computet sumptus, quam edificare decernat, tum vt efficaciter dicatur velle ea efficacia; quæ Deo competit, quæ scilicet frustrari nunquam potest: talis enim efficacia debet supponere præuisa, & assicurata omnia media, ex quorum defectu potest frustrari intentum. Vnde ante illa non erit omnimoda efficacia: præsertim in his, quæ à nostro pendent

arbitrio, cuius determinatio nisi sit præsupposita, efficacia Dei infallibilis stare non poterit, sed manebit dependens à nostra contingentia, aut tenebitur determinare, & cogere voluntatem.

Sententia.

Tres sunt sententiæ; duæ extremæ; & vna media.

Prima extrema est, non dari in Deo prædestinationem hanc, quam explicauimus circa actus liberos; nec dari posse talem absolutam intentionem efficacem salua nostra libertate. Tenent plures Authores ex Societate, non omnes. Teneat. Valquez præcipue hac 1. p. disp. 89. c. 1. & disp. 99. c. 3. & 4. p. disp. 23. c. 10. & 11. Molina 1. p. q. 1. 4. art. 13. disp. 8. memb. 3. & 4. Lessius de gratia efficaci c. 4. & in peculiari disp. de prædestin. et rice 1. p. disp. 7. cap. 5. n. 28. & disp. 23. c. 9. & disp. 19. c. 2. Alarcon prædest. 4. de prædest. disp. 1. c. 6. & alij plures, Cæterum P. Valqu. non ita absolute reiecit omnem efficacem prædestinationem, quin admiserit in aliquibus præcedere intentionem efficacem finis, & omnino determinatam priusquam sit voluntas de mediis; sed in hac 1. p. disp. 82. c. 5. num. 23. & 24. distinxit de effectibus qui pendunt à libero arbitrio, & de effectibus merè naturalibus, qui non dependent. Et de prioribus dixit, quòd licet effectus quem Deus vult, debeat esse prius in intentione, & posterius in executione, tamen non debet esse prius in intentione efficaci, & determinata, sed simpliciter tantum affectu complacentiæ, sicut Deus non decernit prius Petrum consenturum, quam ipsum vocare; aliis sine illo decerneret consentum voluntatis. De posterioribus autem effectibus dicit quòd vbi effectus est omnino naturalis, potest prius esse in intentione efficaci, quam in executione per media. Quare simpliciter negat liberam cooperationem seu consentum nostrum prædestinari à Deo, ita quòd prædestinatio sit prior ordine causalitatis ipsa nostra determinatione, & cooperatione, quia infallibilitas, seu necessitas, qua ex tali antecedenti decreto sequitur effectus, eius lædit libertatem, quia est necessitas antecedens, vt docet *cit. disp. 99. c. 3.* Et ita c. 7. solum admittit prædestinationes concomitantes nostram cooperationem, supponendo illam præuisam per scientiam mediam, solum verò antecedentes prædestinationes admittit ad illa quæ Deus sine cooperatione nostra facit, & vt primam cogitationem, motum subitum, &c. docet tamèn c. 8. Deum prædefinite nostrum consentum non in se explicite, sed contentum in sua causa, id est, in vocatione congrua quam Deus largitur nobis ante nostram determinationem liberam. Quòd etiam docet Arrubal infra citandus, & concomitantes prædestinationes admittit.

Secunda sententia extrema docet intentionem hanc efficacem, & absolutam, & prædestinationem omnium effectuum creatorum, & actuum nostrorum omnino ponendam esse in Deo, nec aliter summam eius prouidentiam, & vniuersam illam causalitatem (quæ vtiq; est per intellectum, & voluntatem, & ex præordinatione finis) saluari posse. Ita communiter Discipuli D. Thom. immò, & Scotus, pluresque eius Discipuli in hoc ipsum conveniunt, quorum plures refert Henricus de Villegas *controuers. 1. 2. priori disp. c. 2. videlicet Lichetum, Mayronem, Ballolis, Rubionem, Castronoum, & alios, & Scotus ipse id tenet in 1. disp. 39. q. 3. S. P. fo. & disp. 41. q. unica, §. Sed contra, & in 4. disp. 49. q. 6. §. Dico ergo. Possuntque citari omnes quos supra disp. 5. citauimus pro efficacia diuinæ voluntatis*

antecedente, & præueniente actum, & consensum voluntatis nostræ, nec lædente illius libertatē. Ex Thomistis recentioribus videri possunt commentatores S. Thom. ad hanc q. 23. art. 5. ibi Bannez, Zumel, Nauarrete, Nazarius, Gonzalez ad qu. 22. disp. 66. Alvarez lib. 3. de auxiliis disp. 22. Ledesma lib. de Auxiliis q. unica art. 9. Ram. tract. de diuinis præmotionibus fol. 86. Salmantionenses Carmelitæ tract. 4. de volunt. Dei, disp. 10. dub. 3. Cornejo tomo 1. in 1. p. tract. 1. in q. 14. art. 13. disp. 2. dub. 6. & tr. 2. in q. 23. art. 6. & 7. disp. 1. dub. 2. Cabrera tomo 2. in 3. p. q. 18. art. 4. disp. 2. §. 4. & tomo 3. q. 62. art. 1. disp. 19. §. 4. Ex antiquis Capr. in 1. dist. 45. q. 1. art. 2. & in 2. dist. 28. qu. 1. artic. 3. ad 12. Ferrar. 3. cont. Genr. c. 89. Caiet. Durandus, & alij plures citati à Salmantionensibus loco cit.

5 Tertia sententia inter has duas media, tenet prædefinitiones istas absolutas, & efficacem intentionem absolutam, etiam circa actus liberos creatos non repugnare, nec ex se destruere libertatem, non tamen esse necessariam ad diuinam prouidentiam, nec Deum uti semper illa, sed ad aliquos speciales effectus, & peculiare insigniorēque actus, qui specialiter à Deo intenti sunt. Ita P. Suarez lib. 1. de absoluta scientia futurorum contingentium, c. 6. n. 6. & lib. 2. de Auxiliis c. 7. n. 7. & sequentibus, & lib. 3. de Auxiliis c. 17. num. 18. & lib. 1. de prædestin. c. 8. num. 18. & c. 13. num. 9. & prolegom. 1. de gratia c. 5. & c. 6. Eumque sequuntur alij Recentiores, & P. Ruiz tomo de prouidentia disp. 9. sect. 2. & seqq. Eandem sententiam sequitur P. Arrubal. hic disp. 67. c. 4. & disp. 68. c. 1. sed tamen addit, ipsos actus liberos non prædestinari, & præintendi absolute à Deo in seipsis separatim, sed vt contentos in aliquo medio, seu causa, v. g. inuocatione congrua. Quod fecit Arrubal, ne cogereur ponere duplex decretum circa eundem obiectum, alterum intentionis, alterum executionis sine duplici connotato diuerso. Fundamenta istorum Authorum postea soluendo adducemus.

Mens D. Thomæ.

6 Sine vlla difficultate secunda sententia est ipsa S. Thom. mens, qui perpetuo docet omnia debere prædefiniri, & determinari, seu præordinari à Deo siue sint contingenter, siue necessariò, nec præsupponi aliquid ab eius voluntate, & ordinatione, sed causari. Vnde si non præsupponit, sed totum à se descendit, necesse est quod quando primò incipit voluntas ordinare, & velle, quod est intendere rem aliquam efficaciter, incipiat tanquam voluntas absoluta, id est, non prius supponens sumptus, & media, sed causans illa. Vnde quando vocamus voluntatem absolutam, & independem in sui efficacia, & ordinatione, non intelligimus quod sit absoluta ab illis mediis, vt ab effectibus suis: causat enim illa, sed vt à motibus, & prærequisitis antecedentibus, vt Deus efficaciter se determinet, & ordinet de re aliqua videns se habere sufficientem apparatus, & media vt illam efficaciter velit.

7 Sic ergo prob. nostra conclusio, & sententia ex D. Thom. nam in primis q. 3. de veritate art. 7. generaliter ad omnes effectus prædefinitionem Dei dari ponit, dum inquit: *Quia nos ponimus Deum immediatam causam vniuersiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, & quod omnes effectus secundi ex eius prædefinitione proueniunt, idè non solum primorū entium, sed etiā secundorum ideas ponimus.* Vbi pondero vniuersalitatē illius causalis, *Quia omnes effectus secundi ex prædefinitione Dei proueniunt:* ergo si omnes, nulli sunt

qui non proueniant: ergo nulli præsupponuntur. Et loquitur de prædefinitione efficaci, quia loquitur de illa ex qua proueniunt effectus, & secundum quod Deus operatur in omnibus causis. Optimè etiam hanc præordinationem prouidentie diuinæ explicat S. Doctor 3. contra Genr. c. 94. vbi inquit: *In prouidendo igitur sua sapientia præmeditatione omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quæcumque verò rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, & ei obtemperando ministrant, ad ordinem prouidentie ab æterno, vt ita dicam, excogitatum, explicandum in tempore. Si autem omnia que agere possunt, necesse est ut in agendo es ministrant, impossibile est quod aliquid agens diuinæ prouidentie executionem impediat sibi contrarium agendo; neque etiam possibile est diuinam prouidentiam impediri per defectum alicuius agentis, vel patientis, cum omnis virtus æterna, & passiva sit in rebus secundam diuinam dispositionem causata.* Vbi S. Doctor apertè loquitur de prouidentia disponente, & præmeditante, & ordinante efficaciter, quia loquitur de prouidentia habente executionem, non solum per se immediate, sed etiam per causas secundas, & ita efficaciter, quod non est impedibilis. Hanc autem impeditibilem efficaciam, dicit D. Thom. oriri non ex præsuppositione præuisa causarum secundarum operantium, sed ex diuina dispositione causata in ipsis, & ex eo quod operantur omnia vt instrumentaliter mota à Deo, & ministrando illi ad explicandum ordinem suæ prouidentie in rebus: igitur ista efficacia diuinæ prouidentie, & præordinationis est absoluta, & antecedens, non autem supponens ipsarum causarum secundarum media, & efficaciam, sed eam causans, vt potè quasi instrumentaliter eas mouens, & ex dispositione in eis causata reddens suam prouidentiam infallibilem. Eandem consequentiam forinat D. Thom. agens de prouidentia diuina 3. contra Genr. c. 76. vbi inquit: *Omnia sapientia, & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur, nec intellectus aliquid potest aliquid intelligere, nisi virtute diuina, sicut nec aliquid agens operatur, nisi in quantum agit virtute ipsius: est igitur ipse Deus immediate sua prouidentia omnia dispenans.* Hæc consequentia S. Thom. stare non potest, nisi Deus omnia prædefiniat, etiam quæ pertinent ad nostrum liberum arbitrium, quia si idè Deus dispenfat omnia immediate, & per se, quia omnia alia operantur, vel intelligitur virtute sua: ergo vt sit efficax ista dispenfatio, & prouisio, nihil supponere debet vnde tumat efficaciam, sed ex ipso debet primordialiter oriri, etiam in his quæ supponere dicitur: Nam si aliquid præuisum ex parte nostra supponit, vel ex parte mediorum, vt illis visis efficaciter prouideat, & velit, illud quod supponit non habet vim nisi ex ipsa dispositione, & voluntate diuina: ergo prior fuit dispositio diuina, quam illorum mediorum vis & efficacia. Tunc ergo cum prior fuit, absoluta, & independens prædefinitio seu ordinatio fuit, quia non præsupposuit alia priora media ex quibus haberet efficaciam, sed ipse dedit illis: ergo hæc secundum D. Thom. concedenda est.

Et hoc idem deducitur ex alia doctrina communissimè tradita à D. Thom. qui ex efficacia diuinæ voluntatis deducit quod est talis, quod ipsa & præbet substantiam, & modum ipsis effectibus & causis inferioribus, idque in illis præordinat & prædeterminat. Vnde non potest efficacia diuinæ voluntatis præsupponere aliquid extra se, vnde summat illam, sed ante omnem efficaciam causarum inferiorum ipse debet eam habere vt illis communicet: ergo illa efficacia est antecedens, & absoluta, seu

seu prædefinitiva, quia non est præsupponens aliquid vnde illam sumat, sed à se habens, & à se communicans. Hoc autem ita docet S. Tho. in hac 1. p. q. 19. art. 8. vbi dicit, quod *Ex eo quod voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea que Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus vult fieri. Vult autem Deus quædam fieri necessariorum, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi.* Et idem ex efficacia diuinæ voluntatis deducit 1. contra Genr. c. 85. ratione 1. & q. 23. de veritate, §. 5. Non potest autem stare quod efficacia diuinæ voluntatis sit ratio, & causa quod aliquid fiat, & quod tali modo fiat, si ante mediorum præuisionem efficax non est, siquidem illis dat efficaciam, non ab illis sumit. Nec est lætina libertatis nostræ antecedentia illa efficacia diuinæ, neque contingentiam tollit, si D. Thom. dicit, quod potius ex eo quod summè efficax est, causat & rem, & modum, modus autem est libertas seu contingentia vt ipsemet dicit: ergo non supponit efficaciam diuinam, quia tanta est libertatem, sed antecedit, quia causat, & præbet illum modum libertatis, siquidem quod summè efficax est, etiam modum ipsam causat, non supponit, & si causat, multò minus destruit.

8 Quod verò hæc ipsa efficacia sic causans substantiam & modum actus seu effectus, præfinitiva sit illius, etiam quoad contingentiam, & libertatem earum, ipsamque modum præordinet, seu prædefiniat, non præsupponat, deducitur contra Valquez um ex his quæ ibi loco cit. ex q. 19. art. 8. subdit S. Doctor. *Et idè, inquit, quibusdam effectibus optauit causas necessarias, quæ deficere non possunt, quibusdam causas contingentes defectibiles, ex quibus effectibus contingenter eneniunt.* Tum in hac 1. p. q. 22. art. 4. *Quibusdam effectibus, inquit, præparauit causas necessarias, vt necessariò eneniunt, quibusdam causas contingentes, vt eneniunt contingenter.* Tum etiam 3. contra Genr. cap. 94. magis ad nostrum propositum de intentione Dei prædefinitiva: *Deus, inquit, qui est vniuersi gubernator intendit quod effectum eius, hic quidem stabiliat per modum necessitatis, hic autem contingenter: & secundum hoc diuersas causas eis adaptat, his quidem necessarias, his verò contingentes: cadit igitur sub ordinem diuinæ prouidentie non solum hunc effectum esse, sed esse contingenter: alium autem necessariorum.* Ecce quomodo ex intentione Dei procedit illa aptatio seu præordinatio causarum, vt aliquis effectus contingenter eneniat, quod est prædefiniri ex intentione Dei ipsam contingentiam & libertatem, non præsupponi: si enim ad hoc aptat Deus causas, & præordinat, vt contingenter aliquid fiat: ergo ipsam contingentiam causat & intendit sua ordinatione seu definitione: ergo vt effectum respicit, non vt præsuppositum. Et sic subdit S. Th. quod *Diuina prouidentia est causa per se quod hic effectus contingenter procedat, & hoc cessare non potest.* Et addit: *quod hæc condicionalis non est vera, Si Deus prouidit hoc futurum, hoc erit, sed sic erit sicut Deus prouidit illud esse futurum, prouidit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessariorum.* Vnde tandem dicit in 1. ad Arrubal. dist. 47. q. unica, a. 4. quod *Voluntate Dei non solum res in esse producantur, sed etiam res producendis modum quo producantur, prædeterminant.* Vnde cum voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet quod res fiant, & eodem modo fiant, sicut voluntas diuina disposuit, & quolib. 12. q. 3. art. 4. *A prouidentia, inquit, Dei omnia sunt prædeterminata & ordinata.* Quibus locis apertè ponit prædeterminationem, seu prædefinitionem, tum

circa omnia, tum specialiter circa modum operandi, qui in nobis est contingenter, & liberè.

Quod autem in omni hac præordinatione, prædeterminatione, & prædefinitione supponat D. Thom. præcedere intentionem efficacem finis, sumitur clarè ex his locis, vbi docet prouidentiam præcipere efficaciter de agendis ex præsupposita intentione finis efficaci. Ita docet q. 6. de veritate, art. 1. *Ad directionem, inquit, in finem præexistitur voluntas finis. Nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est vniuersaliter consideratus, sed secundam comparationem eius ad illum, qui finè ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non sequuntur. Et idè prædestinatio supponit dilectionem per quam Deus vult salutem alicuius; præexistit etiam & electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur, qui non hoc modo in finem dirigitur.* Ecce quomodo apertè requirit D. Thom. præcedere intentionem finis efficacem in ipso dirigente, & prædestinante seu præueniente: requirit enim præcedere finem distinctè, & separatè volitum præ his qui non consequuntur finem, sed dirigitur ad finem distincto modo, scil. vt consequendum: hoc enim modo efficaciter finis intenditur: pro reprobis enim intenditur finis gloriæ, non efficaciter, licet ordinentur ad gloriam; prædestinati autem dirigitur in finem vt consequendum, quod est respici finem efficaciter, scil. vt consequendum, & hoc modo præcedit prædestinationem intentio finis: efficax ergo intentio finis secundum D. Thom. præcedit. Idem docet in præfati q. 23. art. 4. *Non præcipitur, inquit, aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundam rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet dilectio, & electio. Dilectio quidem in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ: electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat.* Et hanc electionem dicit antecedere prædestinationem. Sed hoc bonum quod aliquibus præ aliis vult, non est aliud quam ipse finis vt consequendus, quem non sic vult reprobis: ergo ante præparationem mediorum, quæ est prædestinatio, præsupponitur intentio finis efficax, id est finis consequendi in re, & de facto: sic enim est præ aliis intentus: inefficax enim volitio eius, communis est reprobis, & prædestinatis: Si ergo antecedit dilectio, & electio prædestinationem, hoc ipso efficax intentio præcedit, quia inefficax etiam reprobis est communis.

Eadem sententia D. Thom. sumitur ex Patribus. Et præter superius relatos, cum explicarem nomen rationelque prædefinitionis, quam etiam prædeterminationem vocat Dionysius 5. *de diuinis nominibus*, & D. Thom. *super eundem locum lect. 3. & super relatos in 1. ad Arrubal. dist. 47. & quolib. 12. art. 4.* Sed specialiter notandus est S. Aug. qui multis locis docit infallibilitatem diuinæ prædefinitionis, & prædestinationis, non ex aliquo præsupposito sumi, sed à se causari, & præparari, idèoque absolutam esse talem efficaciam, & infallibilitatem prædefinendi. Nam loquendo de actibus nostris bonis qui à Deo prædicantur, dicit, *eos prædestinatione à Deo præfieri, in qua sua futuræ facta præsciunt:* idem est autem prædestinatio ad actus bonos, atque præordinatio, seu prædefinitio, quæ nihil præsupponit, sed ipsam omnia præsupponunt, quia ab ea determinantur, & decernuntur eo quod causantur ab ea. Sic constat ex lib. de Prædestinat. S. S. c. 10. *Prædestinatione ea præsciunt D. eius,*

quæ fuerat ipse facturum, unde dictum est, fecit quæ futura sunt. Ergo prædestinatio, seu prædefinitio nõ supponit præcisa tantum, sed facit, seu causat id quod præcicit, & prædefinit, & sic absoluta est, & nihil supponit, quia causat id quod præcicit. Et specialiter loquens de actu bono nostræ voluntatis, sicut fuit fides gentium, hanc dicit promississe Deum Abraham non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione, quia, *est faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, non ipsi faciunt, ut ille faciat quod promissit.* Ex quo fit argumentum: Deus quod promittit, intendit implere, & ex intentione implendi promittit, aliàs non rectè promitteret, si non intendere implere. Sed intentio implendi non est efficax ex aliquo quod præsupponit, sed ex aliquo quod causat, & facit etiam in nostris actibus liberis, quia licet nos faciamus illos, tamen ille facit ut faciamus; & sic de sua prædestinatione seu prædefinitioe promittit, non de nostræ potestate: ergo illa prædefinitio, & intentio absoluta est ex parte Dei, & efficax, ratione suæ causalitatis, non ex præsuppositione nostræ voluntatis, aut potestatis.

11 Deinde quia Aug. istam infallibilem efficaciam, quæ Deus operatur, ita ut à nullo vincatur, etiam respectu nostrorum actuum, reducit ad diuinam præparationem (quæ est prædefinitio, seu prædefinitio,) & ad diuinam electionem ex proposito seu intentione, & ad dominium, & potestatem Dei super liberas voluntates hominum. Ergo manifestè sentit dari prædefinitioem in Deo, quæ efficaciter intendat, & adimpleat, nihil ex nobis supponendo, sed totum causando. Quod si totum causat, & nihil præsupponit, absoluta est illa prædefinitio in efficacia sua, non ex suppositione aliquæ procedens, & efficaciam hauerens. Anteced. constat ex lib. de correptione, & gratia, nam c. 3. reducit hanc efficaciam infallibilem ad præparationem Dei, cum dicit de fide Petri. *Quis ignorat fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat, voluntas ipsa deficeret, & permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino, ideo nõ potest pro illo esse inanis oratio.* Ecce tota causa infallibilis efficaciam habendi firmam perseverantiam in fide; ideo quia præparatur voluntas: ergo ex præparatione, & prædefinitioe Dei, non ex præsuppositione aliqua præuisa ex parte nostri pronenit infallibilitas, & efficacia; & sic est prædefinitio antecedens, & absoluta, quia causans efficaciam. Veratur autem illa efficacia seu prædefinitio sic causans circa ipsos actus Dei, liberos nostros, v. g. circa fidem, & libertatem earum, quia ut Aug. ibi subdit. *Quando rogauit Christus, ne fides eius deficeret, quid aliud rogauit, nisi ut haberet in fide liberissimam, fortissimam, inuictissimam, perseverantissimam voluntatem.* Pro voluntate libera orauit Christus, & ideo oratio non fuit inanis, quia præparatur à Deo voluntas pro qua oratur. Ergo præparatio ex vi præparationis circa liberam voluntatem efficacis est, id est non inanis, sed effectum habens.

12 Quod verò id reducat ad electionem Dei quæ est efficax ex se, & superatua omnium, docet in eodem lib. c. 7. *Illi, inquit, electi qui secundum propositum (intentionem) vocati, qui etiam prædestinati argue præciti. Horum si quispiam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus: horum si quispiam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus.* Vbi hanc efficaciam, & infallibilitatem propositi, & electionis Dei, non fuit Aug. contentus ad hoc reducere, quia non fallitur Deus, quod fortassis aliquis explicaret de præscientia eius, quod præ-

supponit, non de causalitate eius quod facit, sed vterius ad hoc reduxit, quia nulla re vincitur Deus: ergo electio, & propositum de his, quorum nullas perit, id est de prædestinatione, talis est, quod nulla re vincitur: ergo quia superat omnia, efficax est: ergo ex vi sua, non ex præsuppositione alicuius extra se: non enim quia præsupponitur aliqua res, præuisa vincit, sed ex potestate, & virtute sua vincit, & quia nulla re vincitur Deus, efficax est.

Quod denique id reducat ad summam potestatem, & dominium quod habet Deus super corda hominum, constat, quia, ut dicit in eodem lib. c. 14. *Deo volenti saluum facere, nullum humanum resistit arbitrium; sic enim velle vel nolle in volentis vel nolentis est potestate, ut diuinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.* Et inf. *Non est dubium voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsi hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit.* Et addit. *Qui tamen hæc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, habens sine dubio humanorum cordium, quod placeret inclinandum omnipotentissimam potestatem.* Et concludit: *Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, &c.* Ecce quomodo mutatio humanorum cordium, actusque liberi eorum, ita ab ipsis voluntatibus hominum procedunt, quod etiam ex dominio, & potestate Dei derivantur, tanquam à priori, & potentiori principio, ita quod magis habet in potestate sua hominum voluntates, quam ipsi suas: Sed efficacia qua homo ipse per suam voluntatem se mouet, est efficacia, non supponens, sed causans liberum actum: ergo illa voluntas quæ magis in sua potestate habet voluntates hominum, quam ipsi suas, erit efficacia, non supponens, sed causans liberos actus hominum: Si enim homo eliciens actus suos liberos, efficaciter illos operatur, non supponendo aliquid, sed causando, multo magis Deus id faciet quod homo, si, ut dicit Aug. habet magis in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas. Et hoc causat ex intentione, & sine, & ordinatione qua disponit de illis actibus: ergo illa dispositio, & decretum est prædefinitio absoluta, id est non ex præsuppositione aliqua procedens, sed ex causatione.

Nec valet dicere quod potest quidem Deus vi isto modo prædefiniendi, sed non est necessarius ad suam providentiam. Nam auctoritates istæ D. August. & Thomæ procedunt absolute, & ex ipsa natura prædestinationis, & providentia Dei, & ex ipsa summa potestate, & dominio Dei in actus nostros, quod quidem necessarium est exerceri in omnibus actibus, & effectibus pronis, & omnes æquè comprehendit, quia omnium habet dominium, & potestatem: hoc enim petit ex se providentia, & prædefinitio illa ut diuina, quod procedat ex summo imperio, & potestate in creaturas, & causando omnia, quæ in creatis actibus nostris inveniuntur, siue ad substantiam actus, siue ad modum pertineant, & consequenter non ex præsuppositione aliqua decernat, sed ex se omnino absolute, quia causando omnia.

Denique ex dicendis infra, circa electionem hominum ad gloriam ante præuisa merita, ut præsupposita, & mouentia ad eligendum, licet consecuta ad electionem & causata ab ea, & ut effectus eius, hæc omnia confirmabuntur.

Fundamentum ex ratione.

Duplex est præcipuum fundamentum huius 14 præ-

prædefinitiois stabilienæ cum absoluta, & antecedenti efficaciam, tam ex parte intentionis, quam decreti, seu ordinationis: ex quo vterius deducimus semper, & pro omnibus effectibus à Deo procedentibus esse has prædefinitioes necessarias ad providentiam diuinam statendam, non solum tangendo causas, & media, virtute quorum effectus fiunt, sed etiam immediate in seipsis.

Alterum fundamentum est negatum ex negatione scientiæ mediæ procedens.

Alterum positum, ex vniuersalitate diuinæ causalitatis super omnia ex ordinatione intentionis, & finis.

15 Fundamentum primum ex negata scientiâ mediâ procedens, negationem huius scientiæ supponit. Nos hæc etiam supponimus, sed relinquimus id probatum præced. como disp. 20. Ea negatione supposita. Positio prædefinitioem efficaciam, & antecedentium actus nostros liberos est inenitabilis. Deducitur sic: Deus providentiâ certâ, & infallibili disponit, & decernit per seipsum immediate de omnibus quantumcumque minimis, non fortuito, neque à casu, sed ex intentione finis; sed in hac providentiâ sic infallibiliter disponenda nota oritur illa infallibilitas ex præuisione præsupponente aliquid determinatum, & determinatè futurum ex parte nostræ super quod cadat, sed totum causat ex se ut determinatum sit, etiam pro statu conditionato: ergo illa ordinatio; seu decretum diuinum, & providentiâ sic disponens, absoluta est in sua efficacia, id est non dependens; nec supponens aliquid in præordinando, & disponendo de rebus, quod est prædefinitioem absolutam, & efficaciam dari respectu omnium proniformi à Deo, etiam respectu consensu liberi, eamque esse necessariam ad statuendam providentiam diuinam. Consequens est bona, quia nihil aliud est absoluta, & efficax prædefinitio, quam ordinatio diuina, non præsupponens mediorem efficaciam, aut certitudinem euentus, etiam sub statu conditionato, ut efficax sit, sed ex se habens causare hanc certitudinem sub quocumque statu, & illam efficaciam: si enim nihil præsupponit, sed totum causat à se incipit, non ab aliquo extra se præsupposito, quod respiciat ut tale, id est, ut præsuppositum: ergo est absoluta in sui efficaciam, & certitudine, quia à se, non ab alio præsupposito, & præniso emendicat: hoc enim nomine prædefinitiois nunc intelligimus. Minor ex negatione scientiæ mediæ constat, quia illa est scientiâ media, quæ præcicit aliquid, ut determinatè veritatis, & sub conditione futurum determinatè ex ipsa veritate rei in se antecedenter ad omne decretum liberum Dei causatiuum talis determinationis pro illo statu conditionato. Si ergo hoc remouemus à Deo, oppositum statimur, scilicet infallibilitatem providentiæ ortam ex decreto causatiuo totius illius efficaciam, non prævidendo tantum, & præsupponendo illam ex parte nostra sub illo statu, & ut præsuppositam cognoscendo. Quare non est medium inter negandam scientiam mediâ, vel ponendam prædefinitioem absolutam: nam si Deus non scit futura conditionata in ipsa sua determinatione creata orta ex se, quod ponit scientiâ mediâ: ergo in determinatione causæ increatæ, quæ est decretum diuinum, non præsupponens id quod videt, sed causans, & sic absolute definiens, id est, non ex aliquo supposito. Et loquimur de futuro illo in ratione futuri: nam in ratione possibilis nos etiam id cognoscimus, & Deus in sua potentia per simplicem intelligentiam. Maior autem negari nullo modo potest, cum fides diuina providentiam in Deo in-

fallibilem fateatur, de quo Ecclesia dicit in oratione: *Deus cuius providentia in sui dispositione non fallitur.* Itai. 14. *Dominus exercituum decreuit, & quæ poterit infirmare, & manus eius exserta, & quis auerter illum? Iudith 9. Hoc factum est quod ipse voluisti, omnes enim via tua parate sunt, & tua iudicia in tua providentia constituisti.* Quod autem immediate de omnibus quantumcumque minimis per se ipsum provideat, docet D. Thom. esse de fide, 3. cont. Gent. c. 76. & de eodem videri potest hic q. 22. art. 2. & 3. & q. 103. art. 6. & probat ex illo Job 34. *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? vbi S. Greg. 14. Moral. c. 26. Mundum, inquit, per seipsum regit, quem per seipsum condidit.* Item Matth. 6. *Respicite volatilia cæli, non serunt, neque metunt, & Pater vester cælestis pascit illa.* Et iterum nonne duo passeris vaneunt dispendio, & vnus ex illis nõ cadit sine Patre vestro? Et iterum: *Et capilli vestri omnes numerati sunt.* Quod certe dici non potest, nisi de his creaturis ita minutis, ut sunt capilli, & passeris immediate Dei providentiâ curet, non solum in causis suis, sed etiam in seipsis; numeratio enim capillorum, & occisio passeris supponit res istas in eipsis esse præuisas, & non in causis tantum. Et ratio id manifestè ostendit, quia omnia ista non solum in causis suis, sed etiam in seipsis immediate à Dei operatione dependent: ergo, & à Dei intentione, & providentiâ. Antec. negari non potest, cum sint entia creata: ergo sunt participationes Dei, & ab eo procedunt per operationem eius, ita ut per suspensionem concursus eius annihilari possint. Consequens verò est manifesta, quia illa operatio Dei, qua producit istas creaturas, & ad eas concurrens, & in eas influit, est operatio, & executio facta ex aliqua directione rationis, siquidem Deus quidquid operatur, tanquam agens intellectuale operatur; non directum ab alio ad finem, sed à se intendens finem, aliàs fornicid, & temere ageret, sed à casu; quæ est maxima imperfectio: ergo ex providentiâ, & intentione certa operatur hæc omnia, & infallibiliter: si enim falli posset, illa providentiâ esset imperfectissima, & à creatura posset frustrari; quod est non esse diuinam.

16 Fundamentum secundum sumitur ex vniuersalissima causalitate diuinæ voluntatis, quæ causa, & operatur omnia, & quidquid habet, & participat aliquo modo esse: ergo, & consensum nostrum operari, & causare debet, non supponere; quod si causat, vtrique determinatum causat, & ut est in se de facto. Hoc argumentum validissimè est: eo enim S. Aug. præcipue vitur lib. de prædestin. SS. c. 19. ad ostendendum contra Semipelagianos nõ solum ad bona opera nos indigere gratia, & dono Dei, sed etiam ad ipsa initia bene operandi, qualis est fides, bonum desiderium, oratio, & alia similia, quibus ægrotus, & infirmus animus quærit remedium à Medico Deo. *Audiant* (inquit August.) *& ipsi in hoc testimonio, vbi dicitur forem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum eius, qui vniuersa operatur. Ipse ergo ut credere incipiamus, operatur, quod vniuersa operatur.* Sic August. ex vniuersalissima causalitate Dei operantis omnia, deducit etiam fidem, & primam nostræ conversionis initia Deum debere operari. Ex eodem principio ego in se ois non solum fidem, & primam initia, sed etiam ipsam consensum liberum meum, qui est à me Deum debere causare, & operari, quia vniuersa operatur, & per consequens non debere Deum præsupponere illum, sed prædefinire: Hæc enim est consequentia immediata, & forma in hac materia, quidquid Deus non præsupponit, & tamen causat, prædefi-

nit, quia ibi non est præsuppositum, & tamen est ergo est à Deo ante omnem præsuppositionem, & consequenter per prædefinitionem, sed consensus noster liber oritur, & deriuatur à Deo, non præsupponitur, quia si vnuerſa operatur, etiam liberos nostros actus operatur, vt fidem, orationem, &c. ergo, & consensum, aut si non istum: ergo non bene probat August. contra Semipelagianos Deum operari fidem nostram, desiderium, orationem, &c. quæ sunt actus liberi, ex eo quod vnuerſa operatur, si instatur in nostro consensu vt libero quem præuidet futurum, non causat, & determinat vt sit.

17 Hoc etiam probatum à nobis est latissime *suprà disp. 3.* agendo de efficacia diuinæ voluntatis antecedente nostras voluntates, & causante, non præsupponente earum efficaciam, & consensum, & sic ex se efficaciam habente, & dante, non ex nostra cooperatione id præsupponente, & præciente. In præſenti ſufficit aduertere illam vim causalitatis vnuerſaliſſimæ, cum sit causalitas primi entis, ex cuius participatione omne ens creatum est id quod est, non solum debere causare, & influere in substantiam actus, sed etiam in modum, ita quod ipsa contingentia, & libertas in effectibus, & in actibus ex causalitate Dei sit, & ipsa determinatio ad vnā partem potius quam ad aliam, & in vnuerſum quidquid à causa secunda, id est, à potentia ipsa creata, & ab anima procedit, multo maiori, & altiori ratione procedere, incipere, & causari debet à Deo. Et hoc negari nullo modo potest, quia non solum ipsa substantia actus secundum se, sed etiam modus contingentie, & libertatis, determinatioque voluntatis ad hanc partem potius, quam ad illam, & sublatio indifferentie potentialis, & suspensio est aliquid in rerum natura: id enim quotidie videmus, & experimur, nos libere agere, nos determinari, nos non manere suspensos, & indifferentes, seu in potentia, licet cum dominio, & sine coactione: ergo totum hoc debet deriuari, & participari à primo ente, & ab eius causalitate, & potestate: nam si totum hoc in actibus liberis deriuatur à voluntate creata, & ab anima, quomodo non magis deriuabitur à primo principio totius entis, quod est Deus, & qui magis habet in sua potestate voluntates nostras, quam nosmet ipsi, vt rectè dixit August. quia est primum, & supremum earum principium?

18 Nec potest dici quod deriuatur à primo ente totum hoc in ipsos actus liberos immediatè, & per influxum simultaneum, quo Deus simul cum voluntate influit in ipsos actus, quatenus entia creata sunt, & sic dependent à Deo, sed non influit ista omnia in actus determinando voluntatè, & agendo in eam, sed supponendo eius cooperationem, quam præuidet in tali occasione futuram, & cum hac simul determinat influere in actum. Sed contra, quia in hac ipsa cooperatione instauro argumentum factum, & deduco illud ex August. *suprà relato lib. de prædestinat. SS. c. 10.* vbi inquit, quod *Deus promittens fidem Abrahæ, non de nostra voluntate uti potestate, sed de sua prædestinatione promittit, quia licet faciant homines ea que pertinent ad cultum Dei, ipse facit ut illi faciant quod promittit, &c.* Vnde sic argumentor: Ipsa cooperatio quæ à nostro procedit arbitrio, procedit ab illo vt aliquid factum, & causatū à nobis, & hoc etiam cadit sub promissione Dei, vt patet quando promittit fidem, quæ sine consensu, & cooperatione nostra stare non potest: sed illud quod nos facimus, & quod procedit à nobis Deus facit vt faciamus; quia promittit illud, & id quod Deus promittit, de suo implet,

non de nostro: quod enim promittit potens est & facere, non solum præuidere, vt ibi ponderat Aug. Et eadem ratione non ſufficiet, quod moraliter nos moueat ad faciendum id quod promittit, quia cum ista motali motione stat nos non facere de facto: ergo si Deus promittit quod faciemus, & solum moraliter ad id mouet, oportet quod vt promissio sit infallibilis, non nitatur soli motali illi motioni, quæ fallibilis est: ergo vel nititur præuisioni eius quod nos facturi sumus, & non causalitati infallibili; & sic non de suo promittit, sed de nostro, quando illum consensum, & cooperationem promittit, vel nititur causalitati Dei infallibili circa illam cooperationem, quam promittit; & sic prædefinit illam, non præsupponit.

Ex simplici voluntate finis non præordinat Deus, sed ex efficaci, & determinata intentione.

Cæterum potest aliquis subterfugere ex doctrina P. Vasq. *suprà* adducta cum eius sententiam proponeremus, scilicet quod Deus intendens effectus pendentes à libero arbitrio nostro, seu à mediis moralibus, non procedit in illis ex priori intentione efficaci, & determinata, sed ex simplici complacentia, cum præuisione consensus nostri futuri, si talia media adhiberit. Et sic non facit vt faciamus, nisi moraliter, scilicet congruè vocando, & attrahendo, & offerendo indifferentem concursum, qui procedit ex illa simplici, & inefficaci voluntate, seu complacentia, qua vult omnes dirigere ad bonum rationis, & obseruantiam legis. Hoc autem morale faciès, & causans nostrum consensum, cum indifferens concursus, & auxilium sit, non formatum, nec determinatum ex se, sed à nobis determinandum, quasi nos simus signi, & Deus offerat massam illam indifferentem ad bonè, vel malè vtendum, necessariò præsupponit aliquid præuisum, & præsuppositum ex parte nostra, scilicet quod cum tali auxilio congruo tali tempore, & circumstantia dato, voluntas nostra consentiet, & determinabit concursum, formabitque consensum: sine hoc enim præuiso, non potest infallibilitatem habere illa moralitas, & determinationem ille concursus, & sic prædefinitio absoluta, & efficax, nihilque præsupponens præuisum vt determinata, & efficax sit, non datur.

Et huius rei aliqui eam rationem reddunt, quia media moralia, per quorum dispositionem effectus ille à Deo intenditur, non concurrunt ad effectum, nisi quatenus apprehensa mouent voluntatem, vt velit effectum facere: ergo si quando apprehenduntur à Deo, iam voluntas est efficaciter mota, quia efficaciter intendit illum finem ante illa, & se absolutè intendendo, & prædefiniendo, frustra adhibentur illa media moralia, & nullius causalitatis, & virtutis redduntur. Et præsertim hoc vrget, quia intentio ipsa non dicitur efficax, nisi connotet ex parte obiecti futurationem, seu existentiam rei, non vagè, sed vt pendente ab aliquo agente, & aliqua actione, à qua immediatè exit: ergo si voluntas nostra, & quodlibet aliud medium morale est immediatè influens in illum consensum, & ex illis tanquam ex motuis Deus mouetur, sine ipsis, seu antecedenter ad ipsa, intentio non erit efficax.

Hæc tamen doctrina, tum in eo quod intendit, tum in eo quod assumit, sustineri non potest: intendit enim quod simplex, & inefficax voluntas sufficit

sufficit ad adhibendum, & ordinandum efficaciam media. Assumit autem quod sufficit Deum morali influenza circa voluntatis consensum se habere offerendo indifferentem concursum, & præuidendo quid determinabit voluntas cum illo; & sic solum media moralia disponit, & præordinat Deus: hoc enim posito non potest Deus ex se habere absolutam, & efficaciam intentionem, vt actus ille fiat ante præuisionem ipsius consensus, neque istum prouidere ante moralia media adhibita, cum quibus præuidetur futurus, vel non futurus. Et idè in ista sententia, efficax & absoluta Dei intentio ante præuisa media, aut effectum habitura est, quin possit resistere voluntas humana; quod est eam tollere, aut indiscretè intendit sic absolutè, & cum periculo frustrationis, si humana voluntas resistat.

22 Quod ergo id quod ista sententia intendit, falsum sit, satis ostendimus *suprà disp. 5.* agendo de efficacia decretorum Dei contra decreta indifferentia. Nunc breuiter addo, quod illa est simplex & inefficax voluntas, cum qua componitur frustratio rei volitæ, non solum ob extrinsecum aut casuale impedimentum, quod voluntas illa euitare non poterit, sed etiam ex ipsius voluntatis applicatione aut retractione, vel omissione: nam si voluntas omnia media sibi possibilia adhibeat, ne frustretur euentus, conuincitur quod efficax sit in sua sphaera, & in modo suæ possibilitatis, quia non solum sibi placet bonitas rei, sed etiam ad ipsius existentiam, & positionè respicit, & conatur, quod autem impediat ab aliquo extrinsecò, quod non est in manu sua euitare, non pertinet ad suam sphaerā, & lineā, quia euitare illud non potest: ergo si illa voluntas efficaciam habet intra lineam, & sphaeram suam, non minuitur illa efficacia ex euentu non secuto vel impedito casualiter; sed sumitur ex ipsius voluntatis conatu & applicatione intendente existentiam rei, & conante ad illam, quia reliquum est ei casuale & per accidens, nec in manu sua. Et præsertim hoc in diuina voluntate reperiri debet, quia cum sit causa vnuerſaliſſima, à qua omnia dependent, & per quam sunt omnia, & à qua omnia impedimenta remoueri possunt, necesse est quod vt sit inefficax voluntas, aliqua media non adhibeat, vt effectus non fiat: nam si omnia adhiberet quibus fieri potest, efficax esset, siquidem ille effectus possibilis est fieri per aliquod medium, & causam, aliàs si per nullum esset possibilis fieri, esset impossibilis: si ergo adhiberet omnia quibus posset fieri, sine dubio fieret, quia ex aliquo sortiretur effectum inter tot media, præsertim quia inter illa media, & causas, principalis est ipse Dei influxus, & motio. Quare cum omnia ista media & causæ in manu Dei sint, & ab eo disponantur, ordinantur, & moueantur, impossibile est quod sit voluntas Dei inefficax, & frustretur effectus, nisi quia Deus retrahit manum suam, & non vult adhibere illa media per quæ fiat: nam si adhibentur, per manum Dei adhibentur. Implicatio ergo est dicere, quod ex voluntate simplici, & inefficaci Dei possunt adhiberi media efficaciam, quia illa voluntas vt sit inefficax, debet retrahere media aliqua quibus efficeretur effectus, ita quod frustrari possit, & ex alia parte si adhibentur media efficaciam ad effectum, debent per voluntatem Dei adhiberi, quia omnia per ipsum sunt, & sine ipso nihil est factum: ergo debet habere voluntatem retrahendi media efficaciam, si est inefficax, Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

& ponendi media efficaciam si illa adhibentur, quæ est contradictio voluntatis.

23 Quod verò id quod assumit ista doctrina falsum sit, scilicet quod Deus solum moralem influentiam habet in illum consensum nostrum, & moralia media præordinat, quæ cum indifferentia sint, necessariò præsupponere debent præuisum consensum nostrum ante efficaciam, & infallibilem voluntatem de tali consensu. Prob. quia consensus noster, etiam vt liber, & vt cooperatiuus cum Deo, pendet ab aliquibus mediis, & ab ipso Deo physice, & non solum moraliter, & non est præter intentionem Dei, sed ab ipsius intentione deriuatur: ergo Deus præuidet, & præordinat illum consensum vt liberum, non præsupponendo illum, sed causando, nec adhibendo moralia media tantum, præsupponendo verò, & non faciendo physica. Antec. pater ex ratione *suprà* inducta ex vnuerſaliſſima Dei causalitate comprehendente omnem rationè, & modum entis creati: omnis enim ratio entis à Deo deriuatur vt à principio efficienti, & physico omnis entitatis, sed ille consensus, & cooperatio, etiam vt libera aliqua entitas, seu modus entis est, cum sit perfectio rationalis creaturæ: ergo ille consensus, vt liber, à Deo est, & non solum dependet à causa morali, & moraliter mouente, sed etiam à Deo, vt physico, seu entitatio principio talis effectus, & entitatis: ergo non sufficit Deo prouidere illi consensui, & operationi liberæ media moralia, seu principia moraliter mouentia, sed etiam entitatio efficientia, & causantia, quia in rei veritate dependet consensus ille, non solum à principiis moralibus, sed etiam physice, id est, ab ipsa vnuerſaliſſima causalitate Dei qui operatur omnia, ergo & istam entitatem, seu libertatem consensus operatur, id est efficit, & à se deriuat, vt potest cum aliquid creatum sit: ergo à Deo efficienter participata, & non solum moraliter: ergo Deus non potest illam supponere præuisam, vt à nobis deriuatam, & elicitam, sed vt à se intentam, & deriuatam vt à primo principio omnium rerum effectiuo, & operante omnia secundum consilium voluntatis suæ, vt ait Apost. ergo non præsupponente aliqua super quæ cadet intentio, & decretum eius, sed omnia præcedendo causalitate, & consilio ac decreto suo, quia consilium Dei operatur omnia: ergo & liberum consensum.

24 Confirm. & vrgetur hoc: Quando Deus præuidet cum illa indifferenti & motali motione seu cogitatione oblata meæ voluntati, me determinatè consentire, & cooperari liberè, vel videt illam determinationem, illum consensum, illam cooperationem dependere, & causari à meâ voluntate physice & entitatio, vel non. Si non: ergo ille consensus & cooperatio non pertinet ad meam voluntatem vitaliter, & elicitiuè, quia non oritur ex illa; & sic non est consensus, & cooperatio eius: quomodo enim est cooperatio, si non est operatio? Et quomodo videtur vt operatio, si non egreditur, & oritur physice, & operatiuè ab ipso operante? Si autem videt physice pendere, & oriri illam cooperationem, & consensum à voluntate creata: ergo etiam à causa prima, quia implicat aliquid physice oriri à causa creata & secunda, & non physice deriuari à causa prima, quæ est summū principium, & primum ens, & radix portans omnia verbo veritatis suæ: siquidem quæcumque entitas, & modus rei est aliquid creatū, & participatū physice à primo ente: ergo repugnat quod ista cooperatio videatur vt pendens, & causata à causa creata, & non ab increata. C. N. g.

Nec sufficit ad id concursus simultaneus Dei cum illa cooperatione, seu consensu nostræ voluntatis quia ille simultaneus concursus cum simul cum nostra cooperatione feratur in actum, seu effectum, non ipsam cooperationem nostram causat, sed cum ipsa causat effectum vtriusque. Necessè est autem quòd non solum effectus quia ab utraque causa (creata, & increata) procedit, sed etiam quòd ipsamet cooperatio causæ creatæ, vt aliquid causæ creatæ est, procedat, & causetur à Deo, quia cum aliquid creatum sit, & à causa secunda progrediens, etiam à Deo est, & ab eo causari, & dependere debet, & quia ad aliquem effectum vterius tendit simul cum Deo faciendum, cooperatio cum illo est, sed vt cooperatio creatæ, omnino præsupponit quòd à Deo participata sit, multò melius quàm à causa creatæ, cuius operatio, & consensu est: à Deo autem nihil creatum deriuatur per solam moralem motionem, sed per vniuersalissimam causalitatem efficientem primi entis vt primum ens est: sic enim est entitatum principium omnis creaturæ: eo enim modo est principium eius quo cõseruat illud in esse, & quo potest annihilare illud, si iupendat concursus suum, quod non fit per suspensionem concursus moralis, sed physici, quo operatur omnia: ergo etiam quo prædefinit omnia, quia non solum operatur quomodocumque, sed secundum consilium voluntatis suæ: ergo intendendo, & decernendo, & præordinando, quia ex fine intento procedit.

25 Hoc argumentum quod sine dubio premit fortiter oppositas sententias, in illud tandem cogit, & erumpit, vt dicant quòd ratio liberi in actu nostro non conuenit per respectum ad causam primam operantem, sed est sola relatio eaque rationis ad causam secundam, scilicet ad voluntatem nostram, seu ad modum operandi cum indifferentia liberi arbitrii creati. Nec exigitur vt efficacia Dei prior sit determinatione nostra, sed quòd simul, & iuxta id quod voluntas nostra exigit, concursus Dei ei contemperetur, quia diuina voluntas non est tota causa, sed cum libero arbitrio actuum nostrorum. Nec tamen actus ille liber est præter intentionem Dei, quia ad hoc sufficit vt Deus ipse decernat cum causa libera concurrere, iuxta id quod illa postulat. Ita tandem sentit Vasq. hac 1. p. disp. 99. c. 7. num. 47. idèdque à D. Thom. dissentire se non negat: cum enim proposuisset aliquorum sententiam, quod actus nostri sint voluntarij, & liberi, quia Deus non est tota causa, sed cum libero arbitrio, quod cum sit proxima causa, modificat concursus primæ, id quod non esset verum, si efficacia Dei prior esset determinatione nostra, sed quia simul est, eique contemperatur diuinus concursus, illælam eam seruat, subdit sic: *Quorum Dotorum sententiam, nescio qua de causa à S. Thoma reprehendatur q. 19. art. 8. Quod enim inquit, ex illa sequi, liberum effectum esse præter intentionem Dei, si ex particulari causa modificante primam ratio liberi sumenda est; qua ratione rectè colligatur, ego non video. Nam quòd effectus exeat liber, quia à causa proxima libera producitur, non obest, quominus ex voluntate Dei eueniat, quandoquidem ipse decernit cum causa libera iuxta id quod illa postulat concurrere: hoc autem satis est vt effectus non sit præter Dei intentionem. Illud autem certissimum est, nempe rationem liberi actus nostro non conuenire per respectum ad primam causam operantem; neque idèd esse liberum, & humanum, quia solus Deus illum fieri decreuerit & fecerit, sed potius per respectum ad modum operandi causæ creatæ, quo variatio quantum ma-*

neat actum secundum substantiam idem, & concursus Dei eodem modo, non manet actus liber. Libertas enim est solum relatio rationis ad modum operandi cum indifferentia liberi arbitrii creati. Sic Vasq. ibi. Et tandem addit disp. 100. cap. 3. s. Aut denique Superest vt libertas Dei, qua nobiscum liberè cooperatur, nihil omnino conferat, vt operatio nostra libera sit, sed tota ratio liberi, qua in denominatione extrinseca posita est, à nostra voluntate solum pendeat. Nam sine Deo liberè, sine necessario operaretur, eodem modo actio nostra libera esset. Prima igitur, & sola ratio libertatis actus nostri est creatæ voluntas. Hæc sunt verba Vasq. Idèdque non mirum quòd in disp. 99. cap. 3. referens S. Thom. sententiam hac 1. p. q. 19. art. 8. & q. 22. art. 4. quod Deus non solum operatur id quod vult, sed etiam modum quem vult; & sic facit actum esse, & libero modo esse, nec lædit libertatem, cum causet illam, vnde sequitur libertatem nostrarum operationum in libero arbitrio solum, non esse reducendam, sed etiam in Deum tanquam in primam, & præcipuam causam contingentem. Non mirum, inquam, quòd hanc sententiam quoad hanc partem non admittat, sed tandem reiciat ibi, & disp. 100. cit. constituens primam & solam rationem libertatis in actibus voluntatis creatæ.

25 Retuli fufius hæc omnia ipsis formalibus, & expressis verbis huius Authoris, qui suo magno ingenio (in hac parte infelicio) aduertit quidem, sed tamen incurrit præcipua in qua trudit, & impellit asperissima ista semita scientiæ mediæ, & negatio præordinationis, & prædefinitionis nostrorum actuum liberorum, videlicet, vt voluntatem creatam constituat primam, & solam causam libertatis, quæ est in actibus nostris, vt in istis formalibus verbis vltimò relatis dicit Vasq. Sed quàm absurda sit ista sententia, quantumque reicienda nemo est qui non videat. Etenim liber actus in ratione liberi non subterfugit prouidentiam Dei, neque finalizationem eius: ergo neque causalitatem potentie eius. Consequens est manifesta, quia de quocumque Deus disponit per suam prouidentiam, habet in illud plenum dominium: ergo potest illi dare esse, vel auferre: ergo habet causalitatem in illud: præsertim quia prouidentia Dei non gubernat, aut disponit de aliquo, nisi communicando illi, & præbendo id quod gubernat, & prouidet, aut permittendo vt fiat, si malum sit, & ab eius fine deuenit, aliàs esset aliquid à Deo prouisum, & bonum, nec tamen in eius potestate contentum, nec causatum à se, & consequenter neque ideatum, & ab eo per artem suam factibile. Ergo prouideret Deus de illo sine idea, & participatione exemplari à se, quod esset non prouidere prouidentia perfecta, & infinita. Libertas autem in actibus non est aliquid malum, & à Deo tantum permittum, cum inueniatur in actibus bonis, & meritoriis, debeaturque illi habere Deum pro fine sub ipsa ratione liberi & moralis: ergo non potest non esse causata à Deo, si est prouisa. Anteced. autem negari non potest, quia liberi actus, in quantum liberi, non eueniunt fortuito, & à casu respectu Dei: ergo eueniunt vt prouisi, & disprouisi ab ipso, aliàs solum prouideret Deus res necessarias, & euentus ipsa necessitate provenientes, cum tamen res contingentes, & liberæ propter suam mutabilitatem, & variabilitatem maioris prouidentia & arte indigeant. Et præsertim vrgetur hoc, quia homines habent prouidentiam, & regimen de suis actibus liberis, & leges ponunt de his quæ liberè agenda sunt, & Deus ipse legem dat nobis de liberis actibus, aliàs si liberi non essent, capaces legis non

non essent, nec oppositum esset prauaricatio. Qui autem dat legem de libero, vt libero dirigit, & gubernat tale liberum: ergo & prouidet, seu prouidentiam de illo habet. Et mirum esset quòd prouidentia humana se extenderet ad liberum, vt liberam, & non diuinam.

Nec obstat quòd libertas ponatur à Vasquez in aliquo respectu rationis, vel denominatione extrinseca, non in aliquo intrinseco ipsi actui. Quod sequuntur quicumque existimant libertatem solum consistere in actu voluntatis, vt subordinato duplici cogitationi, quæ proponit aliquid, & eius oppositum, vt à voluntate eligatur. Et putant, quòd dependentia illa à cogitatione, extrinseca manet actui voluntatis in entitate sua, solumque ponit denominationem extrinsecam in eo. Alij volunt libertatem esse intrinsecam actui, sed sumi per ordinem ad reflexam quandam cognitionem, qua intellectus de ipsa sua actione voluntatis cogitat, de eaque disponit, sicque procedit, non per instinctum, sed per arbitrium. Quasi verò & ipsa cognitio reflexa super actionem voluntatis, non sit extrinseca entitati eius, si solum illam reddit cognitam, non illam specificat, nec eam physice elicit. Quòd si amplius facit quàm reddere cognitam, cur hoc non faciet cognitio directa dirigens actum? Nos autem vt in lib. de anima quæst. 12. tractauimus, dicimus quòd libertas actus dependet quidem à cognitione, & iudicio indifferenti, sed vt regulante actum voluntatis, disponendo illi obiectum, à quo specificatur, & regulatur actus, & rursus supponit potestatem in voluntate super ipsam actum; & sic ab ea elicitur actus vt liber. Omnis autem ordo actus ad obiectum quod specificat, & ad principium quod elicit, intrinsecus, & realis est illi, non autem respicitur à libero actu cognitio, vt præcisè reddens rem cognitam; & sic extrinsecè tantum denominando. De hoc latius agetur 1. 2. q. 18. Sed quidquid de hoc sit, tamè negari nõ potest quin fundamentum huius libertatis, & respectus sit aliquid reale, & sub operationem Dei cadens: si enim operatio necessaria est aliquid reale, quantum magis libera, quæ de se perfectior est purè necessaria: Ergo saltem fundamentaliter, & pro eo quod in re datur de respectu libertatis cadere debet sub diuinam operationem.

27 Et hoc ipsum deducitur ex Scriptura, in qua libertas, seu actus vt liberi, diuinæ operationi, & prouidentia subduntur, sicut ad Philipp. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere, Iai. 26. Omnia opera nostra operatus es nobis Domine, Prouerb. 21. Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Dei. Dicitur etiam Deus tangere corda, aperire cor, vt Act. 16. Cuius Dominus aperuit cor. Convertere & transferre cor, vt Esther 15. Converterit Deus spiritum Regis in mansuetudinem, quod quidem nõ fecit cogendo voluntatem, sed liberam dimittendo, vt dixit Aug. lib. 1. contra duas epist. Pelag. c. 20. Et quando rogauit pro Petro vt non deficeret fides eius, rogauit vt haberet liberam fidem, vt dicit Aug. lib. de correptione & gratia cap. 8. quia fides liberè habent. Et quando tetigit corda aliquorum, vt hoc vel illud facerent, vtrique vt id liberè facerent effectus, vt pluribus August. probat lib. de gratia & libero arb. cap. 21. & lib. de prædestinatione. SS. cap. 20. Vnde tandem D. Thom. 3. contra Gentiles cap. 89. dicit fuisse quorundam opinionem, quòd prouidentia diuina non est de his quæ sub sunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed quòd refertur ad exteriores euentus: non Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.*

enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, potè adificare vel ditari, semper poterit ad hoc peruenire; & sic euentus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur. Quibus quidem auctoritatibus sacra Scriptura refertur euidenter. Et affert aliqua ex locis allatis, ibique latè id profecquitur. Non ergo negari potest quin liberum, vt liberum, à Dei operatione, & prouidentia dependeat, & deriuetur. Nec eleuatur hoc dicendo, quòd Vasquez solum dicit liberum actum nostrum non esse liberum ex eo quod Deus solus illum decreuerit, non tamen negat quòd à Deo sit, & causetur, sed non à solo Deo, quod verissimum est, cum dependeat à nostra voluntate. Non inquam eleuatur, quia nec nos volumus non solum actum liberum, sed nec vitalem, imò nec propriam actionem quantumvis necessariam causæ creatæ, vt ignis, vel solis esse à solo Deo. Quis hoc vnquam dixit, aut quando id D. Thom. somniauit, contra quem ibi Vasq. fatetur se sentire? Quòd si solum hoc vult Vasq. cessat quæstio: nec enim dubitamus liberum actum nõ esse à solo Deo proximè & elicitiuè, sed dubitamus an sit à Deo, vt à prima causa, & radice, sicut actus vitalis vel non vitalis elicitus à causa creatæ proximè etiam refertur ad Deum, vt ad causam proximam. Vasquez autem illis verbis relatis disp. 100. dicit, quòd *Prima & sola ratio libertatis actus nostri est voluntas creatæ*; ergo subtrahit libertatem actus à Deo, etiam vt à causa prima, & non solum vt à proxima eliciente, dum dicit quòd *prima & sola*.

Sententia Suarez, & Arrubal reiecta.

Fundamenta allata non solum probant prædefinitionem diuinam absolutam, & efficacem libertati non repugnare, & ex hac parte non debere negari Deo, sed etiam per se semper requiri ad tales liberos actus dirigendos, & ordinandos, non supposita scientia mediæ, sed supposito decreto libero Dei, & ex vi illius ante præsum nostrum consensum liberum, & ante efficaciam suppositam mediorum, in quo sententiæ P. Suarez contradicimus; similiter probant actus istos in se immediatè, & non in aliquo, in quo virtualiter contineantur, v. g. in vocatione congrua prædefiniri, aut in alio medio, sed in se prouideri. Nec sufficienter explicantur per prædefinitionem concomitantem, quæ est de ipso influxu cum cooperatione causæ, atque adèd supponere debet causam inclinatum, & exigentem talem influxum cooperatiuum determinatè. Et in hoc contradicimus P. Arrubali.

29 Contra sententiam Suarez vrget omnia fundamenta supra allata, quæ pro omnibus effectibus creatis prædefinitiones requiri ostendunt. Et est sine dubio mens D. Tho. qui 1. p. q. 2. 5. art. 5. ad. 1. generaliter docet, quòd *Non potest esse quòd aliqua faciat Deum, qua non præscierit & præordinauerit. Et in q. 3. de verit. ar. 7. docet, quòd Omnes effectus secundi sunt prædefiniti à Deo; idèdque docet in aliis locis supra allatis. Et sumitur hoc ex ipsa ratione procedendi, & operandi Dei, & ex ipsa dependentia creaturæ, quæ tanta est, vt nihil eius præsupponatur ad prouidentiam Dei, sed totum ab eo causetur, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Ratio enim qua Deus operatur, est ratio operandi per prouidentiam, & ex intentione, & directione eorum,*

quæ agenda sunt: omnia enim secundum rationem facit, & per attem, & per voluntatem suam, quia operatur ex fine, & non à casu. Rursus hæc operatio directiva, & ordinativa, tam vniuersalis, & infinita est, quod omnia in omnibus causet, & nihil supponat, quod à se causatum non sit, & à se impediri, vel annihilari non possit, quia omnia in ipso constant, & ab eo participant id quod sunt, vel quod operantur: ergo ita prouidet omnibus ex fine, & intentione, qua operatur, quod non præsupponit aliquam efficaciam in mediis, sed præbet, & communicat illam: ergo omnia prædefinit. Patet consequentia, quia illud prædefinitur, quod non præsupponitur à prouidentia diuina, sed causatur ex fine, & intentione, & non fortuito, seu à casu habetur: sed ad rationem diuinæ prouidentiae, quatenus summa, & diuina est, pertinet quod omnia causet ex fine, & non à casu, sed ex intentione, & nihil sit quod non deriuetur ex ipsa, ita quod nihil præsupponat quod à se deriuatum non sit: ergo dicere quod sic prædefinire, & causare, non est necessarium prouidentiae diuinæ, est destruere prouidentiam diuinam loquendo de rebus posititiuis, & factibilibus. Vnde debet prouidentia diuina antecedere omnia, etiam ipsum modum operandi causæ creatæ, & contingentiam, seu libertatem aut necessitatem operandi, ut optime docet D. Th. *contra Gent. c. 94.* quia omnia ista etiam modus ipse operandi, & determinatio, causæ inferioris, & contingentia, aut libertas, omnia participant rationem entis, & consequenter à Deo non supponuntur, sed causantur aliquo ex fine intento, quod est prædefinitum.

30 Omitto quod ad omnia quæ scientiam mediam prærequirunt, ut debite prouideantur, repugnat poni prædefinitionem absolutam, & efficaciam, & sic ista duo non componuntur, quod in Deo ponatur non repugnare prædefinitionem efficaciam absolutam respectu alicuius actus liberi, & quod illa debeat regulari per scientiam mediam: nam ut prædefinitio, seu prouidentia Dei sit efficax circa nostram liberam determinationem, & consensum, vel supponit efficaciam mediatorum, & determinationem nostræ voluntatis, vel non supponit, sed causat. Si non supponit, sed causat, non regularitur scientia media, quæ præuidet consensum supponendo, non causando determinationem eius, quia solum offert concursum indifferentem. Si supponit, non est absoluta illa efficacia, & antecederet ad nostrum consensum, sed ex suppositione illius. Et si hoc requiritur in statu conditionato, ut ibi saluetur libertas, etiam in statu absoluto, ut de facto sit libertas, talis consensus, & cooperatio de facto dabit illam, non ab illa antecederet causabitur, & sic destruitur efficax prædefinitio, aut si ponitur, tollit libertatem in eius sententia.

Respondebis, non tollere libertatem, etiam in principis Suarez, prædefinitionem, quia extrinseca est ad nostram voluntatem, non sicut forma intrinseca, ut visio beata, quæ necessitat, aut etiam, ut ipse putat, prædeterminatio physica. Vel secundo, quod licet intentio Dei sit absoluta, & efficax circa actum charitatis v. g. eliciendum à me, tamen ex hoc solum Deus manet obligatus ad eligendum aliquod medium ex finitis, quæ videt scientia media, quibus potest moueri voluntas ad illum actum; & sic illa prædefinitio non tollit libertatem, quia exercetur per media congrua præuisa, & regulata per scientiam mediam.

31 Sed contra primam solutionem instatur, quia

decretum illud extrinsecum, cum sit antecedens nostrum consensum, vel causat illud infallibiliter eadem infallibilitate, & determinatione qua intrinseca forma, & determinatio, vel non, sed offert indifferentem concursum, & expectat determinationem nostri consensus. Si hoc secundum, non prædefinit efficaciter ex se, sed indifferentiam solum habet ex se, à nobis autem determinationem expectat. Si primum: ergo non requirit scientiam mediam, cum ex sua efficacia, & vi sua, non autem ex præsuppositione nostri consensus, sit infallibilis; & sic non præuidetur concursus ut determinandus à nostro consensu, sed potius sua efficacia determinans illum.

32 Contra 2. verò solutionem eadem instantia fit, quia illa intentio ex qua Deus obligatur ponere media congruentia præuisa per scientiam mediam, vel talibus mediis præbet efficaciam quam habent, illamque causat, & determinat, vel non, sed expectat illam à mediis, & supponit nostram cooperationem, & ex illa suppositione incipit efficacia illius. Si hoc secundum, non est prædefinitio efficax absolute, & ex se, sed ex se indifferens, seu ponens media indifferencia, & solum ex suppositione mei consensus extrinsece est efficax. Si primum, vacat scientia media, quia congruentia mediatorum accipitur ut deriuata & causata ab intentione & decreto Dei, non ut præsupposita, & præuisa ex mea cooperatione; & sic non regularitur scientia media.

33 Contra scientiam autem P. Arrubal, constat hunc Authorem non explicare veram Dei prouidentiam, ut defendat duo principia suæ doctrinæ; alterum est quod libera Dei determinatio in ratione liberi actus constituitur per operationem ad extra: inde enim colligit solum dari posse prædefinitionem concomitantem, seu executiuam respectu actus nostri liberi quatenus Deus suo comitanti influxu cum ipsa concurrat in actum, siquidem non datur in Deo liberum decretum de meo actu nisi per connotationem, & productionem mei actus. Et talis volitio vocatur prædefinitio, non ratione causalitatis in nostrum consensum, sed ratione antecedentiæ durationis, quia illa volitio est æterna, effectus verò temporalis. Alterum principium est, quod in Deo non distinguuntur diversi actus, etiam intentionis, & executionis, nisi ratione diversorum effectuum, qui connotantur in creatura. Vnde colligit quod absolute non est necessaria ad prouidentiam ponere circa aliquem actum liberum intentionem Dei efficaciam absolutam, posse tamen poni, si Deus intendat actum aliquem, non immediatè in se, sed in aliquo medio seu causa, ut in auxilio congruo in quo continetur actus faciendus. Sufficienter tamen dicit priorem prouidentiam, seu prædefinitionem executiuam, & concomitantem, quia omni alio ablato per hanc solum effectus ponetur.

Cæterum prædefinitio illa concomitans, cum fundetur in illo principio *suprà* di. 4. latè impugnat de constitutione actus liberi per productionem ad extra, eo principio sublato, etiam conuenit hæc prædefinitio seu prouidentia constituta per productionem concomitantem ad extra: prouidentia enim est causa productionis ad extra, non per ipsam constituitur sicut volitio. Vnde D. Thom. *inf. q. 25. a. 5. ad 1.* non minus diuinæ volitioni, quæ ordinationi, seu prouidentiae subiicit effectus Dei, dum dicit, quod *Non potest esse, quod Deus aliqua faciat, quæ non præscierit, & præordinauerit se facturum, quia ipsam facere subiicit præscientiæ, & præordi-*

præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale: ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sui natura. Manifestè ergo D. Thom. ponit ipsam productionem (quæ vique temporaliter de Deo dicitur) ut subiectam, non ut constituentem diuinam prouidentiam, ut causatam ab ipsa, non ut concomitantem. Ergo ponere prædefinitio-nem cōcomitantem ipsam cooperationem, est mera fictio, & nugæ, cum prouidentia, & prædefinitio tempore se habeat ut causa, & ut antecedens ipsam operationem, quæ eam dirigit, & ordinat: operatio enim est executio, & prouidentia est directio & ordinatio de exequendo. Quomodo ergo sic iste Author implicat in terminis, ut velit obtrudere prædefinitionem executiuam, & concomitantem, cum hoc ipso quod sit executio, supponat, non constituat directiuam vim prouidentiae, siquidem executio à directione procedit: Et insulsum valde est prædefinitionem velle nominare solum quia præcedit effectus suos duratione, id est, æternitate, quia videlicet Dei operatio, seu volitio est æterna, effectus verò temporalis. Nam vel prouidentia, & prædefinitio est causa directiua productionis, & operationis ad extra tangentis ipsum effectum, vel non. Si est causa directiua: ergo malè dicitur præcedere solum duratione, non causalitate, atque aded prædefinitio concomitans cooperationem nostram est chymæra, sicut si dicitur causa concomitans, cum de ratione causæ, ut causa est, sit antecedentia. Si non est causa directiua operationis, & productionis: ergo erit solum executiua seu executio ipsa: ergo vel supponit directionem sui, ita quod ipsa executio sit directiua ab aliqua præcedenti directione, & illa erit prouidentia prædefiniens, & causalitate antecedens; vel non supponit directionem, sed est mera executio sine ordinatione præcedente, & talis executio erit cæca, & ignorantia modo facta, quia nec est directio, nec supponit directionem à qua ordinetur. Et præterea quia quod non est causa directiua, sed executiua, & cooperans ideoque vocatur concomitans, non est causa per modum prouidentiae, & ordinationis: prouidentia enim directiua est operis faciendi: præparat enim, præordinat, præuidet quid, & quomodo aliquid rationabiliter faciendum sit, & debet; & sic est causa quod executio sit rationalis, & ordinata: ergo non potest esse prædefinitio, si est concomitans. Patet consequentia, quia prædefinitio, prouidentia est: est enim præparatio, & præordinatio definiens, seu decernens quid faciendum sit, cauendo efficaciter id quod desinit & determinat, non verò id supponens: ergo id quod non se habet, ut prouidentia, non se habet, ut prædefinitio.

34 Quod si dicitur illam prædefinitionem concomitantem posse dici prædefinitionem respectu cooperationis causæ secundæ cuius concomitans est, licet sit executio, & non præordinatio respectu operationis ipsius Dei: per hanc enim constituitur ipsa volitio, & prouidentia diuina.

Contra est, quia si est executio diuinæ volitionis liberæ, & hæc est cooperans, & concomitans nostram cooperationem: ergo non causat illam, nec facit ut sit, sed cum illa iam existente & aliunde causata, simul influat: ergo non prædefinit, nec prædeterminat, quia si solum est simul cum illa influens, & non est simul, nisi cum cooperatione determinata, siquidem est in-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

fluens, & non influat nisi determinata: non ergo desinit, nec determinat eandem, sed præsupponit in se iam determinatam. Implicatio ergo est ponere prædefinitionem concomitantem, quia si desinit, determinat, & si concomitanter influat, supponit determinatam, & definitam in omni statu, in quo est concomitans, & supponens alteram sibi cooperantem simul influere, & sic esse dextrinatam, siue consideretur in statu conditionato, siue absoluto: si concomitans est non desinit, nec determinat.

Loquendo autem de prædefinitione antecedente, & per modum intentionis, quam ponit iste Author, manifestè etiam euacuat rationem prædefinitionis absolutæ, & efficacis. Primum, quia dicit hanc non esse necessariam, sed æquè bene posse effectum eandem fieri per illam prædefinitionem concomitantem, quam hucusque impugnamus. Hoc constat esse falsum, quia sine dubio aliquam Dei prædefinitionem requiri ad executionem rerum ad extra, manifestum est, nec ipse Arrubal negat, cum Scriptura id aperte testetur in locis *suprà* adductis, cum hæc prædefinitio non sit aliud quàm diuina præparatio de his quæ faciendæ sunt, sicut dicit Apost. ad Ephel. 2. *Creati in operibus bonis, quæ preparauit Deus, ut in illis ambulemus, & omnis præparatio antecedit & causat rem præparatam, sed illa prædefinitio & præparatio concomitans, nulla est, ut ostendimus: ergo si aliqua prædefinitio requiritur & non concomitans, requiretur præparatio antecedens: Falsò ergo dicit quod non requiritur. Et præterea quia non est dubium omnino requiri ad hoc ut effectus fiant ad extra per potentiam executiuam, ita ut sine illa effectus aliquis dari non possit: ergo eodem modo requiretur prouidentia præparatiua & prædefinitiuam antecedens & causans. Patet consequentia, quia potentia illa executiua supponit directionem, & ordinationem: nec enim exequitur Deus tanquam agens inanime, sed ut agens ordinatum, & cum directione, non cæco modo: ergo sicut requiritur ad omnes effectus Dei, etiam ad actus nostros potentia executiua præcedens, & causans, ita ut sine ea non possint causari, & poni effectus isti, requiritur directio, & ordinatio antecedens, quæ dicitur prædefinitio, seu præordinatio, quia illa potentia non est executiua nisi ordinationis, & directionis antecedentis à qua dirigitur: falsò ergo dicitur quod non est necessaria: prædefinitio Dei antecedens ad actus nostros licet possit dari. Vnde S. Thom. *infra* quæst. 25. art. 5. ad 1. parificat necessitatem potentie executiue ad effectus, & præordinationis, seu sapientie ipsius quæ est prædefinitio antecedens, dum dicit, quod *Non potest esse quod Deus aliqua faciat, quæ non præscierit & præordinauerit se facturum, quia ipsum facere subiicit præscientiæ, & præordinationi.* Si subiacer: ergo illa antecedit.*

Deinde euacuat Author iste veram prædefinitionem, & prouidentiam Dei circa actus nostros, quia, ut latè *suprà* ponderauimus articulis *precedentibus*, non potest prouidentia, seu prouidentia procedere ad disponendum de agendis, & illa præcipere, nisi supponendo intentionem finis, omnis enim electio, & actio si ex debita finis intentione non procedit, temerè, & sine prudentia fit. Vnde ex eo probat D. Thom. quod prouidentia supponit voluntatem finis, quia nullus præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem, ut docet in hac qu. 22. art. 1. ad 3. & qu. 23. art. 4. Sed intentio finis ex qua proceditur ad præparanda, & dispo-

C c 3 non da

nenda media, est intentio finis in seipso, & non in ipso medio: finis enim amatur propter se, medium ex ordine ad finem; inconueniens autem est id quod amatur ratione sui, & propter se, non in seipso amari, sed in aliquo subordinato ad se, & effectu sui, cum potius medium ipsum quod propter aliud diligitur, non in seipso, sed in alio debeat amari. Quod autem amatur ratione sui, & propter se, non indiget alio ut ametur, & intendatur, præsertim illo quod est medium subordinatum sibi: nam hoc amatur propter finem: ergo supponit finem esse amatum, sed non supponit finem amatum, ut in eo amaretur finis: ergo supponit finem amatum in se, imò si finis non intenditur nisi in aliquo medio: ergo in volitione ipsius mediij intenditur: non enim potest intendi in medio non voluto: ergo voluto. Volitio autem mediij cum sit libera, secundum istum Authorem, constituitur per ipsam actionem executiuam, seu productiuam ad extra: ergo intentio illa finis libera, est productio ad extra illius prioris mediij, in quo tanquam in causa dicitur volitus seu intentus antecedenter ille actus. Productio autem passiva est executio passiva mediolorum, quæ est effectus intentionis finis, non autem potest constituere ipsum actum intentionis, quia intentio est causa illius effectus, siquidem ex intentione, & ex fine dimanat effectus ille, qui est ad finem: medium enim ad finem est. Et præterea, vel volitio illius prioris mediij est volitio, seu intentio ex sua natura, vel ex natura mediij voliti efficax, & inducitur consensus nostri, vel nõ, sed ex suppositione ipsius consensus præuisi. Si primum: ergo iam aliqua suppositio antecedens, & quæ non est in manu voluntatis, sed à Deo descendit, non tollit nostram libertatem, licet infallibiliter, & efficaciter inducat consensum; & sic corrumpunt omnia fundamenta opposita in adstruenda scientia media, & tollenda efficacia decretorum ex natura sua. Si secundum, iam illa prædefinitio, & intentio non est efficax, & absoluta, etiam in ipso medio, quia etiam eo posito, v. g. congrua vocatione, non est illatua effectus absolute ex se, sed ex suppositione consensus.

Soluuntur argumenta.

36 Primum, arguitur auctoritate Damasceni, & aliorum Sanctorum. Nam Damasc. lib. 2. de fide c. 30. inquit, *Deum omnia præscire, sed non omnia prædestinare: præscit enim ea que in nostra potestate, & arbitrio sunt, at non ea prædestinat: neque enim vitium admitti vult, neque rursus virtuti vim affert.* Et *Dialogo contra Manichæos: Deus, inquit, illa que in nostra sunt potestate præscit, nimirum virtutem, & vitium, ea demum præscit, que in nostro arbitrio minime consistunt.* Quem sensum secutus est D. Thom. q. 22. de verit. art. 10. vbi inquit, quod *Quædam ex sola operatione diuina virtutis aliquid fit, ut suscitatio Lazari, secundum hoc est prophetia prædestinationis, quia, ut dicit Damascenus, ea que Deus prædestinat, non sunt in nobis.* Et eodem modo loquitur *solut. ad 3. & ad 4.* vbi inquit, quod *Id quod ex arbitrio nostro est, prædestinationi subesse dicitur per accidens.* Ergo per se, & directè non prædefinitur. Adde quod in hac 1. p. q. 23. art. 7. D. Thom. dicit: *Non prædestinare Deum, & prædeterminare numerum individuorum corruptibilem, ut muscarum, culicum, &c.* Ergo non se extendit prædefinitio Dei ad omnia ad quæ se extendit eius causalitas.

Conf. quia S. Chrysostr. homil. 12. super epist. ad Heb. inquit, quod *Deus non antecedit nostras volun-*

tates, ne nostrum ledatur arbitrium. Et Augustin. lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. *Quæcumque causa est voluntatis nostra, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur. Sed illa prædefinitio, quam nos ponimus, est antecedens, & ei resisti non potest: ergo sine peccato ei ceditur, quasi dicat non ex libertate nostra, quia cum ea non potest componi peccatum, sed ex necessitate.* Plures auctoritates adducit Ruiz *tomo de scientia Dei disp. 33. sect. 5.* Istæ tamè videntur principaliores, & ex eorum responsonibus ad alias patebit.

Resp. hæc loca Damasc. & Chrysostr. aliorumque Patrum mentem latè nos tractasse, & explicasse *tomo præced. disp. 20. art. 4. in solut. 2. argumenti ex auctoritate.* Ibi videri possunt. Breuiter dicimus Damascenum rectè explicari à D. Thom. in hac q. 23. art. 1. ad 1. & 3. *contra Gentil. 6. 90. in fine,* de prædefinitioe seu determinatione necessitante, & quæ per modum fati se habeat: fuit enim valde familiare antiquis Patribus, præsertim Græcis, remouere necessitatem fati, & ita loqui de gratia Dei, & voluntatis eius decretis, quod non intelligeretur modo fatali ac necessitante nos agere. Et ibi respondimus ad replicas Suarez, & Valquez contra hanc explicationem Damasc. Ad auctoritatem D. Thom. ex q. 12. de veritate. Resp. omninò formaliter fuisse locutum, & in eo nobis sensum Damasc. explicasse, videlicet quod Deus non prædefinit, nec prædestinat ea quæ sunt in nobis, scilicet quatenus in nobis. Ea autem quæ sunt in nobis, quia etiam ex gratia Dei sunt, quatenus sic ex Deo sunt, etiam prædestinantur à Deo. Et idè dicuntur subiicere prædestinationi per accidens, id est, per aliud, scilicet per gratiam Dei, quæ facit nos operari ea quæ sunt in nobis, non per accidens, id est casualiter, aut fortuitò, & non per se. Vnde ipse D. Thom. q. 6. de verit. art. 2. ad 11. dicit, quod *Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex prædestinatione diuina.* Et art. 3. ad 4. *Quod causa secunda quam oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectum, etiam ordinem prædestinationis subiicet; & idè ordo diuina prædestinationis, quæcumque sit cum suppositione voluntatis humane, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem.* Et in hac q. 23. art. 5. expressè docet, quod *Non est distinctum id quod est ex prædestinatione, & ex arbitrio nostro, sicut nec est distinctum quod est ex causa prima, & secunda.* Manifestè ergo subiicit prædestinationi id quod est in nobis, sed quatenus deriuatur à Deo. Ad id quod adducitur ex q. 23. art. 7. Resp. D. Thom. negare ibi quod individua corruptibilia sint prædefinita speciali prædefinitioe, quasi vnumquodque ratione sui prædestinatur, sicut Beati prædestinantur per modum cuiusdam principalis prædefinitiois, ut ibi dicit, non tamen negat prædefinitioe quadam generali præordinari à Deo.

Ad locum Chrysostr. respondimus loco supra cit. 37 & ostendimus ex ipso negare antecedentiam fatalem, & necessitantem, seu ita operantem quod nostrum non operetur arbitrium, non antecedentiam adiuantem, & quæ nostrum facit liberè operari arbitrium. Ad Aug. Resp. loqui apertissimè de causa violenta, & cogente: sic enim incipit illud 18. capitulum: *An fortè violentia causa est voluntatis, & cogit inuicem? Num eadem toties replicatur sumus? sed si laboriosum est omnia mandare memoria, & hoc breuissimum tene. Quæcumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur.* Loquitur de ista causa de qua locutus fuerat, scilicet violenta & cogente, cui resisti non potest. Dei autem voluntati humanum non resistit

resistit arbitrium, ut idem Augustin. dicit lib. de correptione & gratia cap. 14. non quia violentè nos impellat Deus, sed quia habet magis in manu sua voluntates hominum, quàm ipsi suas; & sic facit ut faciamus, & agit nos, quia agit ut agamus, & ut liberè & voluntariè agamus, ut sæpe idem Aug. docet, & videri potest lib. 1. contra duas epist. Pelagian. c. 19. in fine. *Trahitur, inquit, miris modis ut velit ab illo qui nouit in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.* Itaque loquitur in illo priori loco Aug. de causa antecedenti ita violenta, quod ei resistere non potest nostra voluntas, nec potentià antecedenti, neque consequenti. Dei autem prædefinitio, & operationi resistere potest potentià antecedenti, quia hoc ipsum Deus illi tribuit, ut sic possit oppositum, non potentià consequenti, quia sic mouet ut de facto nõ resistat. Constat etiam ex pluribus locis supra allegatis Augustinum docere quod actus nostri liberi prædestinantur & præordinantur à Deo.

37 Secundò arguitur; Posito decreto efficaci antecedenti, quo Deus absolute per modum intentionis decreuit actum liberum meum, v. g. contritionem, contritio sequitur necessariò in mea voluntate, necessitate antecedenti: ergo quando fit à voluntate, non fit liberè. Conseq. prob. ex doctrina Anselmi communiter recepta, quod necessitas antecedens tollit libertatem, & de se constat, quia necessitas antecedens relinquit potentiã sic affectam, quod antecedenter ad actum necessitata est: ergo non potest alium producere, & consequenter libera potentia non manet: ergo si posito decreto per antecedentem necessitatem non potest voluntas oppositum elicere actum, libera non manet. Anteced. verò prob. quia omne decretum Dei absolutum, & efficax non potest non fortiri effectum, cum sit ab intrinseco infallibile, & efficax: ergo implicat quod possit deficere: ergo etiam implicat quod contritio quam efficaciter intendit, possit deficere: ergo non est contingens, neque libera, sed necessariò futura est. Quæ consequentiæ sunt euidentis, quia non minus infallibilitatem, & necessitatem habet absolutum, & efficax decretum Dei, quàm Sol ad producendam lucem, vel ignis ad producendum calorem. Quod autem ista necessitas sit antecedens, prob. quia illa est necessitas antecedens, quæ oritur ex aliquo prius natura antecedenti, cum quo effectus nec simul, nec posterius est, ut patet in Sole, cuius virtus antecedit lucem, & non potest non causare illam, & amor beatificus non potest non causari à visione Dei clara, quæ illum antecedit, & determinat, ac necessitat voluntatem ad illum amorem: decretum autem Dei absolutum antecedit nostram voluntatem, eaque non potest vilo modo impediri aut suo effectu cassari: ergo illa incontingentia siue vocetur necessitas, siue infallibilitas, est antecedens, & sic lædit voluntatem nostram.

38 Hoc argumento tanquam fundamento vtuntur negantes efficaciam decretorum antecedentiam contra Authores qui istam efficaciam absolutam ponunt, tam in decreto Dei quàm in auxilio, sine vlla præcedenti scientia media futuri nostri consensus. Contra eos verò qui negant in auxilio hanc efficaciam, & prædeterminationem, fatentur in decreto Dei posse hanc efficaciam dari absolutam in intendendo rem fieri ante decretum, & præparationem mediolorum, sed supponendo præuisum consensum nostrum per scientiam mediam ante omne decretum Dei, ut Suarez, & alij videntur eos inconsequentiæ arguere, quia non minus efficaciam,

& necessitatis habet decretum diuinum absolutum, quàm auxilium prædeterminans, hoc autem non ponitur ab illis Authoribus, etiam si præcedat scientia media futuri consensus, sed dicunt necessitatem antecedentem inducere: ergo similiter decretum illud efficax absolutum, quantumcumque præsupponat scientiam mediam, si in se infallibile, & incontingens est, antecedentem necessitatem inducet, quia antecedit consensum nostrum; & sic Deus vult ipsum effectum esse. Et præterea vtgetur hoc, quia in statu conditionato per scientiam mediam solum prævidetur voluntas consentura, vel non consentura, posita seu præuisa cogitatione indifferenti aut vocatione congrua, non verò posito, seu præuiso decreto efficaci, quia hoc decretum non prævidetur per illam scientiam conditionatam mediam, cum in eo ordine non sit, sed post scientiam mediam habeatur. Ergo parum interest, quod præcedat scientia media, ut dicatur decretum illud non inducere antecedentem necessitatem, & tollere libertatem, quia per scientiam mediam non prævidetur efficacia ipsius absoluta inducens consensum, sed solum congruitas, & indifferentia vocationis, cum qua voluntas prævidetur consentura, vel non consentura. Si ergo postea superadditur aliqua efficacia antè non præuisa, & illa est antecedens, & absoluta respectu nostræ voluntatis, quid interest tota illa præscientia media antecedens, ut hæc efficacia non dicatur antecedens, & libertatem tollens? Sicut in doctrina istorum Authorum licet præsupponatur scientia media de illa vocatione congrua, & moraliter mouente ad consensum, & simul præuidens consensum nostrum sub conditione futurum, tamen si postea adderetur à Deo prædeterminatio physica, quæ in scientia media non supponitur præuisa, tolleretur libertatem, quia faceret antecedentem necessitatem: ergo similiter efficacia decreti absoluti, & antecedentis, nam quod prædeterminatio sit forma intrinseca, decretum autem extrinseca, futile est, cum non minus incontingens sit vnum, quàm alterum, nec minus possit compati actum oppositum, & non minus est antecedens nostram libertatem: ergo vel tollit illam, vel isti Authores inconsequenter loquuntur.

39 Respon. ergo hoc argumentum sæpe à nobis esse solutum, cum supra disp. 5. agendo de efficacia decretorum Dei, tum præcedenti *tomo* agendo contra scientiam mediam. In summa negamus antecedens, quod ex tali decreto sequatur actus necessariò necessitate antecedente, sed tantum necessitate consequente. Ad probat. Respon. quod illud decretum infallibile est, & non potest deficere, & similiter contritio, seu actus meus liber per illud decretatus infallibilis est ex vi decreti, & ut subest decreto. Et sic cum dicitur quod non potest deficere, distinguo, non potest deficere eo modo quo decretatus est, concedo; alio modo, nego. Est autem decretatus ut fiat liberè, ita quod etiam modus libertatis cadit sub decreto: ergo est infallibile quod liberè fiat: quæ est expressa solutio S. Thom. 3. contra Gent. c. 94. cuius verba sæpissimè retulimus in superioribus, aliàs si decretaretur contritio, & non libertas eius, non decerneretur vera contritio, quæ essentialiter est actus liber. Non repugnat autem quod infallibiliter ex parte Dei, & ex modo operandi Dei decernatur modus libertatis, & contingentiæ ex parte nostri, & ex parte rei decretatæ, sicut non repugnat quod Deus immutabilis existens, & immutabiliter operans rem mutabilem faciat. Et hoc idè quia, ut sæpè aduertimus, infallibilitas Dei habetur non ratione violentiæ

tiæ, qua tanquam superior vincat, & repellat causæ create virtutem, sed est infallibilitas ratione vniuersalissimæ causalitatis suæ, quia dat omnia, etiam ipsum modum operandi causæ secundæ. Vnde si operatur omnia, & dat omnia, etiam dat ipsam libertatem, & quia ita vniuersaliter operatur, quod omnia complectitur, nihil potest ab eius vniuersali ordiße exire, & consequenter infallibilis est, etiam quando dat libertatem, & contingentiam, & mutabilitatem ipsam. Et illa infallibilitas non tollit libertatem, quia dat illam; & idem dicitur infallibilis, quia dat omnia, etiam ipsum posse resistere. Quod si dat, non tollit. Et sic dicit D. Thom. *vbi supra* quod non est infallibile ex vi prouidentie Dei quod hoc fiet, sed quod hoc contingenter fiet, totum hoc est infallibile, actus, & modus, non actus solum. Et sic impertinenter dicitur, quod Deus non habet minus necessitatis, & infallibilitatis in decretis suis, quam Sol in illuminando, vel ignis in calefaciendo, atque adeo reddit actum meum necessarium. Nam quantum ad perfectionem indefectibilitatis in consequendo effectum, & remouendo impedimenta eius, multo perfectior est infallibilitas Dei in operando, quam necessitas Solis in lucendo. Sed quantum ad modum istius infallibilitatis respectu effectus, nullam necessitatem infert Deus, sicut infert Sol, quia iste est causa omnino coarctata, & determinata ad vnum, & ex hac imperfectione habet infallibilitatem cum necessitate, & coarctatione; & sic eius necessitas antecedens imponit necessitatem effectui, quia imponit coarctationem. At verò Deus est causa vniuersalissima quæ operatur omnia, etiam modum ipsum contingentie, & libertatis in causa secunda; vnde propter suum vniuersalissimum modum infallibilis est, & propter eundem vniuersalissimum modum causat libertatem, non tollit, quia causat omnia.

40 Ad id quo probatur, quod decretum Dei importat necessitatem antecedentem in voluntatem nostram, Respon. quod necessitas antecedens non solum ita illa, quæ est prior, & cum qua nec simul, nec posterius est effectus, sed etiam quæ ita est prior quod nec formaliter supponit effectum liberum, nec virtualiter causat illum, etiã in ipsa ratione liberi. Si autem causa aliqua antecedens influit infallibili influxu, & vniuersali, nõ solum in ipsam substantiam actus, sed etiam in modum libertatis eius, quia est principium, & radix eius, etiam vt liberi, multo magis quam anima nostra est radix voluntatis nostræ, & prior illa, licet modo infallibili id faciat, non inducit necessitatem antecedentem, sed consequentem, & in sensu composito, non diuiso, quia licet componendo infallibilitatem illius causæ, & illius decreti cum actu, consequatur necessitas; & sic sit necessitas consequens, tamen considerando causalitatem, & influentiam eius in libertatem, & quod ex ipsa causa prima participatur ratio liberi in actu nostro, sic non habet antecedentem necessitatem, sed potius rationem libertatis. Nec currit similis ratio in Sole illuminante, aut in visione beatifica voluntatem rapiente, quia tales causæ non solum antecedunt; sed etiam non causant ex parte rei causatæ libertatem, & liberum modum agendi, sed coarctantur, & coarctant ad vnum tantum modum operandi; & sic est infallibilitas coarctata, & determinata, diuina verò voluntas non est infallibilitas coarctata, sed vniuersalissima, à quanihil potest se subducere, & sic ipsam libertatem communicat voluntati creatæ, modo tamen infallibili.

41 Instabis ex Alarcon. *hic tract. 4. disp. 1. c. 6. num. 36.* Ille actus liber, v. g. contritio amatur à Deo

non solum vt physicus actus est, & vt physicè dependens ab influxu voluntatis, sed etiam vt liber, & moralis: ergo vt dependens à cogitatione indifferenci, seu à duplici cognitione, ex qua componitur iudicium illud indifferens, à quo constituitur voluntas determinatè libera: ergo illa volitio Dei non est antecedens, sed comitans illud iudicium, & cognitionem indifferentem.

Respon. eodem modo quo *suprà* (hoc enim difficultatem non addit) quod quando dicimus Deum sua volitione efficaci causare non solum actum, sed etiam libertatem eius, etiam dicimus quod causat illud indifferens iudicium, à quo formatur libertas, & à quo dependet intrinsecè: illud enim indifferens iudicium etiam à Deo pendet, sicut & actus voluntatis. Vnde non est volitio Dei comitans, sed etiam antecedens cogitationem ipsam, & actum illum vt indifferentem; & liberum, quia causat illam libertatem, & indifferenciam, etiam in iudicio: nec enim solam libertatem formalem in voluntate, sed etiam radicalem in iudicio causat.

Tertio arguit. prædefinitio absoluta oritur ex efficaci intentione absoluta alicuius rei, & inde denominatur absoluta prædefinitio, quia talem intentionem supponit: sed non potest in Deo intelligi efficax voluntas, vt dependens in sui efficacia ab alia volitione postea habenda, sed hoc ipso quo intelligitur efficax efficacia summè perfecta, & diuina, repugnat intelligi efficaciam cum dependentia ab alio vteriori actu, sed in se, & ratione peculiaris sui connotati efficax esse debet, & effectum sortiri: ergo si datur intentio Dei efficax, & absoluta ante præuisum consensum, & præparata media, independentem ab omni medio, & ab omni consensu voluntas effectum habebit. Hoc autem impossibile est, quia sine consensu meo libero aut cum illo coacto non efficax actus ille prædefinitus, v. g. contritio: ergo efficax intentio absoluta, id est, omnia media antecedens, omnino neganda est in Deo propter summam illius efficaciam perfectionem. In toto hac discursu solum probatione videtur indigere illa minor, quod videlicet hoc ipso quod aliqua volitio, seu intentio est efficax efficacia summa, non est dependens ab vteriori actu. Et hoc patet, quia vbi est summa efficacia, est efficacia omnipotens: ergo vteriori efficacia non eget ad sui executionem, aliàs non intelligeretur omnipotens. Efficacia ergo in voluntate Dei intentione nullo modo potest intelligi talis, nisi ex se, & ratione proprii connotati habeat effectum. Vnde si est efficax circa aliquid pendens ab altera causa, vel pendens ab aliquo medio, non potest intelligi sic efficax ante tale medium, & talem causam præuisam, & præparatam, non verò per absolutam efficaciam antecedentem ista media, & illam causam. Quod secus accidit in voluntate creatæ, quia hæc vt efficax, non requiritur quod summo, & omnipotenti modo efficaciam habeat, sed dependenter à mediis, quæ non sunt in manu propria semper, nec semper infallibilia. Vnde licet impediri contingat, hoc tamen non euacuat humanæ voluntatis efficaciam, quia est efficacia sic dependens, & solum modo humano, & in suo genere efficax.

Respon. quod diuina efficacia etiam ordine intentionis, & ex parte finis est efficacia summa, & omnipotens, non tamen supponens, sed causans omnia media, & effectus, & ipsum etiam conatum ex parte nostra, & consensum, ex hoc ipso quia omnipotens est: sed sicut res istæ habent inter se ordinem, & connexionem, ita intelliguntur habere

ex

ex parte decretorum Dei, non quod plura decreta dentur ex parte Dei, aut multiplicatio voluntatum, sed quia ratione diuersorum effectuum, qui inter se ordinem habent, & à voluntate ipsa diuina connotantur, dicuntur decreta multiplicari, sicut etiam idem, vt *suprà* dictum est *disp. 1.* Quare efficacia intentionis ita intendit finem determinatè, & in singulari assequendum, quod etiam est ratio, & causa determinati mediij, & actionum ad talem affectionem requisitarum, sed non est exercitium, & executio huius affectionis, nec intelligitur in ipsa efficacia intentionis ipsa executio exercita, & explicata, sed solum intelligitur efficax principium, & ratio vnde derivatur illa executio. Et sic efficacia executionis virtualiter est ibi contenta, & quasi in suo initio, & principio, nondum tamen explicata in exercitio, sed solum explicatur causa, & ratio vnde illa derivabitur, scilicet ex fine efficaciter intento in vi finis, nondum in vi efficientis posito. Et quando instatur quod illa efficacia intentionis est diuina, & omnipotens: ergo non indiget vteriori efficacia, nec dependens ab illa. Respon. quod licet illa efficacia intentionis, sit diuina, & omnipotens in rati omni intentionis, & sic non indiget vteriori efficacia in illa linea intentionis, nec extra Deum accepta, nec in ipso Deo indiget alio distincto actu, quia ex parte Dei non dantur plures actus, nec vnus causatur ab alio, tamen ille vnicus, & indiuisibilis actus in seipso habens omnem efficaciam ordine intentionis, & executionis, non explicat sub quolibet conceptu omnem formalitatem, & habitudinem suam, & quatenus solum explicat habitudinem, & ordinem intentionis, intelligitur illa efficacia quasi inadæquatè, & partialiter, quatenus explicat efficaciam in sui initio, & principio; vnde habet derivari, & causari complementum efficaciam circa media, quia videlicet solum explicat vim efficaciam prout attingit finem, & virtualiter potest causare, & deriuare efficaciam in media, sed nondum intelligitur vt actu derivans, & actu explicans habitudinem executionis in mediis; & sic illa efficacia finis in linea intentionis expectat vteriore efficaciam circa media in linea executionis, non quasi extraneam à se, & per modum indigentie, sed tanquam in se inclusam, cum infinita sit, sed non explicat quolibet conceptu omnem suam formalitatem, sed aliquando explicat solum efficaciam intentionis, deinde efficaciam executionis, hanc tamen derivatam ex priori, non quia sit duplex actus in Deo, nisi tantum virtualiter, & ex parte obiectorum, quia per diuersos respectus ad obiecta explicatur. Vnde ex eo quod sit illa efficacia omnipotens, & diuina, solum sequitur quod in re vtrumque ordinem includat, & intentionis, & executionis, & quod in re, & entitatiuè idem actus, & eadem efficacia sit intentionis, & executionis, non eadem formalitas, & respectus: sicut misericordia, quia diuina est, est idem quod iustitia, sed non eodem modo explicatur in nostris conceptibus iustitiæ diuina, & misericordia.

44 Instabis: idem distinguuntur decreta plura in Deo, non quia sint plures actus ex parte Dei, sed quia sunt plures respectus ad diuersos effectus, seu ad diuersas formalitates quas connotant in obiectis, & iuxta obiectorum diuersitatem, diuersa decreta denominantur, sed ex efficacia intentionis nullus effectus resultat in obiecto qui connotetur ab ipsa, distinctus ab illo qui ex efficacia executionis resultat: nam circa quemcumque effectum seu formalitatem quæ assignetur, & datur intentio de illo & executio; & sic idem effectus ad vtramque efficaciam spectat, & vtramque petit: non ergo

ex distinctione istorum connotatorum sumitur diuersa illa efficacia. Et præterea, quia si efficacia intentionis diuersum effectum connotare debet in obiecto, vt ratione illius distinguatur ab efficacia & decreto executionis, illud decretum iam erit executionis etiam, & non solum intentionis, quia aliquem effectum ponit de facto in obiecto quo sigillat illud, & distinguit in ratione decreti intentionis à decreto executiuo.

Respon. quod vt *suprà disp. 5.* actum est agendo de efficacia diuinæ voluntatis diuiduntur Authores in hac parte: quidam enim existimant posse variari, & multiplicari decreta in Deo sine variatione aliqua reali, & physica ex parte obiecti connotati, sed solum propter diuersam finem, aut diuersam moralitatem in obiectis repertam, sicut pro sua voluntate potest alicui obligationem imponere, vel relaxare sine vlla mutatione reali ex parte hominis, quas opiniones *ibi* retulimus.

Specialiter autem in assignando diuerso connotato circa decretum intentionis Dei, & decretum executionis, non modica dissensio est. Aliqui dicunt intentionem efficacem solum connotare rem vt futuram, seu existentem, id est de facto ponendam, non verò connotare actionem, seu agens aliquid, per quod fiat, quia hoc pertinet ad media, & ad ordinem executionis. Alij putant connotare existentiam cum aliqua actione, & causa, id est, cum illa à qua immediatè sit, & pendet effectus; sine sit causa extrinseca siue intrinseca, quia sine his non potest res vt existens, & fienda, practica, & in re, seu de facto concipi; actiones verò, seu motiua, aut causæ remotæ per quas disponitur quod ras fiat, dicunt quod non pertinent ad ordinem efficacis intentionis, sed executionis. Alij in effectibus pendentibus à libero nostro arbitrio, & à mediis moralibus, seu liberis, dicunt intentionem non esse efficacem determinatè, nisi connotet etiam talem causam liberam, in effectibus autem physicis esse efficacem intentionem, sine causis secundis à quibus sit, sed earum dispositionem ad aliam voluntatem, quæ est circa media, pertinere. Alij efficacem intentionem non fieri nisi in aliquo medio, v. g. consensum in congrua vocatione; & sic illam connotari ab intentione efficaci. Alij denique censent intentionem efficacem non connotare aliquid; quod de facto fiat in effectu, ex vi illius voluntatis præcisè, sed quod fiet per aliam voluntatem ortam ex priori, eo quod illa intentio non exequitur per se effectum, sed per aliam voluntatem executiuam, & sic connotat ordinationem in effectu, vt fiat per aliam voluntatem, quæ ordinatio est extrinseca denominatio amati per modum finis.

Nos ergo dicimus iuxta id quod *suprà disp. 5.* 45 resolutum est, quod diuersitas decretorum non exigit necessariò variationem, & diuersitatem physicam ex parte obiectorum, sed sufficit diuersa ordinatio in obiecto ad diuersum finem, vel modum quo res illa potest fieri, vel ordinari, etiam nulla realitate vel reali mutatione sibi impressa. Sicut, v. g. potest Deus eandem rem velle conferre vni, titulo merè gratuito, alij oneroso, & ex iustitia, vt dare gloriam alicui ex meritis, alij omnino liberaliter. Vbi ordo ad merita non semper est ordo realis in gloria, quia nec semper merita existunt, neque ad illa ex natura rei ordinatur, sed ex beneplacito Dei, cum possit dari sine meritis; similiter quod sit illa gloria liberaliter donata, nihil intrinsecum ponit in ipsa gloria. Et tamen diuersum decretum exigit vna collatio gloriæ, & altera. Idem educitur ex allatis exemplis de impositione, aut relaxatione legis, aut voti, quæ sine vlla mutatione reali

reali à Deo fieri possunt, aut de condonatione extrinseca alicuius debiti præsertim pœnæ, quæ potest à Deo relaxari, sine alicuius realitatis impressione in eo, cui fit relaxatio. Nec verum est quod aliqui dicunt, hanc relaxationem fieri non posse nisi aliquo intrinseco interveniente, scilicet ablato fundamento illius moralitatis, & illius debiti, ut si alicui, qui ex contractu matrimonij est maritus, tollat Deus illum effectum moralem, qui est esse maritum, per suspensionem concursus quo conservabat vitam vxoris, qua moriente definit esse maritus. Ita solvit P. Alarcon tract. 3. de volunt. Dei, disp. 5. c. 3. n. 15. Lepidè sanctè. Quasi dubium sit quodd per mortem vxoris, etiam naturali modo factam, cesset ille effectus moralis, qui est esse maritum: nec ad hoc oportet recurrere ad suspensionem concursus divini tollentis vitam vxoris; sed ex natura sua contractus ille talis est, quodd mortua vxore definit esse maritus, etiam si ab homine, vel bestia occidatur, sine hoc quod recurramus ad suspensionem divini concursus, sed casus noster est, quodd Deus de sua potentia absoluta potest etiam vivente vxore relaxare vinculum matrimonij, & tollere ab illo obligationem mariti, ita ut liberè aliam ducere possit. Et tunc per illud decretum relaxarium obligationis, nihil reale ponit in marito, quia nihil reale exigitur ut sit solutus obligatione, quæ est pars moralis. Item decretum de annihilando hoc uniuerso, vel aliqua creatura, aut de non producendo creaturas possibles, quid reale ponit in obiectis? cum potius omnem realitatem tollat annihilando, aut nolendo producere: ergo sine hoc quod connotet aliquam realem mutationem in obiecto, datur nouum decretum in Deo.

46 Neque ex hoc sequitur de eadem realitate verificari duo contradictoria, quod nullo modo admitti potest, quantumcumque res ipsa sit eminens, quia in contradictoriis, negatio absolutè, & sine restrictione posita tollit omnia. Et idèd nunquam concedendum est, quodd simul possint de voluntate divina duo contradictoria verificari, v. g. quodd simul Deus velit propter solam redemptionem Christum venire, & non velit propter solam redemptionem Christum venire. Hæc duo nunquam simul, & pro eodem instanti possunt de Deo verificari. Et ad legem contradictoriarum requiritur quodd sint eiusdem de eodem pro eodem tempore, &c. Deus autem licet eodem actu possit velle, & non velle, & velle propter illam rationem, aut propter aliam, non tamen potest simul velle, & non velle, aut velle propter istam rationem, & non propter illam, sed potest velle vnum, aut alterum, non simul vtrumque. Quodd verò eadem entitas, & actus vtrumque possit in se immutata, dicitur id non esse inconueniens, quia non vtrumque contradictorium simul potest, sed quodlibet diuisim, immò & omnia potest propter infinitatem, & eminentiam illius actus, qui potest ea quæ plures actus in nobis. Et licet in se sit immutatus, tamen volendo, & nolendo mutat res ipsas, non quidem semper ponendo in eis realitatem aliquam nouam, sed quando vult, ponit, quando non vult, tollit, quia contradictorium causat; & idèd potius quia illa realitas actus contradictoria potest causare in obiectis, oportet quodd non semper connotet realitatem, sed aliquando connotet illam, aliquando eius negationem.

47 Sic ergo actus intentionis efficax proptè distinguitur ab executione, connotat in obiecto ordinationem aliquam, qua res illa dicitur amata ut finis, & intenta eo modo, & ratione, ut ex illa possit se-

qui appositio mediourum, & consecutio eius in executione, quod non fieret, si sic non intendetur, quæ ordinatio, & directio passiuè accepta in obiecto solum est denominatio extrinseca. Non est autem necesse quodd efficacia intentionis ponat aliquid de facto executum in obiecto, & efficacia executionis aliud, sed illud quod de facto ponendum est per executionem, tangitur per efficaciam intentionis, ut ordinatum, & directum per modum finis, ut ex tali modo directionis sequatur mediourum præparatio, & rei executio. Nec requiritur plus connotationis ad diuersificandum decretum, quàm noua ordinatio, aut nouus modus vel respectus, sub quo res sic est volita & decretata à Deo.

Et si adhuc instes: nam, ut communiter docere solent Thomistæ, 3. p. q. 1. a. 3. ex vi præsentis decreti Christus non veniret, si non veniret Redemptor, & ex suppositione peccati, nec poterat decerni per modum intentionis Christus venturus, abstrahendo à passibili, vel impassibili, eo quodd efficax voluntas Dei debet esse de omnibus circumstantiis in particulari, quia respicit rem, ut de facto, & in re: Ergo supponitur quodd efficax decretum etiam intentionis esse non potest, nisi supponendo omnia requisita ex parte mediourum, & executionis, quibus res illa in particulari, cum omnibus circumstantiis intendatur, si efficaciter intenditur.

Resp. dupliciter: Primò, quodd decretum efficax de Christo venturo, vel circa quamlibet aliam rem, est cum omnibus circumstantiis, in particulari, vel per illum actum immediatè, & formaliter, vel per alium ex vi illius consecutum, & virtualiter in ipso contentum. Et quia decretum illud intentionis ita est efficax, quodd ex vi illius natum est sequi decretum exequens cum talibus circumstantiis, & determinato modo, dicitur tendere in rem determinatè, & cum omnibus circumstantiis, quia est principium, & ratio sic tendendi, & in illo iam virtualiter continetur, non tamen per se immediatè, sed mediatè, & per alium actum ex se derivatum; ita tamen ex se lecutum, quodd si non deriuaretur, non esset illudmet decretum intentionis efficax, sed aliud, sicut natura ex qua non sequuntur proprietates tales, non est talis natura. Secundò dicimus, quodd aliud est loqui de subiecto, & conditionibus personalibus eius in particulari, & determinatè aliud de mediis quoad executionem. Ad intentionem efficacem requiritur quodd feratur in rem individualiter, & cum his circumstantiis quæ pertinent ad illam in se, & ad eius existentiam de facto, aliàs non esset efficax intentio, aut si mutarentur conditiones illæ, mutaretur intentionis decretum. Ad disponenda verò media, & executionem, requiritur aliud decretum executiuum, sed ex vi prioris ortum, & derivatum ex suppositione illius.

49 Quartò arguitur pro sententia Suarez ad probandum diuinam providentiam non indigere necessariò prædefinitione ad providendum de omnibus: nam peccata omnia prædefiniri non possunt à Deo, & tamen habet circa illa providentiam: ergo diuina providentia non indiget simpliciter prædefinitione. Non prædefiniri autem peccata à Deo certissimum est, quia non intenduntur à Deo: nec enim respiciens ad malum operatur. Et non solum vrgetur hoc in ipsa malitia formali peccati, sed etiam in ipso materiali peccati. Nam materiale ipsum etiam Deus non prædefinit, licet ad illud concurrat quando de facto fit. Et ratio est, quia Deus non intendit absolutè, & efficaciter materiale peccati

peccati, aliàs tenebitur Deus ex vi talis intentionis efficacis malitiam eius permittere, quia sine malitia adiuncta non potest illud materiale poni in rerum natura, cum sit ei essentialiter annexus defectus. Est autem contra rationem permissionis quodd Deus obliget se ad permittendum malitiam: sic enim refunditur illa permissio, & illa malitia in voluntatem Dei, quia voluit sic intendere entitatem illam, ut obligauerit se ad permittendum malitiam: indirectè ergo malitia est volita ex vi prioris voluntatis. Et deinde quia prædefinitio actus liberi est ratio omnium mediourum, quæ ad illum ponendum requiruntur: ergo excitationis, & propositionis obiecti, & cæterorum requisitorum ex parte moralis motionis: hæc enim se habent ut media ad dictum finem, scilicet ad talem actum liberum eliciendum: ergo oriri debent ex voluntate efficaciter intendente dictum finem. Consequens autem est omnino absurdum, quia sic Deus esset causa illius moralis motionis ad materiale peccati, & suasionis atque excitationis ad ipsum, quod non potest esse sine influxu in ipsam malitiam, eo quod suadens ad entitatem peccati, non potest ab eius malitia præscindere.

Consi. quia Deus per illam intentionem absolutam, & efficacem prædefiniens non præstat maiorem efficaciam mediis, aut infert maiorem vim voluntati, quàm ipsa media congrua, & vocatio, ac cætera, quibus voluntas illæsa libertate mouetur: hæc autem ex se habent sufficientem vim ad mouendum voluntatem, & præsciuntur à Deo quod in tali vel tali occasione mouebunt de facto: ergo sine illa absoluta, & efficaci intentione poterit Deus æquè bene ad effectum perducere illum actum liberum: ergo non indiget prædefinitione ista absoluta, & efficaci ad directionem suæ providentiæ.

Respon. quodd nos ad illa extendimus providentiam, & prædefinitionem Dei, ad quæ extenditur eius causalitas, & operatio, ita quod omnia quæ ab eo procedunt, & causantur per executionem suæ potentie, diriguntur per suam providentiam, & prædefiniuntur ab eius absoluta intentione: hæc enim est regula qua vitur D. Thom. in hac qu. 2. art. 2. ostendens omnia cadere sub diuinam providentiam, quæ cadunt sub diuinam causalitatem, scilicet omnia entia, ut entia sunt. Et in fr. qu. 25. art. 5. ad 1. quod non potest esse quodd aliqua faciat Deus quæ non præscierit, & præordinauerit: siquidem potentia causans effectum non est aliud, quàm executiua vis diuinæ directionis. Quare cum peccatum sub ratione malitiæ à Deo non causetur, quia ut sic est defectus à Deo, non effectus eius, consequenter neque præfinitur à Deo. Versatur autem providentia diuina circa illud, non causando aut intendendo, sed permittendo, & commissum postea puniendo, aut remittendo, quod pertinet ad aliam partem diuinæ providentiæ.

50 Ad id verò, quod additur de materiali peccati ut entitas quædam est, & sub conceptu entitatis, prout sic est effectus Dei cum sit vera entitas creata, & consequenter ab eius influxu, & concursu dependet, quod ita certum indicat S. Thom. in 2. disp. 37. qu. 2. art. 2. quod oppositum dicit esse errori propinquissimum. Quid enim tam propinquum errori, quàm ponere entitatem veram, & creatam, & à Dei influxu, & causalitate non pendentem? Hæc ergo entitas, sicut in eo quod entitas est, à Deo causatur, ita in ratione entitatis à Deo intenditur, & præordinatur, quia non fortitò, nec casualiter, sed ex fine, & intentione præmeditata causat illam; & sic prædefinit. Nec maior difficultas est in

prædefiniendo illam, & intendendo: ex aliquo fine, quàm in causando, & exequendo, cum executio sit regulata in Deo, & ab aliqua directione, & fine descendens per providentiam. De quo alibi latius agendum est Deo dante, scilicet in 1. 2. tractando circa qu. 79. de causalitate Dei in actu peccati. Nunc quodd atinet ad argumentum. Respondeo ad primam probationem, quodd ex intentione absoluta, & prædefinitiva illius entitatis, ut entitas est, solum obligatur Deus ad dandum suum concursum liberæ voluntati ad id quod est effectuum in tali entitate sub ratione effectiui, & ad constituendam illam in esse entis, & in ratione effectus, in rerum natura, & ad ipsam cooperationem causæ liberæ in quantum entitas est, in linea, & ordine cooperationis entitativæ, quia totum quod entitatis ibi est, Deo subordinatur, & Deus solum obligatur ad dandum id quod se habet ut medium, vel ut conditio ad esse illius entitatis, & illius actus, ut sit in rerum natura tanquam effectus Dei. Permissio autem malitiæ non conducit ut ille actus, & illa entitas sit in rerum natura, tanquam effectus Dei, sed ut deficiat ab entitate; & sic in rerum natura deficiendo, & cum priuatione. Hæc autem priuatio, & hic defectus non conducit ad esse, sed recedit ab esse. Vnde non obligatur Deus ad permittendum hanc malitiam absolutè, & ex se, & ex prima illa absoluta intentione sua, sed ex aliqua suppositione causæ creatæ, ut defectibilis; & idèd iam nõ influit ibi prædefinitio, & absoluta voluntas, sed procedit ex suppositione alicuius creati, atque adèd cessat prædefinitio, quæ ex absoluta voluntate procedit, & influit in omnia prædefinitioni subiecta. Vbi verò incipit Deus operari ex præsuppositione alicuius creati, interruptitur prædefinitio, & operatur Deus permissiuè supponendo defectibilitatem causæ creatæ. Nec tamen nego posse Deum prædefinire permissionem peccati (non dico peccatum ipsum, sed permissionem illam) ex alio fine, v. g. propter humilitatem, aut pœnitentiam, aut quid simile, de quo infra agetur. Sed dicimus quodd ad permissionem malitiæ non obligatur Deus ad hoc ut ponatur peccatum, quantum est ex vi suæ prædefinitionis, licet ex intentione eliciendi multa bona ex malis, possit intendere illam permissionem.

Et ad argumentum quodd non potest illud materiale peccati poni in rerum natura sine illa malitia, quia est illi essentialiter annexa: ergo Deus tenetur illam velle, seu permittere ex intentione volendi illud materiale ponere in rerum natura.

51 Respon. quodd illud materiale non potest esse in rerum natura sine illa malitia, distingo, ut materiale defectuosum est, & ortum ex causa defectibili, transeat; ut præcisè entitas est, & quid effectiuum nego: Vnde licet non sit illud materiale, & illa entitas de facto, & in re sine tali malitia, non tamen illa malitia est conducens ut sit, & habeat esse in rerum natura, sed potius deficit ab esse, & ab entitate, dum deficit à primo ente. Deus autem ex vi suæ absolutæ, & efficacis intentionis solum obligatur ad ponendum id quod conducit ut res sit, & ad eius esse, non quodd deficit ab esse, licet sine illo defectu non sit; & sic ex vi absolutæ intentionis non obligatur ad permittendum, sed solum ad ponendum ea quæ conducunt ad esse; & hæc potius opponuntur ipsi malitiæ, & defectui non autem permittunt illud: nam idèd potius illud malum, & ille defectus non corrumpit totum bonum, quia Deus sustinet aliquid de actu, & de bono in illa entitate, sustinere autem bonum ne penitus cor-
parum

impatur à malo, non est permittere malum, quia p̄mittere est cedere ipsi, non sustinere contra illud. Vnde quia Dei concurfus, & causalitas ita operatur esse illius entitatis, quod detinet ne corrumpatur tota à malo, tantum abest quod sit causa etiam per accidens, & indirecti mali, quod potius illi opponitur concurrente ad id quod effectuum est in entitate peccati.

52 Dices: Si Deus non obligatur ex vi intentionis absolute permittere malum; ergo potest itante illa absolute intentione entitatis peccati omittere, & suspendere permissionem: ergo vel tunc non erit materiale peccati, & frustrabitur intentio efficax Dei, vel erit materiale peccati sine malitia adiuncta, quod repugnat, cum sit illi essentialiter annexa, ut in odio Dei.

Respon. distinguendo consequens. Ergo potest omittere, seu suspendere permissionem, quantum est ex vi intentionis prædefinientis, transeat, quantum est ex vi adiunctæ causæ defectibilis, & ex illa suppositione causæ defectivæ, nego. Itaque non negamus, Deum obligari ab permettendum defectum, sine quo illud materiale peccati non est in rerum natura; sed negamus ad id obligari ex vi suæ absolute prædefinitionis, quia hæc solam respicit esse illius, entitatis, ut entitas est, & ea quæ conducunt ad esse, non verò ea quæ deficiunt ab esse. Deus autem intendendo, & ordinando ea quæ pertinent ad esse in illa entitate peccati, potius opponitur malo, & defectui, quam illi præbeat occasionem, quia esse, ut esse, opponitur deficientiæ ab esse, & si Deus non sustentaret illud esse ne corrumpatur à malo, ipsum malum destrueret: totum bonum: potius ergo illa intentio materialis peccati, quoad esse, opponitur malitiæ peccati, & sic ex vi illius non obligatur Deus ad permissionem malitiæ. Aliunde tamen obligatur, scilicet ex suppositione causæ defectibilis, cuius cooperationem Deus admittit in illo actu: hæc enim causa cum sit defectibilis, & illa entitas peccati, ut à tali causa funder malitiam, postquam Deus prædefinit id quod entitatis est in tali actu, & in cooperatione causæ creatæ, videns ipsam non nisi defectibiliter posse cooperari, ex tali suppositione permittit defectum; si autem ex suppositione causæ creatæ: ergo non ex prædefinitione, quæ ante omnem suppositionem procedit. Et licet illa velle absolute esse talem actum quoad entitatem, tamen quia est prædefinitio cum quadam præcisione, scilicet prout solum conducit ad id quod entitativum est, & effectivum in tali actu, non quoad omnia etiam ex parte defectuum; ideo ex vi illius prædefinitionis, non potest inferri quod actus erit absolute, & quoad omnia, sed tantum restrictivè, id est, quoad id quod entitatis est, licet ex adiuncta, & præviâ causa defectibili, procedat Deus ad permettendum defectum; sed id iam non pertinet ad lineam prædefinitionis, sed alterius voluntatis operantis ex præsuppositione causæ creatæ.

53 Et hinc patet, quomodo non refundatur in voluntatem divinam malitia permittit, quia Deus non procedit ad permettendum malum ex vi intentionis suæ, sed ex suppositione causæ defectibilis adiunctæ: ex se enim potius tendit ad oppositionem peccati, & ad sustinendum id quod entitatis, & bonitatis est in illo actu, ne penitus à malo corrumpatur. Et tamen permittit malum, quia vniuersalis prout est, & non debet impedire omnes causas defectibiles, sed potius permittere defectus, quam earum cooperationes impedire, sed ita potenter, quod sustinet bonum ne penitus corrumpatur à malo, & ex ipsis malis postea elicit multa

bona: hæc enim decent summum rerum Auctorem, ut sic impleatur omnis iustitia, vni cuique permittendo in sua linea agere, & operari.

Ad secundam probat, ex dictis dicitur, quod 54 Deus ex vi intentionis prædefinientis solum procedit ad ponenda, & præparanda illa media, quæ conducunt ad esse, & sub linea, & ratione formali entitatis, & eius quod effectivum est comprehenduntur, non ad ea quæ defectum ab esse involunt. Vnde persuasio, & propositio obiecti, & omnis moralis motio, licet quantum ad id quod entitatis, & perfectionis in illis est, à Deo deriventur (hoc enim nullatenus negari potest, quia omne ens creatum à Deo est) tamen sub modo moralis motionis à Deo non est, quia modus ille moralis motionis non potest præcindere à defectu, & malitia, quia motio moralis non operatur, nisi mediante allicientia, & bonitate obiecti propositi; cum autem obiectum illius actus sit aliquid dissonum rationi, non potest mouere, & trahere nisi adiuncta illa dissonantia, & defectu, nec ab illa potest præcindere in sua ratione formali: Et ideo Deus non potest concurrere sub modo illius morali fundato in attractione obiecti, nec illam motionem moralem ut talem prædefinire, sed hoc pertinet ad defectus permittit ex adiuncta suppositione causæ defectibilis. Quia tamen in his moralibus motionibus etiam aliquid entitatis reperiri debet, cum non sint purum nihil, ad illam entitatem Deus concurrat sub vniuersali ratione entis, non sub ratione defectus. Quod si concurrat, etiam intendit, & ex intentione præfinit, sicut de materiali actu dictum est.

Ad Conf. Respon. quod illa intentio Dei effi- 55 cax præbet mediis, & vocationi congruæ efficaciam ad mouendam voluntatem, & eo quod tota hæc efficacia est ex gratia Dei, & ex eius voluntate, non ex aliqua naturali contemperantia voluntatis nostræ cum vocatione: hanc enim congruitatem præviâ, & præsuppositam à Deo, ex se autem, & ut descendit à Deo indifferentem, nos non agnoscimus, nec admittimus, cum non simus nos figuli formantes massam ex Deo indifferenter venientem, magis autem nos omnes in manu eius sumus, ut lutum in manu figuli, Ierem. 18. Roman. 9. Congruitas ergo vocationis est congruitas à Dei voluntate orta, & ex eo efficaciam habens, & determinationem, non indifferentiam tantum, seu indeterminationem suspensivam, quæ ex voluntatis acceptatione determinetur. Nec tamen hæc efficacia determinata ex Deo descendens, & antecedens nostrum consensum infert vim voluntatis, & libertatem tollit, sed potius causat, quia ita vniuersalis efficacia est, ut non solum faciat impetum, & vehementiam in actum, ut quomodocumque fiat, sed etiam modum eius causat, qui est libertas, quia totum hoc intendit prædefinitio illa Dei, scilicet ut actus fiat, & ut liberè fiat; & ideo efficaciam præbet mediis ut fiat actus talis non absolute, sed cum modo libertatis, etiam ab ipsa prædefinitione intento. Quod sèpius in superioribus explicatum est, & ita non est necesse repetere.

ARTICVLVS V.
Vnde sumatur certitudo diuine prædestinationis?

51 Certitudo seu infallibilitas prædestinationis diuinæ & concordia eius cum nostra libertate omnino coniunctæ esse debent, nec vna sine altera potest explicari. Vnde in effectibus prædestinationis, duo genera distinguenda sunt. Quidam enim sunt immediatè à solo Deo, ut prima excitatio, & vocatio, & vltima glorificatio, aut etiam infusio gratiæ, qualis fit in parvulis. Quidam sunt consentiente voluntate nostra, ut omnia bona opera quibus fatigamus certam nostram vocationem facere. Quantum ad primum, prædefinitio in illis effectibus neque indiget concordia cum nostra libertate, cum tales effectus non fiant voluntate nostra concurrente, & dependent ab eius consensu, sed immediatè & solum à Deo. Vnde neque certitudo prædestinationis quoad illos dependet ab alio quam ab ipsa operatione, & virtute Dei, seu efficacia eius; & sic in istis effectibus ponere prædefinitionem absolutam, & efficacem Dei antecedentem omnem consensum nostrum, cum à solo Deo fiant, omni difficultate vacat. Quantum ad effectus secundi generis, in quibus interuenit concursus nostræ voluntatis, & dependentia à consensu eius, difficultas est quomodo, aut vnde sumatur certitudo illius prædestinationis, cum ibi intèrueniat contingentia nostræ libertatis.

Et sunt tres modi dicendi:

52 Primus quod certitudo prædestinationis sumitur ex Deo tollente nostram contingentiam, & libertatem, & sic certitudo illa est necessitans; nec enim aliter putant assecrari diuinæ prædestinationis certitudinem, nisi contingentiam omnem auferendo à nobis. Et hic est modus hæreticorum negantium libertatem nostram cum causalitate diuinæ, & efficacia eius stare posse.

Secundus est eorum qui certitudinem diuinæ prædestinationis reducunt ad solam præscientiæ diuinæ certitudinem, qui ante omne decretum, quo tangat, & determinet voluntatis nostræ indifferentiam, scit suâ infinitâ scientiâ quid & quomodo se determinabit voluntas nostra, & ea determinatione scita, & præsupposita, Deus decreto suo subscribit, & determinat quod ita fiat non determinando indifferentiam voluntatis efficaciam suâ, sed determinatam supponendo, & ad executionem deferendo. Determinatio autem illa præviâ, & supposita non lædit libertatem, nec indifferentiam eius tollit, quia nascitur ab ipsamet inclinatione potentie, non ab extrinseca vi. Et hanc viam sequuntur Authores, & defensores scientiæ mediæ.

Tertius modus est asserendi certitudinem prædestinationis circa actus liberos, & contingentes, non desumi ex ablatione contingentie, & præuentione Dei necessitante nos, ut dicunt hæretici, neque ex suppositione ipsius determinationis causæ liberæ, quam Deus præcit, & præsupponit antecedenter ad omne decretum suum, ut dicit scientia mediæ, sed ex causatione vniuersalissima ipsius diuinæ voluntatis, qua operatur omnia, & est radix, & principium omnis motus, etiam vitalis, & liberi, quantum ad modum liberi; & sic ipsa cautio non tollit libertatem, & contingentiam, quia causat illam; & si causat, non lædit. Causat etiam determinationem speciem, & indiuiduationem actus, quia ad

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

hoc ordinatur, ut voluntas exeat indeterminationem seu suspensionem, & efficiat actum talem. Et denique certissima, & infallibilis est ex se ipsa, quatenus sic cautatiua, & quatenus in causando vniuersalissima: sic enim nihil effugere potest causalitatem eius, & consequenter à nullo impediti, quia quidquid fit, ab ipso fit: non ergo fieri potest ab aliquo impedimentum causalitatis eius, quia si fit, ab ipso fit qui facit, seu operatur omnia; & sic iam non fieret impedimentum, quia ab ipso fieret. Et hanc viam sequuntur Thomista.

3 Nec indigemus modò ad hoc stabiliendum nouo discursu, & probatione, cum hæc omnia reliquamus probata. Nam contra hæreticos dari, & saluari debere contingentiam, seu libertatem nostram, luce clarius est, & ex supra dictis disput. 3. & 5. constat. Contra defensores scientiæ mediæ, negandam esse talem scientiam ostendimus latè in præced. disp. 20. Concedendum esse in Deo dari prædefinitiones antecedentes efficaciter operantes, & decreta ex se, & ex natura sua determinata, & infallibilia, & non solum certitudinæ præscientiæ, ostensum à nobis est latè supra disput. 5. & videri etiam potest disput. 3. art. vlt. & in hac disput. art. 4. & 5. Quare nihil addendum in præfenti, sed tantum illa loca recurrentia sunt.

4 Ut autem præ oculis habeatur hanc fuisse mentem S. Doctoris, & quomodo sumit ipse certitudinem in prædestinatione, videndus est in præfenti q. 23. art. 7. vbi inquit, quod Numerus prædefinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt saluandi: (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluuie, & arenæ maris) sed ratione electionis, & definitionis cuiusdam. Sed quia in hac auctoritate potest aliquis hæretice; videtur enim S. Thom. solum prædefinitionem in Deo ponere pro effectibus principalioribus, ut pro prædefinitis, non autem pro minus perfectis, ut pro guttis aquæ, vel arenis maris, cum tamen in q. 3. de verit. a. 7. pro omnibus effectibus causarum secundarum ponat prædefinitionem in Deo; aduertendum est, quod ut in eodem art. se explicat S. Doct. non negat simpliciter res istas prædefiniri ut contenta, & deriuata ex intentione, & præordinatione generali antecedenti; sed negat non eligi, & prædefiniri speciali prædefinitione tanquam primò, & per se, & ratione sui intenta, & electa, sed ratione alterius, & ut ordinata ad aliud, & propter aliud, quod primò, & per se intenditur; hæc verò continentur, aut consequuntur ex aliis priùs intentis, ut patet in illis verbis art. Non per se eligit aliquem numerum in his que non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Et inf. Vnde licet Deus sciat numerum omnium indiuiduorum, non tamen numerus boni, vel culicis, vel aliquorum huiusmodi, est per se præordinatus à Deo. Non ergo negat absolute esse præordinatum, sed non per se, seu propter se, sed propter aliud. Vnde tandem concludit, quod est certus numerus prædefinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis. Non ergo negat omnem præfinitionem pro creaturis inferioribus, sed solum præfinitionem principalem. Item in quæst. 6. de veritate art. 3. sic inquit D. Thom. Non potest dici, quod prædefinitio supra certitudinem præscientiæ, ut si dicatur quod Deus ordinat prædefinitum ad salutem, sicut & quemlibet alium, sed

D d cum

cum hoc de prædestinato scit quod non deficiat à salute: sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientia euentus, & sic præscientia esset causa prædestinationis: nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum. Unde præter certitudinem præscientia, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessariò, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Qui locus manifestissimus est, & valde notandus: In eo enim manifestè D. Thom. contradicit his qui totam certitudinem prædestinationis reducunt ad præscientiam, quam Deus habet præsuppositam ante ordinationem, seu decretum suum, quæ est scientia media. Ponit autem D. Thom. certitudinem ex parte ordinis, seu ordinationis, aut decreti (idem enim sunt) & sic ex illo, non ex aliquo præsupposito, & præuiso debet sumi certitudo prædestinationis, sine hoc quod ex vi talis ordinis liberum arbitrium quod est causa proxima salutis ordinatur ad eam necessariò. Et sic concordiam liberi arbitrij cum certitudine prædestinationis, non ex præscientia illa, sed ex ipso ordine prædestinationis desumit. Et denique reicit D. Th. quòd aliqui dicunt, prædestinationem non addere supra communem providentiam, nisi præscientiam euentus pro prædestinatis qui non est pro non prædestinatis, non autem, quòd diuersa dona, & auxilia det prædestinatis quam non prædestinatis, sed æquè indifferentem gratiam, quod iam supra art. 1. impugnavimus, & ampliùs dicemus seq. disp. tractando an præscientia boni vtus nostri possit esse causa prædestinationis, quod hic pro inconuenienti infert S. Thom.

Similiter etiam Aug. prædestinationis, & gratiæ infallibilitatem, non ex aliquo à Deo præsupposito & præuiso, sed ex ipsa diuina ordinatione, & operatione desumit, quia videlicet per prædestinationem solum præscit quæ ipse facit, & ordinar, non aliquid supponit quod præsciat, & non faciat, vnde dicit in lib. de bono perseuer. cap. 18. Prædestinasse est hoc præscisse, quod fuerat ipse facturus. Ergo prædestinationis certitudo non est præscientia eius quod supponitur, sed quod causatur à Deo: ergo habet certitudinem causalitatis, & ordinationis, non solius cognitionis; imò in hoc etiam conueniunt Damasc. & D. Th. qui ipsum citat in q. 12. de veris. art. 10. quòd ea quæ Deus prædestinat non sunt in nobis, vnde & prædestinatio quasi quædam præparatio dicitur, hoc autem aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Explicat autem quomodo meritum nostrum non subiacet prædestinationi, nisi secundum quod est ex gratia. Vnde id quod ex arbitrio nostro est, subesse dicitur prædestinationi per accidens, id est, per aliud, scilicet per id quod ex solo Deo est, quod est gratia. Consent ergo Patres quòd formalis ratio, quam prædestinatio respicit, est id quod Deus facit, in quantum est factum à Deo, non in quantum præsuppositum: ergo & certitudo eius ex Dei causalitate, & factura accipienda est, non ex præscientia alicuius præsuppositi ante omnem ordinationem & actionem suam.

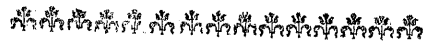
Et in hac conformitate Aug. certitudinem, & infallibilitatem hanc semper ad ipsam præparationem, & operationem Dei reducit, non ad id quod præscit, & præsupponit; vt videri potest in libro de corrupt. & gratia, tum in c. 8. vbi dicit, Quis ignorat fuisse tunc perituram fidem Petri, si ea que fidelis

erat voluntas ipsa deficeret, & permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino, idè non posset esse inanis oratio. Ergo infallibilitas illa orationis Christi, & inefficentia fidei Petri, ex præparatione ipsa Dei sumitur, nõ ex præsupposito aliquo, & præscito ex parte voluntatis nostræ. Vnde subdit Aug. quòd Voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem, & vt perseueret delectabilem perpetuitatem, & insuperabilem fortitudinem. Pertinet autem ad infallibilitatem perseuerantiæ insuperabilis fortitudinis, & perpetuitatis delectabilis, & hoc totum dicit habere à gratia: ex gratia ergo est infallibilitas, non ex præscientia alicuius præsuppositi ex parte nostri, scilicet consensus ante decretum & gratiam. Item in c. 12. eiusdem libri, versans illud Apostoli de Abraham, plenissimè sciens quia quæ promisit Deus potens est & facere; subdit Aug. Non ait que præscit, potens est promittere, aut que præscit potens est ostendere, aut que promisit potens est præscire, sed que promisit potens est facere. Ipse ergo eos facit perseuerare in bono, qui facit bonos. Sed sic est quod promissio Dei est infallibilis: ergo si solum promittit id quod facit, non id quod præscit aut supponit, vtique promissio illa non de præscientia eorum quæ Deus supponit, sed de ordinatione, & prædestinatione eorum quæ facit, infallibilitatem trahit; & promittit autem Deus etiam consensum, & cooperationem liberam nostram, vt cum promissit Abraham obedientiam, & fidem gentium: ergo facit, & non solum præscit illa. Quod & Aug. expressit lib. de prædestin. SS. c. 10. Quando, inquit, promisit Deus Abraham fidem gentium dicens; Patrem multarum gentium posui te, non de nostra voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines, quin essi faciunt homines bona que pertinent ad colendum Deum, ipse facit, vt illi faciam quod præcepit, non illi faciunt vt ipse faciat quod promisit. Ecce certitudo, & infallibilitas promissionis diuinæ orta non ex potestate nostræ voluntatis præuisa: ergo neque ex determinatione nostræ voluntatis præuisa ante omne decretum, & determinationem Dei, quia illa determinatio si sic præscitur, in potestate voluntatis comprehensa præscitur, vt dicunt defensores scientiæ mediæ: est ergo illa certitudo orta ex ipsa prædestinatione qua Deus facit id quod promittit. Rursus: sed Deus promittit determinationem ipsam, seu actum, & consensum liberum, nempe fidem, & cultum Dei, qui sine illa determinatione, & consensu non fit: ergo etiam in hoc promissio, infallibilitas oritur, non ex ipso opere libero præsupposito, & præuiso, sed ex eo quod Deus facit, vt faciamus illud, sicut dicit Aug. Ergo illud facere Dei, quod facit vt faciamus, infallibilitatem habet ex eo quod Deus facit, non ex eo quod præscit nos facere. Ex natura ergo sua est infallibile in quantum est faciens nos facere: sic enim infallibile reddit promissionem Dei, non ex natura sua indifferenter, & indeterminatè se habet offerendo voluntati concursum, vt ipsa determinet præsciendo tantum, non faciendo quod ipsa determinet: sic enim promitteret Deus infallibiliter, non quia ipse facit, sed quod nos facturos præscit de nostræ voluntatis determinatione, & potestate. Plura loca Aug. in superioribus adduximus, & ponderauimus, ibi videri poterunt.

Omittimus referre & soluere argumenta contra hoc, quia solum sunt illa quæ vel astruere conantur scientiam mediæ, vel destruere efficaciam decreto-

rum

rum Dei ex natura sua, aut prædefinitionum antecedenter ad nostram libertatem, quasi ex tali efficacia destruat libertas. Et idè in locis supra citatis videri possunt, vbi à nobis latè soluta sunt.



DISPUTATIO VIII.

De causis prædestinationis.



AVSÆ prædestinationis sumi possunt ex parte Dei, vel ex parte nostra. Ex parte Dei, sicut electio, seu intentio efficax quæ versatur circa finem, est causa præordinationis & præparationis mediatorum. Ex parte nostra, sicut aliquod meritum, vel præcedens, vel præuisum, aut bonus aliquis vtus nostri liberi arbitrij potest esse initium, occasio vel motuum prædestinandi aliquem & dandi ei primam gratiam, vel fidem, aut vocationem. Et idè de omnibus istis in præsentia agendum nobis est.

ARTICVLVS I.

Propositur difficultas: Vtrum absoluta electio ad gloriam sit ante præuisa merita, vel subsequatur illa?

Difficultas hæc, quæ non leniter his temporibus exagitati solet, pendet ex his quæ articulo ultimo præced. disp. tacta sunt circa efficaciam intentionis diuinæ, ex qua dimanat prædestinatio, & præordinatio circa mediæ: pertinet enim electio personæ determinata, & in singulari ad voluntatem intentionis finis, quia scilicet finis ille qui est beatitudo, est volutus huic personæ in singulari, & persona ipsa designatur, & eligitur ad talem finem. Nec enim agimus nunc de voluntate illa inefficaci, qua Deus vult omnibus beatitudinem, quia illa voluntas cum sit inefficax, & antecedens, solum fertur in ipsa media sufficientia, & prouidet hominibus quòd possint saluari, & ordinar omnes ad beatitudinem, & hoc totum efficaciter vult, & efficaciter consequitur, scilicet quòd omnes ordinati sint ad salutem, & omnes habeant sufficientiam mediæ, & remedia ad vitam æternam; sed non est illa voluntas designatiua in particulari, & electiua personarum efficaciter ad beatitudinem, quia ad illam voluntatem non spectat designare personas, & discernere eas quæ de facto consequantur, & quæ de facto excludantur à regno, sed communia remedia, & sufficientia ad salutem offerre, & proponere omnibus indiscriminatim, & sine discretionem reiciendorum, & saluandorum.

Omnes ergo ferè in hoc conueniunt, quòd antequam diuina providentia & prædestinatio ordinet de medijs per quæ prædestinatus introducendus est ad gloriam, antecedat voluntas de fine, qua vult illis beatitudinem, siquidem cum media illa quæ præparantur, & præuisentur à Deo sint media consecutiua illius finis, non possent illa præparari, & disponi, nisi supponendo notitiam & amorem talis finis, ad quem diriguntur, & ordinantur, aliàs cæco, & ignorant modo præpararentur media, si commentatio eorum ad suum finem non videretur; & rursus si ille finis non esset volutus, & in voto habitus, superflua talia melior. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

dia præpararentur, siquidem tota ratio præparandi, & totum motuum, finis aliquis est, cuius gratia, & propter quem fiunt: Si autem gratia alicuius finis, & propter aliquem finem præparantur, siquidem vt media præparantur, & ratio motiua propter quam, seu id cuius gratia sunt voluta media, finis est: ergo non potest intelligi mediatorum præparatio in prædestinatione diuina, nisi finem supponendo volutum, cuius gratia illa præparantur, & amantur. Huc quæque difficultate caret ista quæstio.

Succedit difficultatis punctus, & multorum ingeniorum tortura: An postquam Deus sic per simplicem, & antecedentem voluntatem omnibus hominibus voluit finem istum proponere qui est gloria, iuxta quem finem à se volutum potest operari, & negotiari circa mediæ, tamen ad habendum actum illum, quo non solum vult istum finem communiter, sed applicatè vni præ alio, eligendo vnum efficaciter, & reiciendo alium à regno, priùs eligit vnum præ alio ad gratiam, & ad mediæ, seu merita, & vltimò ad gloriam, ita quod electionem ad gratiam qua discernit ista ab illo nulla antecedant merita: electionem verò ad gloriam antecedat electio ad gratiam, & merita gratiæ: an vero contra incipiat discernere prædestinatum à non prædestinato per electionem, & applicationem efficacem vnius ad gloriam præ alio, & deinde subsequatur electio ad mediæ, & ad gratiam, seu ordinatio de medijs; atque ita illa electio efficax, & applicata seu determinata istius personæ ad gloriam præ alia, sit absoluta, non præsupponens gratiam aut merita præuisa ex parte subiecti, post ipsam autem electionem, & ordinationem huius personæ ad gloriam præ alia incipiat ordinatio de medijs, & de gratia illi danda. Et vno verbo, punctus difficultatis est an discretio efficax inter prædestinatum, & non prædestinatum incipiat à gloria, an à gratia?

Sententia.

Duplex est celebrior in hac difficultate sententia, altera quæ electionem, & discretionem primam prædestinatorum à non prædestinatis incipit à gloria, altera quæ incipit, & desumit à gratia. Minutiores alias sententias inter istas duas, statim referemus. Itaque vtraque sententia ad electionem determinatam personarum faciendam, aliquem finem ex parte Dei supponit, ne absque fine fiat electio: Vtraque ex parte hominum nulla merita supponit ad primam istam electionem faciendam, ne in Pelagianorum scopulos, & in Semipelagianorum sytes illidat: nam qui dicunt Deum incipere electionem discretiuam prædestinatorum à gloria, dicunt ita gratuitè incipere electionem Dei, vt nulla merita, nec etiam ex gratia supponat in homine: alia verò sententia quæ incipit electionem à gratia, nulla merita ex nobis, seu ex naturali opera contra Semipelagianos supponit. Deinceps verò in electione ad gloriam, quia est electio ad coronam, & præmium, merita supponit, sed ex gratia. Differunt verò istæ sententiæ, quia.

Prima, scilicet quæ incipit electionem à gloria, intendit saluare efficacem intentionem finis antecedenter ad mediæ, & electionem determinatam ad gloriam reputat pro fine intento, quæ dicit efficaciter debere intèdi, & in singulari ac determinate ante omnia mediæ, nec debere haberi mediæ pro

motiuo eligendi ad finem. Concedit tamen alteri sententiæ debere habere media pro effectu; & sic dicere ordinem ad illa, nec eligi ad beatitudinem vt ad præmium, seu coronam, nisi supponendo merita, non vt motiuum eligendi, sed vt effectum.

Secunda verò sententia, quæ incipit electionem à gratia, dicit quòd determinata applicatio finis ad hanc personam, seu electio efficax personæ ad finem cum reiectione alterius, supponit aliquem titulum in ipsa persona, ratione cuius ei datur, & applicetur, & cum intendatur dari illi vt corona, & præmium, necessariò supponit meritum, cuius intuitu, & titulo datur. Et cum hoc meritum sit ex gratia, supponit electionem ad gratiam. Concedit autem primæ sententiæ debere prius intendi finem quàm media, sed non esse necesse quod intentio finis denominetur efficax, & incipiat esse applicata determinatè huic personæ, quàm alij, ante præuisa media, quando ex ipsis habetur titulus, & ratio propter quam de facto, & efficaciter dandus est isti ille finis potius quàm alteri, seu præ alio. Vnde in hoc quod est efficacem voluntatem finis, non præcedere vt efficacem ipsam præuisionem mediatorum, præsertim in applicatione finis ad hanc personam præ alia, cum ex mediis dependeat motiuum, & titulus applicationis, vult sententia ista id reduci ad meram opinionem, nec ex Scriptura & Patribus vllum contra illam induci argumentum.

Igitur primam sententiam tenent communiter Thomistæ, & etiam extra eorum scholam stat pro hac sententia Caiet. *hic art. 4.* Alvarez *lib. 5. de Auxiliis disp. 37.* Gonzalez *hic disp. 73.* Bannez *super hanc q. art. 4. dub. ... Soto in epist. ad Rom. c. 9. digressione de prædestin.* Et ex antiquis Capreolus, Deza, Heruæus, Agidius, & alij quos citat Villegas *in controu. controu. 13. cap. 2.* & Erize *de prædestin. disp. 23. c. 3.* Eandem sententiam sequitur P. Suarez. *lib. 1. de prædestin. c. 8.* Bellarminus *tom. 3. lib. 2. de gratia & liber. arbit. c. 15.* Granados *1. p. tract. 7. disp. 4. sect. 3.* Ruiz *de prædestinatione disp. 4. & seqq.* Citat etiam Erize *vbi supra n. 24.* Toletum, Salmeron, Curiel, Enriquez, & alios.

Pro 2. sententia stat P. Valq. *1. p. disp. 89. c. 2. & disp. 90. c. 2. & 3. p. disp. 23. c. 7.* Mol. *hic q. 23. a. 2. & 3. & a. 5. disp. 1. memb. 6. & 11.* Becanus *tom. 1. c. 11. de volunt. q. 4. n. 5. & c. 14. de prædestin. q. 4.* Lessius *disp. de prædest. sect. 2.* vbi citat plures ex antiquis, Alensem, Bonau, Richardum, Albertum, & alios; sequitur eandem sententiam P. Alarcon. *tract. 4. de prædestin. disp. 2. latissimè.*

Inter has duas sententias intercedunt aliæ minutiores, quæ vel moderari istas duas voluerunt, vel omninò negare. Nam in primis aliqui apud P. Suarez *lib. 1. de essentia prædestin. c. 8. n. 3.* existimant nullum ordinem dari inter decretum dandi gloriam, & dandi gratiam, sed vno eodémque simplicissimo, & indiuisibili decreto, & eodem signo rationis contineri & voluntatem dandi gloriam, & voluntatem dandi gratiam, nec distingui voluntatem circa finem, & circa media. Et fundantur in hoc, quòd voluntas mediatorum solum distinguitur à voluntate finis, vbi interuenit aliqua inquisitio, & consultatio de mediis; vbi autem media sunt perua, & sine vlla consultatione patienti fini, eodem indiuisibili actu quo tangitur finis, & eodem signo rationis tanguntur media. Tunc enim vtrumque necessaria connexion attingitur, scilicet gloria propter merita, & merita in finem gloriæ: non ergo est necesse distinguere hæc decreta & voluntates.

Alij per aliud extremum ita multiplicant ordines decretorum in Deo, quòd non solum circa diuersa obiecta, sed etiam circa vnum, & idem distinguunt decretum intentionis, & executionis efficacis, v. g. circa gloriam ponunt intentionem efficacem, & etiã efficacem executionem. Quem modum P. Suarez *cit. loco n. 14.* indicat sibi placere, ita vt Deus intendat primò efficaciter gloriam absolutè, deinde per alium actum efficaciter velit eamque gloriam exequi, & hic secundus actus, supponit merita præuisa, quia Deus non dat executioni gloriam, nisi secundum formam iustitiæ, & consequenter ex meritis, & hoc secundum est quod ibi dicit Suarez sibi placere. Primum verò etiam non renuit, cum non neget Suarez, sed potius affirmet cum prima sententia absolutam, & efficacem intentionem dandi gloriam ante præuisa merita. In specie autem illas duas voluntates efficaces circa eandem gloriam distinguit Arrubal. *hic disp. 74. c. 2.* quia existimat oriri ex diuersis motiuis, vt primò Deus ex motiuo beneficentiæ, & misericordiæ, seu gratiæ eligat ad gloriam sine apprehensione alicuius debiti, deinde post præscientiam meritorum ex honestate remunerationis, & debito iustitiæ vult Deus efficaciter dare eandem gloriam. Hoc autem idè fecit Arrubal, quia ipse existimat Deum habere intentionem efficacem, & absolutam de aliquo fine, v. g. de gloria, non in se, sed in aliquo medio, v. g. in gratia congrua, siue efficaci auxilio; & sic intendendo gratis, & ex misericordia sua dare gratiam, in ea vult etiã absolutè, & efficaciter dare gloriam ibi inclusam, ex eodem motiuo. Non autem concedit Arrubal gloriam in seipsa prædestinari absolutè, & efficaciter antecedenter ad merita, sicut etiam præc. *disp. art. ult.* vidimus, & impugnamus eundem Arrubalis sententiam de prædestinatione diuina, & intentione efficaci circa aliquem finem, vt continetur in aliquo medio. Et per hoc putauit Arrubal se opiniones supra positas aliquatenus conciliare, ponendo prædestinationem absolutam, & efficacem gloriæ ex motiuo gratuito, & ex misericordia, sed non in se, sed in medio aliquo, nempe in gratia congrua, & efficaci, & similiter ponendo decretum dandi gloriam ex titulo oneroso, & post præuisa merita. Ita docet *disp. 68. & 73. & 74.*

Tertio, alij Authores defensores scientiæ mediæ conati sunt alia via (videtur ipsis noua & non vulgaris) conciliare primam & secundam sententiam, quibus fauet Erize *disp. 23. de prædestin. c. 13. & 14.* Et dicunt, quòd post scientiam mediam qua Deus videt ante omne decretum suum cuiuslibet auxiliij congruitatem, vel incongruitatem, si tali occasione tali voluntati datur, habet Deus decretum quoddam circa gloriam aliquorum, & non aliorum, in quo incipit secernere prædestinatos à reprobis, & hoc decretum est absolutum ex parte Dei, sed conditionatum ex parte obiecti, quia amat Deus gloriam prædestinatis sub conditione si datur ex illa vocatio congrua, qua ratione etiam conditionata non amat reprobis gloriam. Et ex hac speciali voluntate conditionata circa gloriam electorum, nascitur alia voluntas dandi ipsis prædestinatis de facto, & absolutè efficaciter media illa congrua, & consequenter gloriam. Et ita dicunt quòd in voluntate efficaci, & absoluta, & quæ præcedit omni conditione purificata, decretum de gloria, supponit merita & voluntatem dandi gratiam. In voluntate autem conditionata dandi gloriam, si adsit vocatio efficax, præcedit voluntas dandi gloriam ipsam voluntatem absolutam dandi merita, & congrua auxilia, & hæc voluntas est propria iam & specialis prædestina

prædestinatorum, & in ea secernuntur à reprobis, quia est principium virtuale alterius secundi decreti absoluti dandi ipsam gratiam congruam, & media efficaciam. Sed non video quomodo probare possint hi Authores quod sit proprium & speciale prædestinatorum velle illis gloriam sub conditione alicuius auxiliij efficaci, & congrui, si eis datur, cum nullus sit reprobis, cui non videat Deus per eandem scientiam conditionatam futuram fuisse gloriam si eis datur auxilium aliquod pro illis efficaciam, quod sine dubio videt dari posse. Cur ergo eis etiam non amat gloriam sic sub conditione futuram, cum eis etiam contemnat? Quare in sola illa absoluta voluntate dandi media efficaciam his, & non illis, potest incipere discretio prædestinatorum à reprobis in ista sententia, & hoc est recidere in opinionem Valq. aut Arrub.

Denique alij sic voluerunt componere electionem ante merita, & post merita præuisa, quod quasi patrimonij legitima diuidatur, & dicunt quosdam Sanctos eligi ante præuisa merita, quosdam post illa. In prima serie ponunt Sanctos aliquos excellentissimæ sanctitatis, vt qui fuerint in gratia confirmati, & non fuerit eis liberum ex vi talis intentionis in gratia non perseverare. In hac classe ponit Catharinus B. Virginem, Apostolos, & alios eximie sanctitatis. *lib. 1. de prædestinatione Dei c. ult. & lib. 3. cap. 1. & 2. & alijs locis.* At verò P. Lessius *disp. de prædestin. sect. 5. num. 56. ad 4.* solum B. Virginem in hac serie numerat, quam docet ante merita præuisa fuisse electam, & præelectam.

In his omnibus non est difficultas de prædestinatione Christi ad filiationem Dei naturalem, & ad gloriam animæ: talis enim prædestinatio ex nullis meritis fieri potuit. Paruuli prædestinantur quidem ad gloriam, etiam sine meritis propriis, sed non sine alienis, quia in sanguine Christi, & eius meritis saluantur. Vnde etiam pro his currere potest difficultas, an Deus incipiat eos discernere à non prædestinatis ex volitione gloriæ absoluta, an ex præordinatione mediatorum efficaci, v. g. ex præparatione Baptismi, &c.

ARTICVLVS II.

Mens Augustini & S. Thoma ex Scriptura.

Tanta Authorum diuisio non obscurum signum est, aliquid inuenisse in fundamento illius primæ sententiæ quod vix possit deuorari, & consumi, præsertim in modo loquendi Scripturæ, & Patrum, qui electionem ad gloriam gratuitam, & liberalem solent agnoscere, nec potest hoc conuenienter explicari, si non inuenitur nisi post merita, quæ debiti titulum in gloria inducunt, liberalitatis minuunt. Et præterea quia inuersus ordo non sepe vilis est in re, & ordinata prouidentia, à mediis positione efficaciam ordinationis accipere, sed executionis tantum: omnis autem executio deriuatur ex voluntate finis, indèque robur, & efficaciam sumit, ex fine autem solum inefficaciter volito, tepida, & frigida executio, & conatus nascitur. Si ergo rectus iste ordo est, vt à fine efficaciter volito, & feruente, eatur ad executionem, quomodo deesse potest in summo ordinatore? Vt ergo à Scriptura incipiamus, aliqua loca sunt, quæ indicant præordinationem circa gloriam antecedere omnem actum nostrum, seu meritum, & omnem gratiæ effectum, licet ab oppositæ sententiæ Authoribus eludi solent. *à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.*

leant, dicendo, quod vel loquuntur de via æterna, & gloria prius volita, non in se, sed in gratia in qua continentur, vt in semine, vel loquuntur de præordinatione facta ab æterno, quæ habet pro effectu temporalem executionem gratiæ vel fidei, aut vocationis, ipsa autem præordinatio, & electio æterna est de ipsamet gratia, & de ipsamet fide, aut vocatione.

Ceterum si Scripturæ loca diligenter inspiciantur, & conferantur inter se, inueniemus Scripturam ita attingere, & tractare de electione qua prædestinatos, & sanctos eligit Deus, quòd etiã illa electio, provt tangit beatitudinem, & non solum vt tangit gratiam dicitur gratuita, & ex gratia, & misericordia Dei facta: ergo præcedere debet merita: nam si solum subsequitur, & post præuisa merita datur, semper illa electio, provt tangit gloriam, & beatitudinem, esset non ex gratia, sed ex debito & iustitia, quia solum tangere vt innixa meritis, & in vi illorum data: non ante illa. Et ad hoc suppono negari nõ posse quod aliquando Scriptura loquitur de electione hominum ad gloriam, & ad vitam æternam, vt erit in patria, & non solum vt est in semine, & in gratia, & in hac vita: Si enim omnia loca Scripturæ explicare volumus de electione ad gratiam, & nulla loquuntur de electione ad gloriam, & nulla loquuntur de electione ad gloriam, & in alia vita, vix restat nobis via ad cognoscendum electionem prædestinatorum vt prædestinati sunt. Patet hoc, quia prædestinati, in quantum tales, eliguntur ad gloriam in se, & non solum in semine, & provt contenta in gratia, quæ datur in hac vita; tum quia eliguntur ad aliquid perpetuò duraturum, quod est gloria, seu gratia consummata; tum quia ad gloriam in semine, id est, ad gratiam, etiam reprobi quandoque eliguntur: omnes enim Angeli, etiam qui ceciderunt, in gratia creati sunt, & status innocentie gratiam habuit, sed non ille status habuit gloriam; & Indas de gratia Apostolatus cecidit, cum fuisset electus ad illam. Prædestinati ergo secernuntur à reprobis, quia eliguntur ad gloriam, ad quam isti non eliguntur, vel ad finalem perseverantiam in gratia, quæ est necessariò connexa cum assuetudine gloriæ; cum tamen plures effectus ante perseverantiam habeat prædestinatio electorum; & sic si in Scriptura tangitur electio prædestinatorum, vt distinguitur à reprobis, debet vtique tangi electio ad gloriam, & non solum in electione ad gratiam pro hac vita, & provt est gloria in semine, sed ad gratiam, vt in æternum duratura, quæ vtique est gratia consummata, & cum gloria.

Hoc ergo stabilito, quod à nullo videtur posse negari, formo sic ratione: Scriptura loquitur de electione ad gloriam in se, & provt duratura est in æternum, in alia vita, & nõ solum provt est in gratia, & in semine in ista; sed in eisdem locis, quibus loquitur sic de ista electione prædestinativa, & ad gloriam in se, significat illam esse gratuitam, & ex voluntate, & gratia mera Dei, quod non potest intelligi de ipsa gloria in executione: sic enim datur ex meritis, vt corona iustitiæ: ergo intelligendum est de ipsa gloria in intentione, ita quod obiectum & materia illius intentionis fuerit gloria danda per modum coronæ, sed motiuum proponendi illam fuerit solum diuinum beneplacitum, & misericordia, sicut qui vult ex liberalitate exhibere spectacula, in quibus tamen, athletis non vult dare præmia, nisi ob labores. Immo cum in omnium sententia secundum sanam, & Catholicam doctrinam finalis perseverantia datur merè gratis, & ex nullo motiuo meritourum, nec præcedentium, nec futurorum, sumitur inde sufficientissimum argumentum quòd primò motiuum proponendi gloriæ & eligendi

determinatas personas ad illam, fuit meta gratia, & misericordia Dei, non verò præcedentia merita, vel futura præuisa, vt statim ponderabitur.

Minor huius argumenti, scilicet quoddam scriptura loquendo de electione ad gloriam in se, & vt distinguitur à gratia in hac vita, loquatur de electione gratuita, & ex mera gratia, ostenditur. Et in primis occurrit locus ille Ioannis 1. *De plenitudine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia*, qui iuxta interpretationem Aug. intelligitur de gratia consummata, quæ est gloria, pro gratia prima quæ est in hac vita: Ergo supponitur quod gloria in se, vt distinguitur à gratia, quæ est gloria in semine, etiam gratia est, & gratiofo modo datur à Deo, sed non datur in executione; quia sic datur vt corona, & ex meritis: ergo in intentione, quatenus Deus gratuito motuo, & ex pura misericordia voluit beatitudinem de facto esse assequibilem, & peruiam aliquibus hominibus per modum præmij, sicut qui ex thesauris suis depromit munera, danda athletis per suam pugnam meritis, illa exhibitio munerum, liberalitas est ex parte instituentis agonem, licet ex parte athletarum per meritum sit acquirenda. Verba August. sunt *lib. de gratia & libero arbitrio cap. 9.* cum enim dixisset in *calce cap. 8.* quod vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est: & ipsa enim gratis datur, quia gratis data est cui datur, & quod hæc, quia præmium illius est, gratia est pro gratia, vbi clarissimè loquitur de vita æterna in se, & formaliter vt distinguitur à gratia, quæ solum in semine est gloria, subdit in *c. 9.* ad hoc magis explicandum sic. *Verum autem legerimus in scripturis sanctis gratiam pro gratia, forsitan queritis, sed habetis Evangelium secundum Ioannem tanta luce clarissimum, vbi Ioannes Baptista de Domino Christo dicit, Nos omnes de plenitudine eius accepimus, & gratiam pro gratia. Ex eius itaque plenitudine accepimus pro modulo nostro, quia unusquisque proprium donum habet à Deo, alius sic, alius autem sic, & ipsa est gratia, & insuper accipimus: & gratiam pro gratia, quando nobis vita æterna reddetur. De qua dixit Apostolus. Gratia autem Dei vita æterna in Christo Iesu Domino nostro, cum prius dixisset, Stipendium peccati mors. Vbi cum posset dicere, & rectè dicere, stipendium autem iustitiæ, vita æterna; maluit dicere. Gratia Dei vita æterna, vt hinc intelligeremus non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua miseratione perducere. Vbi pondero apertissimè loqui Augustinum de vita æterna, & gloria formaliter in se, non in semine, & gratia: quia loquitur de ea quæ superadditur, & redditur huic gratia, quando nobis vita æterna reddetur, hæc autem vita æterna quæ nobis reddetur de futuro, non est vita æterna de præsentibus: hæc enim etiam nunc habetur: loquitur etiam de illa vita æterna, de qua rectè poterat dicere Apostolus stipendium iustitiæ vita æterna, hæc autem non est nisi gloria in seipsa, non vt contenta virtualiter, & formaliter in gratia liuius vitæ: talis enim non est stipendium iustitiæ: manifestum est ergo loqui de beatitudine in se. Sed de hac dicit August. quod dicitur gratia, vt intelligeremus non pro meritis nostris, sed pro sua miseratione Deum nos perducere ad æternam vitam: ergo intelligit dari aliquam efficacem voluntatem dandi gloriam (nempe voluntatem perductam de facto, quæ vtique efficax est) ex motuo miserationis, & gratiæ; sed hoc non potest verificari de perductione ad vitam æternam in executione: vita enim æterna in executione, non gratis, nec ex miseratione datur, seu non datur gratis, & titulo gratiæ, sed titulo debiti,*

& ex meritis, & per modum stipendij, sicut rectè potest dici ab Apostolo, vt ait Aug. ergo verificatur solum de perductione efficaci in intentione, quia ad intendendum talem finem, ex motuo gratuito mouetur Deus, licet in executione non nisi ex iustitia illam reddat, quia alius est titulus, & motuum intendendi ex parte volentis finem, alius est titulus dandi his, quibus in coronam, & præmium proponitur; vt statim expendemus.

Dices, sensum Aug. solum esse quod Deus perducit ad vitam æternam ex misericordia, quia ipsa bona opera, quibus tæquam meritis ad vitam æternam perducit, ex misericordia Dei sunt: sic enim immediate post illa verba relata explicat August. illud Psalm. 102. *Qui coronat te in misericordia, & miseratione. Quod ideo*, inquit, *dixisse Psalmistam, quia eius miseratione bona operamur, quibus corona reddetur.* Ergo non est sensus August. Deum nos perducere sua miseratione ad vitam æternam, quia ex titulo gratuito intendit efficaciter dare nobis gloriam, sed quia largitur sua miseratione auxilia, & gratiam, vnde reddit nobis ex iustitia vitam æternam; & sic miseratione sua perducit, & non ex meritis, id est, per auxilia gratuito, & ex misericordia data nos ducit.

Cæterum tota hæc responsio sic data, & admilla non onerat, sed sumat rationem nostram. Nam si illa ipsa gloria quæ redditur vt merces, & corona, quæ est gloria formaliter in se sumpta, & non solum virtualiter, & vt contenta in gratia, denominari potest data à Deo sine meritis, & ex misericordia, quia in ordine ad illam, seu ad perducendum ad illam dat Deus gratis & ex misericordia auxilia, & gratiam: ergo bene comparitur titulus gratuitus seu motiuus ex misericordia in ipsamet intentione efficaci dandi gloriam in se ipsa ex parte Dei intendenti, cum hoc quod illa gloria deur in executione hominibus secundum eorum merita, ita quod Deus sine meritis mouentibus velit dare gloriam hominibus merentibus.

Conseq. prob. Illa gratuita largitio auxiliorum, & gratiæ datæ prædestinatis in ordine ad consequendam gloriam, sufficiens est ad verificandum, quod illa gloria in seipsa, & pro vt pertinet ad alteram vitam, datur ex miseratione, & gratis, & non ex meritis (siquidem vt manifestè ostendimus, loquitur August. de gloria in seipsa, vt distinguitur à gratia data in hac vita, & de illamet quæ redditur in præmium in alia vita dicit, non ex meritis, sed ex miseratione Dei nos perducit ad illam:) sed non est sufficiens hoc verificari de gloria ipsa, pro vt in executione datur hominibus: ergo de gloria pro vt intenditur, & pro vt est in intentione efficaci, ex parte Dei, & dico intentione efficaci, quia est intentio de voluntate dandi gloriam, non communi reprobis, & prædestinatis, sed prædestinatis tantum, seu his qui de facto saluantur, & quibus datur corona, & præmium.

Minor prob. quia gloria vt datur in executione, post hanc vitam tantum datur homini merenti, & secundum opera sua facta ex gratia, & tanquam corona iustitiæ: ergo non potest verificari quod respectu illius hominis datur in executione gratis; & non ex meritis; & tamen dicit August. dicit gratiam vitam æternam, vt intelligeremus non pro meritis nostris, sed pro sua miseratione Deum nos ad æternam vitam perducere, & de gloria, vt data in executione, non potest verificari illa negatiua, quod non perducimur pro meritis ad vitam æternam, cum non nisi pro meritis nobis deur, eamque

que assequamur, seu ad eam perducamur: ergo loquitur de gloria in intentione, non inefficaci, quia loquitur de illa, quæ datur de facto prædestinatis, & dicit ad hanc nos perducere Deum, non pro meritis, sed ex miseratione: ergo ante merita intendit efficaciter nos perducere ad gloriam.

Hinc secundò gradum facimus ad illum locum Pauli ad Ephes. 1. quod communiter vtuntur Authores huius sententiæ. *Benedixit Deus, & Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo, Sicut elegit nos ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, &c.* Similia ferè habet Paulus ad Rom. 8: *Nam quos præsciuit, & prædestinavit conformes fieri imagini Filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit, quos autem iustificauit, hos & glorificauit.* In quibus locis perpendimus loqui Paulum de electione, seu prædestinatione ad gloriam, non communi modo reprobis, & prædestinatis, quæ est voluntas inefficax, vt ea tantum sequitur largitio gratiæ, quæ est gloria in semine, non largitio gloriæ in se, & in fructu: ergo loquitur de voluntate efficaci: hæc enim sola discernit inter prædestinatos, & reprobos. Sic autem loqui Paulum constat ex ipsiis verbis textus; in hoc quidem posteriori loco, quia loquitur de illis filiis adoptiuis, inter quos Christus dicitur primogenitus, ipsi autem fratres. Solum autem Christus dicitur primogenitus inter fratres, qui accipiunt hereditatem, non qui ab illa excluduntur. Et id euincitur ex subiectis verbis, quia hos quos dicit prædestinasse, dicit etiam post vocationem, & iustificationem glorificasse. Si autem ly *glorificauit* intelligitur de gloria in semine, & vt est in gratia, cum per gratiam iustificentur homines, idem esset dicere, quos iustificauit, hos, & glorificauit, atque dicere, quos iustificauit, hos iustificauit per gloriam in semine, quia gloria in semine est gratia iustificans in nobis. Loquitur ergo de gloria in seipsa cuius affectio ad solos prædestinatos pertinet, ergo loquitur de prædestinatis ad gloriam efficaciter, & vt consequendam in se. Et eodem modo loquitur in priori loco de his quos prædestinavit in adoptionem filiorum, vt essent sancti, & immaculati in conspectu eius, non ea communi voluntate qua dat gratiam reprobis, & prædestinatis, quia loquitur de illis, quos benedixit Deus omni benedictione spirituali in cælestibus. Gratia autem reprobis nec est in cælestibus, nec est omnis benedictio spiritualis, quia deest ei perseverantia vltima, & glorificatio; & sic deest tota hereditas, & præcipua benedictio; imò tota benedictio in cælestibus. Cum ergo loquatur Paulus de prædestinatis, & de electione, seu voluntate Dei dandi illis gloriam efficaciter, etiam loquitur de electione eorum ante merita præuisa: ergo talis voluntas dandi gloriam ex beneplacito Dei ante præuisa merita, asstmanda est. Hæc minor subsumpta prob. Quia loquitur Paulus de prædestinatione filiorum, ex qua sequitur vocatio, iustificatio, & tandem glorificatio: ergo loquitur de prædestinatione antecedente omnia merita, & ipsam etiam gratiam. Paret consequentia, quia primum quod ad meritum requiritur, scilicet vocatio ad fidem, & secundum quod est iustificatio, seu esse in gratia, præsupponebant prædestinationem ad imaginem Filij sui; siquidem ex illa procedebant: ergo ista prædestinatio

antecebat omnia merita. Quod verò aliqui dicunt sensum Apostoli solum esse quod illos, quos ab æterno prædestinavit ad gratiam per quam conformantur imagini Filij sui, illos in tempore vocauit, & iustificauit, & nihil amplius voluisse dicere, & similiter quod elegit nos ab æterno, vt essemus sancti, & immaculati coram ipso, quod est eligere nos ab æterno ad gratiam, quam in tempore consequimur media vocatione, statim refutabitur. Sufficit nunc aduertere, quod etiam in isto loco, vbi dicit Apostolus quod elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius, illa electio tribuitur ibi beneplacito voluntatis diuinæ; *Prædestinavit nos*, inquit, *secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*: ergo propter laudandam gloriam suæ gratiæ, seu gratuitit huius beneficii prædestinavit nos. Antecedit ergo prædestinatio ad gloriam ipsa merita tanquam motiua, & habet pro motuo ipsum propositum voluntatis Dei in laudem gloriæ sui gratuiti beneficii.

Hæc omnia ex August. desumimus. Et quidem quod in istis locis loquatur Paulus de proposito, seu voluntate diuina propria prædestinatorum, & non communi reprobis, & prædestinatis, vt malè aliqui Recentiores interpretantur, manifestè docet August. in *lib. de corrupt. & gratia c. 7.* vbi exponens illa verba allata. *Quos prædestinavit, hos, & vocauit*, subdit sic: *Eos itaque vult intelligi quos secundum propositum vocauit, ne putentur in eis esse aliqui vocati, & non electi propter illam dominicam sententiam. Multi vocati, pauci verò electi.* Ergo sentit manifestè August. loqui ibi Paulum de proposito Dei, non communi prædestinatis, & reprobis, sed proprio prædestinatorum, & quibus conuenit vocatio secundum propositum Dei, hæc autem vocatio solum est vocatio congrua, & efficax quæ conuenit prædestinatis: ergo de illa prædestinatione efficaci loquitur ex qua solum sequitur vocatio secundum propositum. Eodem modo id intelligit August. *lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 9.* vbi vtrumque locum Pauli à nobis supra allatum coniungens, sic inquit: *Ignorantes ideo dictum esse, qui secundum propositum vocati sunt, vt Dei, non hominis propositum intelligatur, quo eos quos præsciuit, & prædestinavit conformes imagini filij sui, elegit ante mundi constitutionem. Non enim omnes vocati, secundum propositum sunt vocati, & quoniam multi vocati, pauci verò electi. Ipsi ergo secundum propositum vocati, qui ante constitutionem mundi electi.* Constat ergo secundum August. quod in vtroque loco Apostolus loquitur de voluntate, & proposito Dei circa prædestinatos, non de proposito communi reprobis, & prædestinatis, quia loquitur tantum de vocatis secundum propositum Dei, quod non pertinet nisi ad prædestinatos.

Deinde intelligit August. in *his locis* loqui Paulum de prædestinatione, & electione Dei ad gloriam in se, non ad gratiam, quæ est gloria virtualiter, & in semine. Nam in *loco cit. ex lib. de corrupt. & gratia c. 7.* post illa verba supra relata, in quibus dicit August. Paulum in illis verbis, *Quos præsciuit, & prædestinavit conformes fieri imagini Filij sui*, eos intelligere qui ita electi sunt, vt etiam secundum propositum sint vocati, quod est proprium prædestinatorum, & quod sunt electi infallibili modo, quia si quisquam horum periret, falleretur Deus, subdit sic: *Electi sunt autem ad regnandum cum Christo, non quomodo electus est Iudas ad opus cui congrebar. Ab illo quippe electus est, qui nouit bene vti etiam malis, vt & per eius opus damnabile, illud propter quod ipse venerat opus venerabile completeretur.*

Cum itaque audimus, Nonne ego duodecim vos elegi, & unus ex vobis diabolus est, illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per iudicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum. Ecce manifestè August. loquitur de electione ad regnum, & ad regnandum cum Christo, quod utique non habetur, nisi in ipsa gloria: in presenti enim quantumcumque quis sit in gratia nõ regnat, quod est præmium, & corona; sed regnare meretur. Si ergo sunt electi ad regnum, utique ad præmium sunt electi, non ad meritum. Eligere autem ad regnum, ut est in femine, & in virtute, & in iure, est eligere ad meritum; sicque per istam solutionem confunditur sensus August. dum volunt ipsum significare nomine regni, ipsum ius ad regnum, & nomine præmij, meritum, & per ipsum regnare, ipsum mereri. Sed fortius hoc virgemus, quia dicit August. illos electos per misericordiam, scil. vndecim, Iudam verò per iudicium; sed Iudas electus fuit ad gratiam, sicut alij, & postea ab illa decidit, à qua non decideret si prius non haberet; ergo fuit electus ad regnum in femine, quod est gratia: Ergo si solum loquitur August. de electione ad regnum in virtute, & in femine quod est gratia, malè ponit differentiam inter Iudam, & alios, cum etiam Iudas ad gratiam electus fuerit. Loquitur de regno quod obtinuerunt vndecim Apostoli, & non Iudas: ergo loquitur de regno gloriæ in se, & pro vita futura. Et ad illud regnum, seu gloriam dicit esse electos per misericordiam: ergo titulus misericordiæ locum habet secundum August. in electione ad gloriam in se, sed non in gloria, ut data in executione: hæc enim data est Apostolis ut corona iustitiæ, & ex meritis: ergo loquitur de electione ad gloriam in intentione ex motu misericordiæ, & ante omnia merita ut motiva, siquidem motuum fuit misericordia. Denique August. expressè in fine illius c. 7. dicit se loqui de electione eorum, qui perseverarunt, qui sunt solum electi. Non ergo loquitur de electione ad gratiam propter communis est reprobis, & prædestinatis, sed solum de electione prædestinatorum, quia loquitur de electione perseverantium. Quod si dicatur cum aliquibus inter quos est Alarcon *tratt. 4. disp. 2. c. 7. num. 14. & 16.* loqui quidem de electione ad ipsam gratiam finalem, quæ est perseverantia, ut clarè liquet in ipso textu, sed non de electione ad gloriam in se, & in futura vita. Contra est, quia perseverantia, & æterna vita, sunt necessariò inter se connexa; & sic idem est eligere ad unam, quam ad aliam, & eadem inconuenientia quæ mouent oppositos Authores ad negandam electionem ad gloriam ante præuisa merita, currunt in electione ad perseverantiam vltimam ante omnia merita, quia hæc est infallibiliter annexa cum assecutione gloriæ, & posita efficaci electione ad perseverantiam, non stat non sequi gloriam, quantumcumque alia defuerint; imò fortius currit in electione perseverantiæ argumentum, quia perseverantia in singulari supponit talem gratiam, & talia merita determinatè, & in singulari in quibus iste perseverat. Quomodo ergo potest intelligi ista perseverantia ante omnia merita, cum sit ipsorum meritorum perseverantia, & vltima conseruatio? Ergo si loquitur August. de electione gratiæ in perseverantibus, & loquitur de electione per misericordiam Dei, quæ est ante omnia merita, & de illa prædestinatione de qua loquitur Apostolus, ex qua sequitur vocatio, & iustificatio, quæ omnia merita præueniunt, & etiam ipsam perseverantiam finalem, quæ supponit iustificationem, & vocationem, ergo euidentis est loqui

de electione ad regnum, & gloriam in se pro electis seu perseverantibus ante omnia merita ut motiva, siquidem dicit quod est electio per misericordiam.

Ad hæc: in loco supra allegato ex libro de gratia & libero arbitrio c. 9. aperte dicit Aug. quod cum posset dicere Apostolus, & rectè dicere stipendium iustitiæ vita æterna, maluit dicere, Gratia autem Dei vita æterna, ut hinc intelligeremus non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua miseratione perducere. Vbi ut ostendimus supra, & ex ipso contextu August. patet, loquitur aperte de vita æterna in se ipsa, & ut condistinguitur à gratia, in qua continetur ut in femine. Et hanc æternam vitam in se dicit esse gratiam, cum possit etiam dici stipendium iustitiæ (quod utique non verificatur nisi de vita æterna in se, quia gratia, quæ est semen vitæ æternæ, non potest esse stipendium iustitiæ) ex eo quod Deus sua miseratione, & non meritis nostris nos perducit ad illam, quod verificari non potest de perductione, seu assecutione vitæ æternæ in executione, quia hæc in executione stipendium iustitiæ est, & dicere, quod datur sine meritis, esset error: ergo loquitur de illa intentione. Nec potest verificari, quod datur sine meritis, & pro miseratione Dei, quia Deus sine meritis, & pro sua miseratione dat media, quibus ad eam perducimur, id est, ipsam gratiam. Contra enim est, quia loquitur August. de perductione ad vitam æternam, de qua paulò antè dixerat quod rectè posset vocari ab Apostolo stipendium iustitiæ: sed collatio gratiæ, & perseverantiæ in illa non potest dici stipendium iustitiæ: ergo non potest exponi Aug. de perductione ad vitam æternam pro collatione gratiæ & mediorum. Ergo cum de eadè vita æterna dicat August. & quod est stipendium iustitiæ, & quod est gratia, quia Deus sine meritis & sua miseratione perducit ad illam, in 1. sensu, loquitur de vita æterna in executione, quia datur ut stipendium, & præmium; in 2. intentione, quantum est ex parte motui ad intendendum, & quod est misericordia diuina; & loquitur de intentione efficaci, quia loquitur de vita æterna, ut de facto assequenda, & de perductione ad ipsam; & sic ut est propria prædestinatorum.

Huic denique locutioni astipulantur loca alia Scripturæ, quæ etiam significant Deum ratione sui beneplaciti, & gratiæ voluntatis, & quasi ex sorte eligere nos ad regnum, & ad salutem, ut Lucæ 12. *Nolite timere pusillus grex* (id est, prædestinati qui sunt paruus grex comparatione reproborum) *quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum: Psal. 17. Saluum me fecit, quoniam voluit me. Roman. 9. Cum nondum nati essent, nec aliquid boni vel mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quo loco Apostolum loqui de Iacob, & Esau, non in ordine ad hæreditatem temporalem, & bona huius vitæ, sed in ordine ad æternam prædestinationem, testatur August. lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 7. & lib. 2. c. 8. & epist. 105. & 106. S. Thom. super illum locum Pauli, & est communis interpretatio inter Patres, idque videtur exigere contextus ipse Pauli, qui exinde discursum dirigit ad vasa misericordiæ, & vasa iræ, quæ sine dubio sunt reprobi & prædestinati. Sed de hoc loco plenius agetur inf. disp. 10. de reprobatione. Denique totum hoc ad placitum diuinæ voluntatis reduci, & ad sortem, quia illa prima electio dicitur fieri à Deo, docet Aug. lib. de prædestin. SS. c. 1. vbi versans illum locum supra à nobis ponderatum ad Ephes. 1. *Elegit nos in**

ipso

ipso ante mundi constitutionem, &c. quem ostendimus intelligi debere de electione ad gloriam in se, & non ut virtualiter continentur in gratia, & similiter de electione efficaci, id est, propria prædestinatorum, & quæ cum effectu ducit ad gloriam, sic dicit August. *Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem prædestinans nos in adoptionem filiorum, &c. Fecit hoc secundum placitum voluntatis suæ, ut nemo de suis, sed de illius erga se voluntate gloriatur: fecit hoc secundum diuitias gratiæ suæ, secundum bonam voluntatem suam, quam proposuit in dilecto filio suo, in quo sortem consecutus sumus prædestinati secundum propositum, non nostrum, sed eius qui vniuersa operatur.* Si ergo electio illa, de qua loquitur Apostolus, est electio ad gloriam in se, ut ostendimus, & hanc dicit August. fecisse Deum secundum placitum voluntatis suæ, secundum bonam voluntatem, secundum sortem quam consecutus sumus, & secundum diuitias gratiæ: ergo in illa electione locum habuit titulus gratiæ misericordiæ, & beneplaciti diuini; & consequenter, merita non antecesserunt ibi, ut motiva.

Responsio ad mentem August. & refutatio.

10 Ut supra significauimus duplici via conantur aliqui respondere, vel potius eludere testimonia allata ex Scriptura, & ex mente Aug.

Primo, dicendo quod nomine vitæ æternæ intelligitur in illis non vita æterna in se, & ut in alia vita, sed ut in femine, & virtute, sicut est in gratia. Et hanc solutionem, ut credo, sufficienter excludimus, nec posse adaptari locis allatis ex August. ostendimus; sicut nec potest dici quod loquitur de electione ad gloriam in se, sed inefficaci, sicut vult omnes homines saluos fieri, quæ utique electio, seu voluntas communis est reprobis, & prædestinatis. Ostendimus enim loqui August. expressè de electione propria prædestinatorum, & quæ de facto perducit ad gloriam.

Alteræ solutio est dicendo, quod hæc loca solum conuincunt electionem præcedere merita duratione, non præuisione, quia videlicet electio ad gloriam est ab æterno, & executio meritorum in tempore, & hoc modo prædestinatio ad gloriam est ante merita in re executæ, sed non ante merita ut præuisa, & mouentia ipsam efficacem electionem ad gloriam, quia vnum ex motiuis, seu rationibus efficaciter ad dandam gloriam mouentibus, sunt merita, sine quibus, quidquid Deus de danda gloria cogitat, inefficaciter vult, eo modo quo omnes homines vult saluos fieri. Et iuari potest hæc solutio ex ipso August. lib. 1. ad Simplicianum q. 2. vbi versans illa verba Pauli Roman. 9. *Cum nondum nati essent ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, &c. inter alia inquit: Electio non præcedit iustificationem, sed electionem iustificatio: nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo qui reicitur. Vnde quod dictum est, quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum nisi præscientia.* Ergo sentit August. quod electio non præcedit iustificationem, nisi solum ratione præscientiæ, quia scilicet electio æterna est, & in mente, seu præscientia diuina præcedit iustificationem in re.

11 Sanè non esse mentem August. dari hanc efficacem electionem ante præuisa merita, illud argumentum est, quia id quod August. docet in lib. de correptis & gratia, circa hanc electionem, & prædestinationem, vnde nostra sententia robur sumit, est illud ipsum, quod Massilienses turbauit, & ipsi

maximè negauerunt, ut constat ex epistola Prosperi ad August. ante librum de prædestinatione Sancto- rum, ibi enim dicit quod iuxta sententiam Massiliensium illa eligendorum, & reiciendorum facta discretio, ut secundum quod placuit Creatori, alij vasa honoris, alij vasa contumeliæ sint creati, & lapsis curam resurgendi adimere, & sanctis occasionem temporis asferre. Vnde ipsi, ut idem Prosper dicit in fine epistolæ, Prædestinationem secundum præscientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem vniuscuiusque præuiderit, & sub ipso gratis adiutorio in qua futurus esset voluntate, & actione præuiderit. Ipsi ergo ponebant electionem, & prædestinationem post præuisa merita, non solum ut sunt à conatu naturæ, sed etiam sub adiutorio gratiæ. Hoc autem totum quod contra istam electionem secundum propositum Dei, & prædestinationem ante merita docebat Semipelagianus, August. damnat ut errorem, ut patet lib. de bono perseuer. c. 18. *Neminem contra istam prædestinationem quam secundum Scripturam sanctam defendimus, nisi errando disputare posse.* Id ergo quod de electione sine meritis docet August. ita docet ut certum, quod contrarium est error. Sed id quod in hac questione disputamus de electione Dei ante præuisa merita secundum efficacem intentionem, non est ita certum, ut oppositum sit error, nec Authores oppositi in hoc de errore notantur; ergo non est ista quæstio id quod tractauit August. & vnde maximè nos firmamur in illa sententia, sed prorsus otiosè illius auctoritatem in hac parte adducimus, cum longè aliud tractet August. nempe non dari causam ex parte nostri respectu totius prædestinationis, & omnium effectuum eius, quod negauerunt illi Massilienses, contra quos August. agit damnando id tanquam erroneum. Quod verò ordine intentionis ante præuisa merita efficaciter Deus velit aliquos eligere ad gloriam in se, & postea ad gratiam, vel vice versa incipiat electionem à gratia, & terminetur in gloria, dummodo utroque modo Deus procedat non motus ex aliquo conatu nostro, aut opere naturali, aut sub gratiæ adiutorio faciendo tanquam ex merito, & motiuo, nihil omnino tractauit August. sed est purè scholastica, & speculatiua quæstio. Ergo adducitur extra rem August. ad probandum quod electio ad gloriam efficaciter datur ante præuisa merita in sensu, quo à nobis disputatur.

Nihilominus, solutiones allatæ nullo modo eleuant fundamentum à nobis positum, & ex Aug. deductum.

Quod attinet ad primam solutionem, quod nomine vitæ æternæ intelligatur vita æterna, non in se, sed in femine, & virtute, qualis est gratia, & fides, sufficienter, ut vidimus exclusum est ex ipsis locis Aug. quæ supra ponderauimus, quæ omnino stare non possunt cum ista explicatione, cum expressè loquatur de gloria ut datur in alia vita. Et idè non est quod immoremur in ista solutione impugnanda; amplius autem ex dicendis impugnabitur.

Contra secundam solutionem duo principaliter virgeo, quæ in dictis Aug. destrunt istam.

Primum est, quod licet sit verissimum quod prædestinatio, & electio est ab æterno in præscientia Dei, & executio eius in tempore, & sic præcedit dispositio, & ordinatio diuina duratione ipsam executionem; tamen in ipsa præscientia, & dispositione seu ordinatione diuina agnoscit August. aliquid prius, & antecedens, quod in tempore prius fieri non videmus, sed posterius, & illud prius, & antecedens est electio ad gloriam in se; vel aliquid illi

illi necessariò annexum, sicut est perseverantia finalis: ergo electio efficax ad gloriam non est prior solùm antecedentiâ temporis, sed etiam ordine intentionis.

Secundum est, quod in illa electione ad gloriam de qua loquitur August. admittit fieri ex misericordia divina, & gratia, & sine meritis. In tempore autem non fit executio gloriæ sine meritis, nec ex misericordia, sed ex debito iustitiæ, & distributionis præmij, & stipendij: ergo illa electio ad gloriam non solùm præcedit executionem, & assecutionem ipsius, durationem, sed intentione, motivo, & efficacia, sicut nos explicavimus.

14 Primum declaratur ex locis supra adductis, ubi ostendimus August. *7. lib. de corrept. & gratia*, ubi loquitur de electione ad regnum, non loqui de electione ad primam gratiam, quæ etiam solet dari reprobis, sed de speciali electione prædestinatorum; quæ discernuntur à massa reproborum, quæ vel dicit donum perseverantiæ, vel assecutionem ipsius gloriæ; immò ostendimus ex eodem Aug. *lib. de bono pers. c. 8.* hoc donum permanendi, vel perseverandi supponere aliam priorem discretionem, quæ aliqui electi præsupponunt in Christo, & illis tantùm sic electis dari hanc perseverantiam, & iuxta hoc intelligit illud dictum Iohannis; *Si essent ex nobis, mansissent unusquisque nobiscum*, quasi prius præsupponatur quod sint ex nobis, id est, sit electus aliquis in Christo ante constitutionem mundi electione propria prædestinatorum discernente eos à reprobis, ut ibi Aug. docet. Ex quo fit argumentum, secundum Aug. prius supponuntur aliqui electi electione perseverantiæ, seu gratiæ finalis, quàm detur illis prima vocatio, vel fides, & prius supponuntur electi in Christo electione propria prædestinatorum, quæ est ad gloriam, quàm detur eis perseverantia ipsa: sed in executione, sive quæ temporaliter exercetur modò, sive quæ disposita est ab æterno via executionis ante consecutionem gloriæ datur perseverantia, & ante perseverantiam fides, & vocatio, aliisque effectus gratiæ: ergo in ordine intentionis datur aliqua prioritas, quæ non datur in ordine executionis, & sic non intervenit sola antecedentia durationis, qualis est inter æternam providentiam, & temporalem executionem, sed etiam prioritas intentionis in eligendo ad gloriam, & quæ efficax, quia propria prædestinatorum. Minor est manifesta, quia in tempore, non incipiunt effectus prædestinationis à glorificatione, vel à perseverantia finali, sed à vocatione ad fidem, & iustificatione, aliisque meritis, & operibus, quibus perducimur ad glorificationem, sic enim docet Concil. Trid. *sess. 6. c. 5.* initium iustificationis sumi à vocatione Dei: ergo, & glorificationis, quia glorificationem præcedit iustificatio. Maior prob. tum ex his quæ supra latè probavimus ponderando loca Aug. & ostendendo quomodo in illa prima electione in qua dicit nos electos esse ad regnandum cum Christo *cap. 7. de corrept. & gratia*, loquitur evidenter de electione propria prædestinatorum, quæ est ad obtinendum, & assequendum regnum, vel ad finalem perseverantiam; tum etiam ex his quæ docet eodem *lib. c. 6.* ponderans locum illum Actorum 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam*, ubi inquit: *Quis in æternam vitam potuit ordinari, nisi perseverantia dono? Quandoquidem qui perseveraverit in finem, hic salvus erit; quæ salute, nisi æterna?* Vbi constat, quod cum illi dicantur credidisse qui præordinati erant in vitam æternam, prius ordinari supponuntur quàm credidisse; & sic fides, seu actus credendi illis datus est, qui præordinati erant,

non postquam crediderunt præordinati sunt: sed dicit Aug. quod ordinati erant non nisi perseverantia dono, quæ utique efficacem designat ordinationem, cum perseverantia efficax donum sit, & proprium prædestinatorum, quia secundum Aug. eodem *lib. c. 12.* per eam homines non nisi perseverantes sunt: ergo prior fuit in ordinatione divina perseverantia, & finalis gratia, quàm credere, & actus fidei illorum qui audierunt Paulum: non autem fuit prior illa perseverantia secundum executionem, cum conslet prius esse in executione credere, & iustificari, quàm perseverare: ergo necessariò intellexit August. perseverantiam finalem (atque ad eam ipsam assecutionem gloriæ, quæ illi essentialiter est annexa) esse priorem in ordinatione divina ordine intentionis; & sic aliquid efficaciter potest esse volitum ordine intentionis antecedenter ad præviam meritum, seu ante priores effectus, sine quibus tamen de facto non ponitur in executione; & sic non solùm durationem, sed etiam intentionem, & ordinationem præcedit electio ad gloriam ipsa merita, & sic vera est doctrina quam tradimus, posse aliquid esse efficaciter intentum ante illa merita, vel opera, sine quibus in executione non fiet.

15 Secundum vero suprapositum pro mente August. evienda, explicatur ex supra dictis, ubi ostendimus Augustinum, & loqui de electione ad regnum in se, & non solùm ut est in semine, seu in ipsa gratia, & quod illa electio est ex gratia, & misericordia sine meritis, & quod elegit illos per misericordiam, sicut Iudas per iudicium, quæ iam supra allata, & ponderata sunt: sed electio ad gloriam sine meritis, & ex misericordia divina, non est electio eo modo data, quo in executione datur: ergo eo modo intenta, quo ante ordinem executionis Deus intendit; & sic non solùm differt electio ad gloriam, & executio in tempore, quia illa est ab æterno, ista in tempore fit, sed etiam, quia via intentionis incipit à gloria efficaciter intenta, antequam moueatur à meritis, tanquam à ratione, & motivo intendendi, licet in ipsa intentione videat illa vt effectum ex illa intentione derivatum. Minor est certa, quia gloria vt data in executione, datur per modum debiti, & coronæ: ergo non titulo, & motivo misericordiam. Nec potest utroque titulo dari, scilicet gratuito, & remuneratio, cum ista motiva oppositionem habeant inter se, & contrarias condiciones requirant. Conseq. vero manifesta est, quia electio ad gloriam ex meritis præsuppositis, & dantibus motivum eligendi, est electio remunerativa: discernit enim unum ab alio conferendo vni quod meretur, negando alij quod non meretur: ergo si non est in Deo alia electio ad gloriam nisi ex præsuppositis meritis, non est alia electio, quàm remunerativa, & præmiativa. Vbi ergo salvatur electio ad regnum, seu gloriam quam dicit August. ex misericordia, vt in *7. c. de corrept. & gratia*, & sine meritis, & ex misericordia, quam ponit *lib. de gratia, & libero arbitr. c. 9.* Et vt supra ponderavimus, loquitur de electione efficaci, quia loquitur de ea, quæ est propria prædestinatorum; & sic sortitur effectum, & ad gloriam in se formaliter, & non in semine, quia loquitur de gloria, seu vita æterna, quæ vt stipendium redditur iustitiæ, vt dicit hoc posteriori loco. Cœgitur ergo ad dicendum quod quando loquitur de electione ad gloriam ex misericordia, & sine meritis, loquitur de electione ad gloriam vt intentam: ad eam enim intendendam, non fuit Deus motus ex meritis, sed ex sua liberalitate, quam nis hanc gloriam quam ex liberalitate profert, & profert, non ad liberaliter nobis dan-

dum, sed iuxta agonem, ac meritum nostrum discernat, sicut qui ex liberalitate instruit spectacula, & profert præmia, quæ athleticis danda sunt ex iustitia. De sensu vero Aug. illo loco ad Simplicianum, unde vult invari ista solutio, plenius dicitur infra solvendo argumenta. Modò sufficiat dicere intelligendum esse August. de electione executâ, quæ cadit super bona opera, non de intenta quæ antecedit illa, & ipsa executio electionis vt futura, etiam præcedit in præscientia Dei, non solùm electio via intentionis considerata.

16 Circa id quod dicitur de errore Semipelagianorum, an etiam hanc controuersiam attigerit eorum error, existimo ipsos quidem negasse electionem Dei ad gloriam, etiam ordine intentionis ante præviam meritum, sed errorem eorum in hoc puncto non consistere quantum ad punctum de prædestinatione, in quo de errore postulatur ab Aug. Negauerunt quidem electionem ante præviam meritum etiam ordine intentionis, & in eo sensu, quo nos ponimus, quia vt refert S. Prosper in *epist. cit. ad Aug. de prædestinatione*, sic dicebant: *Qui autem credituri sunt, quæ in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam sunt inuandis, mansuri sunt, præscisse ante mundi constitutionem Deum, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, & de hac vita bono sine excessibus esse prævidit.* Ecce quomodo ad eligendum in regnum suum, dicebant supponere, & prævidere Deum merita, nempe dignos electione, & bono sine excessibus, & hos prædestinasse in regnum suum. Ante prævisionem ergo dignorum non erat electio: ergo neque ante præviam meritum, quia per merita digni redduntur. Omnino autem negabant discretionem factam electi inter eligendos, & reiciendos, ita vt quidam vasa honoris, alij contumeliæ sint secundum placitum Creatoris, hoc est ex gratuita, & misericordia eius electione, quia hoc lapsis curam resurgendi adimeret, & sanctis occasionem teporis afferret. In qua negatione ita vniuersali, & in affirmatione supra posita eligendi solùm in regnum eos, quos Deus dignos præsciebat, manifestè excludebant omnem electionem efficacem ante præviam meritum, sive per modum intentionis, sive per modum executionis: semper enim electio dignos supponebat apud ipsos, non faciebat.

17 Cæterum punctus erroris eorum non erat, an ad hunc ordinem prædestinationis, & gratiæ Deus eligat incipiendo ab absoluta voluntate dandi gloriæ, & ab intentione efficaci finis, an vero ex simplici voluntate finis, & gloriæ, qualis cõmuniter ad prædestinatos, & reprobos habetur, moueatur Deus ad dandum gratiam, & præparandum merita prius quàm ad dandam gloriam, supponendo quod illa gratia, & illa vocatio, & præparatio ad merita datur à Deo omnino gratis, & nulla habita ratione meritum, vel occasio in vno præ aliis, deo hoc nihil tangit error Massiliensium, sed totus eorum error circa prædestinationem ad duo reducitur vt supra disp. 3. diximus, scilicet pro initio gratiæ negando gratiam dari non præsupponendo aliqua bona initia, quæ non essent ex gratia, sed ex nobis, ratione quorum nunquam æqualibus meritis vel demeritis existentibus datur dispar donum gratiæ, vel vni præ alio. Et secundò circa finalem gratiam, scilicet perseverantiam dicebant eam dari ex meritis, nec talem esse, quod non posset nostra voluntate amitti. Vnde tandem colligebant prædestinationem necessariò supponere præscientiam eorum quæ facturi sumus, vel in tali occasione etiam cum adiutorio gratiæ faceremus, vt intuitu talium Deus vel eligeret vel reieceret, quasi per

qualitate prævii meriti vel demeriti. Quod verò electio divina in ipso ordine prædestinationis, & in ordine gratiæ eligendo sine meritis præsuppositis ad ipsam gratiam, incipiat hanc electionem ita gratuito, & sine meritis, quod etiam ab intentione efficaci circa finem incipiat sine meritis, an verò sola simplici finis voluntate supposita incipiat efficax voluntas ab electione ad gratiam, prorsus non tangit errorem Semipelagianorum, quamvis à fortiori ipsi negauerint intentionem efficacem ad gloriam esse sine meritis, qui electionem ad primam gratiam, & ad vltimam perseverantiam, etiam sine meritis non ponebant.

Quando ergo August. dixit non posse contra istam sententiam de prædestinatione, sine errore disputari, locutus est de sententia illa de prædestinatione, quæ eius initium, scilicet primam gratiam, & eius finem, scilicet perseverantiam ex meritis ponebat hoc enim contra testimonia Scripturarum dicitur: Quod verò intra istum ordinem prædestinationis factæ sine meritis incipiat Deus habere efficacem intentionem, & voluntatem circa gloriam ante merita, vel ipsa ratio efficacis non respiciat circa gloriam ante merita, non vt errorem impugnet aut docet August. licet verè doceat nostram sententiam.

De mente D. Thomæ.

18 Hanc non obscure ex pluribus eius locis habemus, in quibus docet electionem, & dilectionem finis præcedere præparationem mediocorum, & prædestinationem, taliter, quod ante præparationem mediocorum sit efficax dilectio, & electio finis, non solùm simplex eius complacentia, nec solùm amor finis, id est beatitudinis secundum se, sed vt in tali determinata persona quæ eligitur præ aliis determinatè ad talem finem, & postea ei providetur de medijs. Hæc autem mens S. Thomæ colligitur clarè ex hac *qu. art. 4. ex q. 6. de verit. art. 1. ex disp. 4. 1. sentent. q. 1. art. 2.* Et consistit in tribus propositionibus.

Prima est: ante prædestinationem, vt dicit præparationem mediocorum ad gloriam, datur electio finis seu gloriæ in se, & electio personarum determinatarum ad illum finem, & non solùm electio ad gloriam in semine, & vt continetur in gratia, sed in se.

Secunda illa electio, & dilectio gloriæ, & personarum ad illam est efficax, non communis reprobis, & prædestinatis (quod pertinet ad simplicem complacentiam) sed segregatua prædestinatorum à reprobis.

Tertia electio ad gratiam efficacem, & ad auxilia congrua, seu consecutiva finis est consequens prædestinationem, & consequenter electionem ad gloriam.

19 Prima propositio constat ex verbis D. Thomæ in *præsent. qu. art. 4.* ubi dicit: *Prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem.* Probat hanc conclusionem, quia prædestinatio est pars providentiæ, & providentiæ est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem; sed non præcipitur aliquid vt ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis: ergo prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus velit illorum salutem. In hac ratione expressè distinguit D. Thom. voluntatem finis à ratione ordinatiua mediocorum in finem: ergo à fortiori distinguit illam à voluntate dandi illa media ordinata in finem, quia voluntas non dat illa media, nisi vt regulata, & directa per illam

illam rationem ordinatiam mediatorum in finem : dat enim illa rationabiliter, & ordinatè : ergo supponend rationem ordinatiam : Sed merita, & gratia pertinent ad media ordinata in finem, quia sunt id per quod assequimur præmium, quod est ipse finis: ergo in sententia D. Thom. antequam sit in Deo voluntas dandi merita, iam est volutas de ipso fine: ergo hæc voluntas ad dandum, & volendum finem non mouetur ex meritis præiis in homine, quia merita non præiudicantur in homine, nisi vt data à Deo, & procedentia ex gratia; hæc autem datur post illam voluntatem finis. Et eodem modo conuincitur, quòd loquitur D. Thom. de voluntate gloriæ in seipsa, non vt contenta in semine, quòd est gratiam; loquitur de voluntate ipsius salutis, seu gloriæ, vt est finis ad quem ordinantur media, quæ sunt merita, seu gratia: si autem loqueretur de gloria, vt in semine, seu gratia, idem esset habere voluntatem de fine, seu gloria, atque habere voluntatem de gratia, seu de mediis, in quibus vt in semine continetur finis, seu gloria; & sic esset sensus quòd ex præexistente voluntate finis vt contenti in mediis, seu ex præexistente voluntate mediatorum, & gratia, in qua continetur finis, vult, & ordinat Deus gratiam, seu ipsa media. Egregium dictum! Quòd etiam expressè ipse D. Thom. excludit in 1. dist. 4. 1. q. 1. art. 2. in fine corp. dum dicit, quòd *Non dicitur quòd gratia eligatur homini, dicitur tamen quòd gratia prædestinatur homini.* Ergo electio quæ præsupponitur prædestinationi non est ad gratiam, quæ est gloria in semine, sed ad ipsam gloriam in se, quæ est finis ad quem ordinatur gratia. Denique quòd hæc voluntas præexistens de fine ante ordinationem mediatorum non sit sola dilectio finis, sed electio personarum ad illum, Constat ex ipsis verbis D. Thom. *Ad quod* (scilicet ad voluntatem salutis, quam præsupponit prædestinationem) *pertinet dilectio, & electio: dilectio quidè in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat*: illa ergo electio, quæ præcedit ordinationem mediatorum ad finem est electio personarum determinatarum ad gloriam. Quòd expressè in 9. 6. de verit. art. 1. ad 3. vbi inquit, quòd *electio præcedit prædestinationem; electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum, qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum, qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; & idè electio in proposito præcedit prædestinationem.* Ergo non solum velle beatitudinem, vt sic, & quasi in abstracto, sed velle beatitudinem, vt applicatam isti in particulari præ alio, & cum segregatione ab alio qui reicitur, præcedit prædestinationem, seu præordinationem mediatorum, & consequenter præcedit merita, & gratiam, quia hæc datur per prædestinationem tanquam medium.

20 Secunda verò propositio constat manifestè ex verbis D. Thom. cit. quia secundum D. Thom. illa electio ad gloriam, seu ad finem præcedit prædestinationem meritum, & gratia, quæ non est communis reprobis, & prædestinatis, sed segregat istos ab illis: sed voluntas inefficax, seu complacentia simplex dandi gloriam est communis etiam reprobis, nec leparat hos ab illis: ergo non loquitur D. Thom. de inefficaci electione, & voluntate, sed de efficaci. Consequenter legitima. Minorem concedunt oppositi Authores. Maiorem verò affirmat S. Thom. locis cit. vt 9. 6. de verit. art. 1. cit. *Electio, quæ præcigitur ad prædestinationem, est per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur, qui non in hunc finem dirigitur, sed infallibilis directio ad finem, & electio quæ separat ab his,*

qui in illum finem non diriguntur, non est communis reprobis, & prædestinatis vt de se patet: ergo non loquitur de illa electione seu voluntate communi D. Thom. Et eodem modo dicit in hac 9. arr. 4. loquens de eadem electione, quæ præcedit prædestinationem, quòd *electio illa præcedit in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult cum quosdam reprobet*: ergo si hæc electio est voluntas volendi quibusdam bonum præ aliis, non est communis omnibus.

21 Tertia propositio ex dictis patet, cum electio ad gratiam efficacem, & ad auxilia congrua sit voluntas circa media, cum per ista auxilia, & gratiam perducatur homo ad gloriam, vt ad finem, ordinatio autem de mediis ad finem habetur per prædestinationem, quæ sequitur ad dilectionem, & electionem ad finem, vt dicit S. Thom. ergo electio ad gratiam efficacem, & ad auxilia sequitur ad prædestinationem, & electionem ad gloriam. Vnde dicit cit. 9. 6. de verit. art. 1. in fine corp. quòd *Prædestinatio supponit electionem, & dilectionem, electio verò dilectionem; ad prædestinationem verò duo sequuntur, scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, & collatio auxilij ad consequendum finem, quod est appetitio gratia, quod ad vocationem pertinet.* Quare voluntas efficax collatiua gratia efficaci, & auxiliorum non est quæ antecedit prædestinationem, sed quæ consequitur.

Cum mens S. Thom. ita manifesta sit, adhuc conatur illum ad se trahere, & interpretari oppositi Authores. Et assignant duplicem explanationem.

22 Primam, quòd S. Thom. loquitur de electione ad gratiam efficacem, & perseuerantiam; nam, & ipse S. Thom. hic art. 5. ad 1. concedit electionem gratia, & gloriæ, non tamen dicit electionem gloriæ factam fuisse ante præiis merita, & ante prædestinationem gratia. Ita P. Valq. hic disp. 89. c. 1. 2. num. 111. eandemque solutionem Molina, Lessio, Becano, Valentia tribuit Alarcon hic tract. 4. disp. 2. c. 10. Alteram solutionem tradit ipse Alarcon ibi, non fidens priori, quòd quando dicit D. Thom. prædestinationem, seu ordinationem, & amorem mediatorum supponere voluntatem finis, seu gloriæ, loquitur de voluntate finis inefficaci, quæ est communis omnibus, nec distinguit prædestinatos à non prædestinatis. Electio autem quam D. Thom. dicit præcedere prædestinationem, explicatur ab isto Authore, quòd sit electio efficaci, non gloriæ, sed mediatorum ad gloriam, quod probat ex illis verbis D. Thom. quòd, *Vult hoc bonum aliquibus præ aliis, cum quosdam reprobet*: sed in sententia D. Thom. reprobatio non est voluntas excludendi à gloria, sed negandi tantum gratiam congruam: ergo voluntas in qua distinguitur specialiter prædestinatus à reprobo, non est voluntas efficax gloriæ, sed voluntas dandi vni media efficaci, & alteri denegandi.

23 Neutra explicatio sustineri potest ad mentem S. Thom. Et primam tandem ipse Valquez digerere non valens, eiecit 3. p. disp. 23. c. 7. num. 91. dicens, sibi semper esse persuasum D. Thomam in opposita esse sententia, licet in ea disputatione, in alio sensu eum explicare contenderit. Et c. 8. num. 104. ait, id quod dixerat de voluntate efficaci ante merita dandi vitam æternam, & salutem, hoc est omnia auxilia congrua vsque ad finem vitæ in vniuersum. *Tantum*, inquit, *adduximus vt quoquo modo S. Thom. explicaremus, ne docere videretur efficacem electionem ad gloriam ante præiis meritorum.* Nos verò, inquit, neque illam voluntatem circa omnia auxilia præuenientia in vniuersum concedi

concedimus; neque in ea disp. ex propria sententia vnquam docimus: satis enim putamus inefficacem voluntatem circa beatitudinem per modum finis, & deinde efficaces præiis circa auxilia præuenientia. Ita Authore hic à prima solutione in secundam declinans, & de D. Thom. mente hoc tantum curans, vt quoquo modo explicaretur. Quid ergo oportet nos immorari in impugnanda explanatione adè menti S. D. auersa, & quæ solum quoquo modo explicatio est? Sanè eius falsitas manifestè se prodit. Nam S. D. expressè in loco citato 1. sentent. dist. 41. dicit *Gratiam non eligi homini, sed prædestinari.* Et deinde docet ante prædestinationem, & ordinationem mediatorum præcedere voluntatem finis, id est, gloriæ, ad quam pertinet electio, & dilectio, quæ vult illud bonum, seu finem aliquibus præ aliis; sed auxilia, & gratia efficaci, vsque ad perseuerantiam, sunt media quibus perducimur ad finem, non finis ipse: ergo illa electio quæ præcedit prædestinationem, seu ordinationem mediatorum, non est electio ad gratiam efficacem, & ad auxilia quæ sunt media, sed ad ipsam gloriam, quæ est finis, non vt continetur in gratia, & in mediis: sic enim est voluntas mediatorum, non finis. Nec obstat locus D. Thom. ex hoc articulo quarto.

24 Ad primam dum dicit quòd in collatione gratia, & gloriæ attenditur electio, non tamen dicit electionem ad gloriam fuisse ante merita, & ante prædestinationem gratia. Lenis ponderatio. Dixerat id in corpore artic. ad quid debebat repetere? Si enim paulò ante probauerat voluntatem finis præcedere prædestinationem, & ad hanc voluntatem finis pertinere electionem, quæ tale bonum vult aliquibus præ aliis, quid clarius ad ponendum quòd electio ad gloriam est ante præiis merita, & ante electionem, seu voluntatem dandi gratiam? Itaque electio attenditur in collatione gratia, & gloriæ, sed ordine suo: prior ex parte finis est electio ad gloriam, sed hæc influit in prædestinationem, quæ præparatio est mediatorum, & inde derivatur voluntas dandi gratiam, quæ est medium ad illum finem: actus enim præcedens includitur virtute in sequenti, vt docet quæst. 6. de veritate articulo primo, ad 1. Vnde nec dixit S. Thom. dari electionem ad gratiam, sed in collatione gratia attendi, quia fit collatio gratia in virtute electionis præcedentis ad gloriam.

25 Secundam solutionem exclusimus supra syllogismo meo videri manifestè, ex verbis D. Thom. composito, ostendendo secundam propositionem. Quòd autem fatigatur ille Authore in explicando electionem quam D. Thom. ponit esse electionem mediatorum, non ipsius gloriæ, frustraneus labor est, cum manifestè S. Thom. doceat quòd illa electio præcedit prædestinationem omnibus locis supra cit. sed prædestinatio est circa media, seu circa ea quæ sunt ordinanda ad finem, vt dicit in hoc a. 4. & aliis locis cit. ergo electio de qua loquitur non est electio mediatorum, sed personarum ad illum finem. Et expressè id docet S. Thom. tum in hoc artic. 4. dum dicit, quòd *electio pertinet ad illam voluntatem finis, in quantum hoc bonum vult aliquibus præ aliis*; ly autem hoc bonum, refert bonum finis, de quo paulò ante bocus fuerat: electio ergo illa est personarum ad illud bonum talis finis, non mediatorum. Clarius quæst. 6. de verit. artic. 1. *Præcigitur etiam electio per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur, Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.*

qui non hoc modo in finem dirigitur. Et solus. ad 3. *Electio prout hic accipitur pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur; prius autem est accipere illum, qui in finem dirigitur, quam ipsum dirigere in finem.* Quomodo ergo iste Authore potest interpretari D. Thom. de electione mediatorum, cum tam euidenter loquatur de electione personarum ad finem, seu ad gloriam? Certè aut non vidit, aut dissimulauit ista loca D. Th. Illa autem ponderatio, quam adducit ex verbis D. Tho. *Cum quosdam reprobet, &c.* reprobatio autem apud D. Thom. non est exclusio à gloria, sed denegatio gratia congrua, omnino aliena est à mente S. Doctor. cum expressè ponat reprobationem pro exclusione à gloria. Expressè enim dicit in hac quæst. art. 3. quòd *Ad diuinam prouidentiam pertinet vt permittat aliquos ab isto fine deficere, & hoc est reprobare.* Clarius in 1. ad Arrib. distinct. 41. quæst. unica art. 3. *Voluntati, inquit, diuine de salute hominum duplex voluntas opponi videtur, scilicet de contradictorio secundum quod vult aliquem non saluare, & voluntas de contrario secundum quod vult aliquem damnare.* Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus gloriæ non sit debitum humana nature, sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato, cum damnatio ex debito inferatur. Ergo si negatio gloriæ antecedit omnem rationem ex parte voliti, datur ante negationem gratia. Et sic tandem D. Thom. quæst. 6. de verit. articulo primo, ad vlt. dicit, quòd *Reprobatio directè non opponitur prædestinationi, sed electioni, quæ qui eligit, vnum accipit, & alterum reicit, quod dicitur reprobare.* Sed secundum D. Thom. prædestinatio veritatur circa media, & confert gratiam, electio autem circa gloriam quam vult quibusdam præ aliis: ergo reprobatio est exclusio gloriæ, priusquam sit denegatio gratia. Ergo illa explicatio est contraria D. Thom.

ARTICVLVS III.

Fundamenta ex ratione.

VT fundamentum huius sententia aperiat, illud præ oculis habendum est, quòd in illa voluntate electionis ad gloriam, & dilectionis ipsius finis, nõ negamus merita futura contineri, & attingi, sed tanquam effectus illius electionis, & media illius finis, non vt motiua ad diligendum finem, & eligendum vnum præ alio, quasi Deus prius videat merita orta ex gratia, & ex illis moueatur ad eligendum istum ad gloriam præ illo, quia in hoc inuenit merita gratia, non in illo. Sed dicimus quòd Deus ex motiua suæ puræ misericordia, quam vult cui vult, & præstat cui præstat, & ex suo mero beneplacito elegit vasa misericordia ad regnum, & inde respexit merita vt effectum, non vt motiua talis electionis: hoc enim commune est omni intentioni, vt distinguitur à simplici voluntate, quod respicit finem, & vult illum, non absolute, sed relatè ad media, & cum ordine ad ipsa, ita quòd media non intrant ibi, vt motiua, & vt ratio prior ad finem, cum finis sit prima ratio, & id cuius gratia eliguntur media: si autem media rationem motiui indicarent, & rationem importarent volendi finem, essent tanquam id cuius gratia finis acceptaretur; E e

& sic non se haberent ut media, sed ut finis respectu ipsius finis, quod repugnat. Quare media intrant *ibi* ut effectus, seu ut quid derivatum ex fine, ita ut finis sit ratio mediorum, & id cuius gratia media sunt volita, media verò ut volita in vi finis; & sic derivata ab ipso in genere voliti.

Cæterum est hæc notanda valde differentia quadam inter media quæ solum moraliter inducunt ad finem, seu perducunt, & inter media physica, quæ ipsam virtutem suam assequuntur aut producant, ex cuius indiscutione, ferè tota hallucinatio in hac parte orta est. Nam media physica, & moralia in hoc quidem conveniunt, quòd in quantum media volita sunt in vi finis, ita quòd appetibilitas istorum derivatur ex appetibilitate illius; sed tamen in ratione perducendi ad finem, & assequendi ipsam valde differunt, quia physica media virtute sua faciunt quod faciunt, id est virtute physica quam habent, perducunt ad finem, aut deficiunt à fine, si virtus eorum non possit usque ad illum. Media autem moralia, cum solum moraliter influant, indigent rursus ad suum officium præstandum movere alicuius voluntatem ut ad finem perducatur, quia ipsa vi sua non possunt; & hoc est moraliter concurrere, scilicet ut conditio, vel occasio aut ratio quæ moveat aliquam voluntatem, ut eis positis, finem inducat, sicut merita, vel preces quæ assumuntur ut media ad dandum aliquem finem, ipsa etiam postquam media sunt, & supponunt finem cuius gratia sunt volita, imò postquam in re sunt exhibita, eam non possunt ut sua physice finem ponere, debent morali modo influere, scilicet movendo, & attrahendo voluntatem alicuius ut illis positis finem inducat. Cæterum ista attractio, & motio non est per modum finis, & cuius gratia, quia merita non se habent ut finis præmij, sed ut media, aut conditiones requisitæ ut moveatur animus alicuius ad ponendum, vel inducendum præmij; & sic ubi interveniunt media moralia, v. g. merita, vel preces, qui intendit, & ordinat de tali fine, & mediis, dupliciter movetur in voluntate: primò à bonitate finis, ut ab eo cuius gratia operatur, ut ratione illius velit ponere media siue moralia, siue physica. Secundò, movetur à mediis moralibus, ut intuitu illorum non moventium ut finis, sed moventium ut media aut conditio requisita in executione, & exercitio moveatur voluntas aliqua ad exequentium, & ponendum physice finem, quod non possunt facere ipsa merita vi sua physica. Itaque intuitu illorum movetur, non ad volendum, & intendendum primò finem, tanquam ista præbeant motum ut ille finis ametur, sed intuitu illorum solum movetur, ut ad exequentium in re assecutionem finis, suppleat voluntas dantis præmij id quod facerent illa media si essent physica, scilicet physice ponere finem, quod quia merita facere non possunt, movent voluntatem præmiatoris ut faciat. Sed totum hoc est in ordine executionis: & tamen quia invenitur *ibi*, intuitu meritorum moveri voluntatem, & moveri ad dandum ipsum finem, scilicet præmij, facile paralogizavit mens aliquorum, ut totum hoc intelligeret de fine, ut volendo, & amando in intentione.

His suppositis, veniamus ad tradenda fundamenta nostræ sententiæ, quæ sumuntur tum à posteriori, tum à priori, tum à speciali ratione Dei providentis, qui voluntate sua debet dare merita, & debet dare finem, non autem

supponere merita, sicut Princeps creatus dat præmia supponendo merita, sed facere; & sic in prima sua voluntate, implicat ab eis moveri circa finem.

A posteriori ergo ratio ex eo desumitur, quia gloria quantumcumque præsupponat merita, & intuitu illorum detur etiam ut corona, & præmij, tamen in sui assecutione dependet à conditione quadam liberaliter, & gratuito danda à Deo: ergo non potest electio ad gloriam, etiam ut coronam præscindere ab aliquo motivo gratuito, & liberali, & habere pro adæquato motivo suæ efficacitæ; & discretionis à reprobis sola merita: immò principaliter petit ex motivo gratuito, & liberali efficaciam eligendi habere, & discernendi à reprobis, si etiam positis motuis efficaciam habere non potest, neque ad effectum perducit ipsa gloria ut corona, nisi ex aliquo gratis, & misericorditer superaddito. Conseq. patet, quia tantum electio ad gloriam incipit efficax esse; & efficaciam habere, in quantum respicit ipsam gloriam, non solum ut volitam in effecta, & per modum finis communis reprobis, & prædestinatis (ubi etiam est volita ut corona inefficaciter, & communiter omnibus proposita, siquidem etiam reprobi perdunt gloriam, ut coronam, iuxta illud Apocalyp. 3. *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*) quia ad hoc dicunt oppositi Authores sufficere simplicem affectum finis: sed volitam ut in effecta obtinendam & in eo in quo non communicant reprobi, sed discernuntur prædestinati à reprobis: ergo si in hoc ipso quod est de facto obtinere gloriam, & efficaciter discerni à reprobis dependet illa gloria, sic de facto obtinenda ex aliquo pure gratuito, & non ex meritis solum, manifestum est quòd electio prima ad gloriam ut efficax, & ut discretiva à reprobis, non est ex meritis, sed ex aliquo pure gratuito superveniente ipsis meritis. Nec sufficit ad hoc dicere, quòd dependet ab aliquo gratuito à quo oriuntur merita, scil. à prima gratia, & auxilio, & vocatione, quæ omnino gratis dantur à Deo. Non inquam sufficit, quia ista gratia, & auxilia, in quibus fundantur merita, adhuc possunt esse communia reprobis, & prædestinatis, quia multi reprobi habent primam gratiam, & habent multa auxilia, imò & multa merita, & tamen amittunt illa, & reprobantur: ergo ex istis gratuitis donis quæ antecedunt merita, non potest sumi motum eligendi ad gloriam efficaciter, & discernendi à reprobis, sed loquimur de illo motivo quo discernuntur prædestinati à reprobis, pro ut efficaciter assequuntur gloriam: si enim hoc est gratuito, & liberaliter collatum, & superadditum meritis: ergo est illa electio ut efficax ex non meritis, & gratis. Et sic eadem linea qua oppositi Authores arguunt contra nos, reciprocamus argumentum contra illos, scilicet quia ipsi idèd putant non esse efficacem electionem ante merita, quia non datur de facto, nisi ut corona, & correlativè ad merita: ergo ut efficax non nisi ex meritis. Nos è contra retorquemus. Etiam positis meritis, non datur corona illa de facto, & efficaciter, & ut discernitur à reprobis, nisi ratione alicuius gratuiti superadditi, & à Deo donati: ergo ex non meritis datur electio absolute, & simpliciter.

Anteced. autem huius argumenti, prob. Quia quantumcumque ponantur merita etiam ex gratia facta, non potest dari gloria, etiam ut corona nisi apponatur perseverantia finalis, quæ ultimo introducit in gloriam, & sine qua nulla datur gloria. Sed ista perseverantia non supponitur à Deo, nec datur ex meritis, sed omnino

gratis

gratis, ut contra Massilienses docet Aug. *lib. de bono perseverantia*: ergo dependet gloria ut de facto data ab aliqua conditione, & motivo omnino gratuito præter merita. Si ergo idèd dicitur electio ad gloriam non esse efficacem ante merita, quia nõ datur de facto, nisi ex meritis, cur etiã non dicitur ex motivo gratuito Deum eligere efficaciter, quia electionem ut de facto dandam, & ut discernit prædestinatum à reprobo, non nisi ex dono gratis collato, & superaddito ad ipsa merita vult, scil. ex perseverantia finali?

Dices 1. perseverantiam non esse titulum ratione cuius datur gloria ut corona, sed conditionem sine qua non attingunt præmij ipsa merita: evacuatur enim merita, & tolluntur, si non perseverent; sublati autem meritis non est mirum, quòd præmij non detur. Quando tamen datur, perseverantia supponitur, sed gloria titulo meritorum datur, quia ut corona datur; & sic non dicitur dari gratis, sed ex debito, licet perseverantia gratis detur.

Secundò, conceditur quòd electio non ad gloriam, sed ad ipsam perseverantiam, quæ est gratia, & electio gratuita, quia donum perseverantia gratis datur, sicut & prima vocatio; & sic electio ad primam gratiam ex misericordia est, non ex debito, & similiter electio ad gratiam, seu perseverantiam. Et hoc non negat opposita sententia: sed tamen electio ad ipsam gloriam ut dandam de facto post perseverantiam, non est ante merita, sed supponit illam, & ex illis est, licet supponat electionem gratuitam ad ipsam perseverantiam, quæ supervenit meritis, sicut etiam supponit electionem gratuitam ad ipsam primam gratiam ex qua procedunt merita. Sic ergo concedit opposita sententia electionem ad gloriam esse ex motivo gratuito præsuppositivè, & antecedenter, quatenus supponit electionem ad gratiam, siue primam, siue finalem, quæ est perseverantia, & gloriam factam, sed tamen ipsa electio efficax ad gloriam, secundum quod gloria distinguitur à perseverantia, non est ante merita, sed ex illis, quia si supponit perseverantiam, quantum magis merita quæ sunt ante perseverantiam?

Sed contra primam solutionem instatur, quia nec nos dicimus perseverantiam esse titulum, sed conditionem dandi gloriam, requisitam tamen ut meritis gloria reddatur, & hanc non debet supponere, sed largiri gratis, & sine meritis ille qui dat gloriam, ita quòd post exhibita merita, requiritur hoc donum gratuito datum, ut cum illo detur gloria: ergo est sufficiens motum eligendi, & intendendi gratis ad gloriam, etiam si danda sit quoad executionem intuitu meritorum. Patet hæc consequentia, quia quando Deus videt hanc gloriam dandam istis præ illis ut coronam, & intuitu meritorum, etiam videt efficaciter non posse dari illis meritis positis, nisi gratuito quodam dono superaddatur illis finalis perseverantia, quæ sine meritis datur, & ad quam immediatè, & infallibiliter gloria consequitur: ergo electio efficax, & intentio dandi gloriam intuitu meritorum supponit, & prærequirit aliud motum cæteris efficacius pendens ex mera liberalitate, & gratia Dei, nempe illudmet motum quo movetur Deus ad dandam perseverantiam finalem, etiam post merita, & tamen, non ex meritis dat illam: potest ergo similiter Deus prævidens hanc gloriam dandam ut coronam ex meritis, & volens non nisi per merita dare illam, moveri ex motivo gratuite liberalitatis suæ ad eligendum totum hoc simul, scil. coronam ex meritis dandam, siquidem non sufficienter merita ad efficacem consecutionem coronæ, nisi fulciantur gratuita donatione perseverantia

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

danda ab ipso qui daturus est coronam illam: ergo potest ex eodem gratuito motivo habere hæc intentionem. Volo ex mea liberalitate efficacem consecutionem huius coronæ ponere adhibendo illa quæ ex mea liberalitate requiruntur ut gloria ista comparetur. Et hoc motum non est ex meritis, quia illo indigent ipsa merita ut consecutio efficax sit. Ergo bene stat Deum intendere efficacem gloriam consecutionem, & non ex meritis, licet *ibi* in obliquo includantur merita, quia vult finem relatè ad illa, ut ad titulum ex parte personæ electæ ad gloriam, sed non ut motum ex parte Dei pro efficaciam ipsa consecutionis: licet enim merita dent titulum, sed non efficaciam consecutionis, nisi superveniente dono gratuito, ut de facto consecutio fiat. Non ergo quia perseverantia est titulus, sed quia non est titulus ex parte personæ electæ, sed cõditio requisita, & à sola Dei liberalitate donata, oritur motum liberale ad intendendum efficaciter gratiam supra merita, seu non ex meritis. Et in hoc differt electio Dei ad gloriam, ut ad coronam, & electio Regis præmiantis ad sua præmia: nam Rex ita proponit præmij distribuendum, quòd nec merita, nec virtutem merendi, nec perseverantiam donat gratis, sed supponit, solum autem procedit ad præmia danda ex istorum omnium suppositione. Quare non est ei alia via, & motum dandi præmij efficaciter, nisi ex vi meritorum, Deus autem non sic, sed ita dat præmij, & coronam ut iudex, quòd etiã dat merita, & virtutem merendi ut prima causa, & ultra hæc omnia dat gratis perseverantiam finalem, sine qua efficaciter non datur gloria; & sic remanet ei locus habendi motum gratuitum, & liberale dandi gloriam ut efficaciter, & in re ponèdã gratis, licet respectu personæ in executione titulo meriti, & ex debito detur.

Secunda autem solutio minus elevat vim argumenti, quia non stat electionem ad gratiam finalem esse gratuitam, & electionem, seu intentionem gloriam, ut efficaciter, & in re dandam non esse gratuitam, seu ex motivo gratuito procedere: nã illud quo ultimo disponitur ut detur in re, & de facto ipse finis seu præmij, si præcognoscitur in intentione, potest movere præmiantem, ut illo determinetur ad ponendum in re, seu dandũ tale præmij, sed Deus prævidet quòd quantumcumque eliciantur merita per gratiam suam, nisi gratis, & ex misericordia sua deus perseverantiam finalem, merita illa non inducunt debitum, ut exhibeatur, & ponatur de facto gloria; ergo potest nisi motivo gratuito, & liberali ad volendum totum hoc, scil. efficaciter ponere gloriam, ut coronam intuitu meritorum dependentiũ à gratuito dono superaddito à Deo, ut finis ipse detur, nempe à perseverantia finali. Vbi autem merita non obligant, neque inducunt debitum nisi depèdenter à gratuito dono præmiantis, qui respicit merita sic dependentia à sua gratia, & liberalitate, & tamen vult ut de facto detur gloria, ex motivo liberalitatis ad id volendum, & intendendum movetur, quia ex tali motivo, & non sine illo merita valent, & inducunt ad præmij. Nec obstat quòd perseverantia supponit merita; & sic volens gloriam dare intuitu gratuito perseverantia, à fortiori includit intuitum meritorum, super quæ cadit perseverantia. Non inquam, obstat, quia supponit merita ut dignificantia personam quantum est ex se, sed non sufficienter inducunt præmiantem ad realem exhibitionem præmij, nisi depèdenter ab aliquo à se dando gratuito, id est, à perseverantia. Ergo voluntas decernens dare præmij hoc de facto, & in re absolute moveri debet ex motivo aliquo gratuito, sine quo ipsa merita nõ sufficienter inducunt, etiã si dignificent personam, quia possunt deficere, & non perseverare. Merita

Et 2 autem

autem perseverantia vsque ad finem aliquid includunt præter rationem debiti, & meriti, scilicet gratuitum donum perseverantiae ab ipso meritis liberaliter collatum, & sine ipso gloria etiam in præmium non datur: ergo in ipsa collatione liberali talis doni, quæ est ultima conditio ad assequendam gloriam habet Deus sufficiens motiuum gratuitum, & liberale ad intendendum dare gloriam efficaciter, & in re, quantumcumque merita supponat, aut ex tali voluntate derivari videat tanquam effectum voluntatis suæ, quia hoc gratuitum donum perseverantiae etiam ipsa merita afficit, ut de facto gloria exhibeatur, licet posita perseverantia, ipsa gloria in re, non gratuito, sed ut coronam iustitiae reddatur meritis habentibus perseverantiam ex liberalitate Dei. Quod ex seq. ratione amplius confirmabitur.

Secundò ergo prob. ex speciali modo providentiæ divinæ, quæ ita univ ersalis est, quod nihil præsupponit ex parte creaturarum, sed omnia causat, & ita non solum dat gloriam, ut præmium, sed etiam dat merita ipsa, & virtutem ad meritum; quæ est gratia, quod non invenitur in Rege creato dante aliquid in præmium, quia ad ipsum non pertinet dare merita, aut virtutem, & valorem merendi, sed supponere, & illis suppositis, ex debito tenetur dare præmium. Vnde in ipso non est mirum quod intentio efficax dandi præmium non possit intelligi, nisi suppositis meritis, quia non potest agens creaturam intendere aliquid efficaciter, nisi supponendo causas à quibus dependet res illa in esse, & non est in manu eius tales causas ponere, sed aliquas debet supponere, & ex suppositione illarum, seu dependentem ab illis efficacem habere potest voluntatem, quia est efficacia imperfecta, & dependens à causis, non summa, & à qua cæteræ causæ, & media dependent.

Cæterum Deus habet summam, & univ ersalissimam providentiam, non dependentem ab aliquibus causis, & mediis, sed à qua omnes causæ, & media dependent: ergo etiam ab ipso dependet gloria ut finis, & corona, & merita quæ ordinant, & deseruiunt ad faciendam debitum illam finem, ita quod ipsum debitum non supponitur à Deo, sed causatur, ideò que ipse sibi constituitur debitor, non ab aliquo præsupposito obligatur. *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei.*

Quare appositissimum exemplum ad hoc explicandum, & intelligendum est, si quis haberet triticum ad vendendum, & non vellet illud dare, seu vendere, nisi exhibita pecunia, tamen ipse etiam daret pecunias, & non nisi ab ipso habere eas possent illi qui emunt triticum: in hoc casu possessor tritici intendens vendere triticum pecunia, si nihil aliud intendere, in rei veritate, non videretur posse habere efficacem voluntatem dandi illud ante visam ipsam pecuniam, quia non nisi per illam mouetur ad dandū triticū de facto, & in re, sed si vltius intendere vendere triticum pecuniis à se donatis ipsis emptoribus, cerè necessarium erat in tali homine collocare motiuum gratuitū, ex quo moueretur, & vellet exhibere tale triticum, quia si ipsemet debet dare pecunias, ut ematur à se, nec aliter potest emi, nisi ipse det pecunias, æquivalenter est donare triticum; & sic motiuū eius debet esse gratuitum, quo primo mouetur ad illud negotium, sicut cum Ioseph fecit reponi fratribus suis pecunias quas detulerant ad emendū triticū in ore faccorum, virtualiter, & æquivalenter voluit illis donare triticū ipsum, licet inter pecuniam quam dederunt, & triticū voluerit seruare illam formā venditionis. Si ergo Deus velit dare gloriam ut coronā, & cælum ipsū propo-

nit ut venale, sed tamen totus valor quo illud emimus, & merita, & gratiam debet ipsemet donare, ita ut quando coronat merita nostra, non coronet nisi dona sua, ut Aug. inquit, virtualiter vult donare cælum, quia intendit illud dare ex meritis, non quomodocumque, sed dandis à seipso. Ergo bene stat quod intendat efficaciter tanquā finē dare gloriam ut coronam, & ut præmiū ex meritis, & tamen merita non se habeant ut motiuum intendendi, sed ex gratuita voluntate intendat dare gloriam quasi ex motiuo, quia licet in executione non nisi intuitu meritorum danda sit, tamen quia ista merita ex donatione Dei derivanda sunt, non potest intendere gloriam efficaciter, nisi ex motiuo æquivalenter, aut superiori modo gratuito, quia vult dare gloriam ex meritis à se donandis, & consequenter, ut terminatur ad gloriam supponit motiuum gratuitum proponendi illam ut per talia merita dādam; & sic respectu Dei omnis iustitia, & omnis ratio debiti tandem debet reduci ad aliquod gratuitum, & ex sola bonitate seu dependens, quod est radix debiti & iustitiæ, ut rectè S. Thom. aduertit 1. p. q. 21. art. 4. Et in hoc maxime fundatur, quod id quod Deus dat ut præmiū, & debitum, habet radicem in aliquo primo motiuo omnino gratuito, quia totum dat, & merita ipsa, & præmiū.

Formetur ergo sic argumentum: Gloria ut danda ex meritis à Deo donandis est obiectū alicuius volitionis efficacis, & non procedit ex meritis tanquā ex motiuo, sed ex aliquo motiuo anteriori, & superiori, licet in executione detur ex meritis: ergo ex motiuo gratuito in ordine intentionis. Consequenter patet, quia non est aliquod motiuum divinæ voluntatis, nisi vel ex debito, vel ex misericordia & gratis: ergo si in illo obiecto volēdo, & intendēdo Deus non procedit ex meritis, ut ex motiuo, non procedit ex motiuo per modū debiti (nec enim est alia ratio debiti, quā ex meritis) ergo procedit ex motiuo gratuito & misericordiae. Maior prob. quia illud obiectū est ponibile in re, & de facto obtinendum: hoc enim exprimitur dicendo, *Gloria danda ex meritis à Deo donandis*: sic enim in re ponitur, & de facto datur: ergo est obiectū volitionis efficacis: illud enim est obiectum efficacis voluntatis quod respicitur ut de facto ponendum. Minor verò probatur, quia licet ipsa gloria quando in executione datur de facto homini, detur illi intuitu suorum meritorum, tamen quando Deus vult illā exhibere ex meritis à se donandis, æquivalenter vult illā donare in effectu, & coronare dona sua: ergo debet uti aliquo motiuo gratuito, licet habeat homini dare meritū; & sic ex parte sua Deus uti debet motiuo gratuito ad efficacem volitionē illius obiecti, pro ut cōprehendit totum hoc, scilicet gloriam dandam ex meritis à Deo donandis, sicut qui haberet illā voluntatem. Volo triticum meum vendere pecuniis à me donandis, indigeret motiuo gratuito, quo impelleretur ad sic volendū proponere de facto triticum suum: hæc enim voluntas etiam prout efficaciter tangit triticum, & exponit, & illa prout vult sic exponere gloriam, non potest moveri nisi aliqua ratione parē gratuita ex parte volentis.

Dices: Mouetur ipsa donatione gratuita meritorum; & sic prius vult gratis merita donare, & eligere ad gratiam, inde verò vult gloriam intuitu meritorum, sed quia sunt merita donata à Deo, hoc refunditur in ipsam gratiam, ut intelligatur dari gratis, & gratuito motiuo in sua radice, quia radix eius, quæ est gratia, & merita inde orta dantur à Deo gratis, non verò quia ipsa in se efficaciter volita antecedenter ad merita.

Sed contra, quia illa gratuita donatio meritorum

rum, & gratia datur à Deo determinatè pro aliquo præmio in ordine ad quod dantur merita: nec enim dantur prius à Deo illa merita absolute, & sine respectu ad aliquod præmium, & postea Deus videns illa, assignat illis præmium, sed quando dat illa merita gratis, in ordine ad aliquod præmium determinatum, & donat & destinatur ergo non potest illa gratia, & illud meritum esse efficaciter volitum, nisi supponat efficaciter esse volitum, & propositum in præmio id quod per tale meritum consequendum est. Pater conseq. quia meritum datur isti in particulari potius, quā illi, ut iste consequatur præmium potius, quā ille (loquimur enim de electione ad gratiam, & ad merita, quæ est propria prædestinationum, & discernit illos à reprobis) sed istud meritum datur ut efficaciter determinatum, & destinatum ad talem determinatam gloriam in isto subiecto, & non ad gloriam in communi: ad hoc enim non datur efficax voluntas: ergo non solum debet supponere gloriam esse volitam in communi, & secundum quod proponitur communitè reprobis, & prædestinatis, sed in particulari, ut pertinet ad istud subiectum in tali vel tali determinatione, & mensura: ergo non solum debet supponi gloria ineffaciter volita, & in communi ut proponitur reprobis, & prædestinatis, sed ut determinatè, & efficaciter assequenda ab isto: sic enim est id ad quod destinatur, & determinatur tale meritum de facto. Non ergo mouetur Deus ab ipsa donatione meritorum gratuita ad volendum istam determinatam gloriam huic subiecto, sed ante ipsam donationem meritorum debet supponi determinatam gloriam huic subiecto volita, siquidem merita donantur cum ordine, & destinatione ad illam, & non ad illam in communi, & ut ineffaciter est volita, & proposita reprobis, & prædestinatis: sic enim non consideratur ut assequenda, nec ut determinatè danda, sicut debet considerari quando respicitur à meritis huic prædestinato datis, & ad assequendam gloriam huic subiecto destinatis: ergo antecedenter ad merita habet Deus in se motiuum volendi illam gloriam ut proponendam in præmium, & exhibendam de facto meritis à se donandis, sicut qui vult dare pecuniam suam ut ematur triticum à se, prius destinatur ad vendendum, non verò mouetur pecuniis à se donatis ad vendendum illud, quia pecuniæ eo intuitu dantur ut illis ematur triticum, aliās non darentur: ergo prius est etiam Deum velle proponere cælum venale isti, & in præmium dare, etiam si mereatur illud meritis à Deo donatis, & quia videt ex se merita non habere, mouetur ad dandum ei gratis merita ut pretium emendi, & merendi cælū; non autē ipsius meritis mouetur ad volendum cælū illi proponere, & dare venale. Motiuum autem quo proponitur aliquid emendum pecuniis ab ipso venditore donandis, vel meritis à præmiatore donandis, est motiuum gratuitum, quia æquivalenter est dare gratis in ordine ad Deum, licet inter ipsum præmium, & meritum respectu hominis seruetur forma iustitiæ, ut supra dictum est disp. 6. ergo ex motiuo gratuito antecedenter ad merita, & ad motiuum ex debito mouetur Deus ad intendendum efficaciter gloriam, & eligendum determinatè istam ad illam.

Tandem ratio à priori huius veritatis est ea quam tradit S. Th. in presenti q. a. 4. & reducit ad hanc formā. Merita quibus prædestinatus assequitur gloriam, seruiunt ut media, quibus tenditur ad gloriam, ut ad finem: ergo debent esse prout, & preparata à Deo, sicut merita providentur, & preparantur ad aliquem finem. Hæc conseq. est manifesta; & ante-

cedens non potest negari, quia merita non queruntur propter se, sed propter præmium, & præmio quod est merces meritorum est vltimum quo adepti cessant merita, & denique gloria ipsa est finis vltimus, & pertinet ad felicitatem vltimam, dicente Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. quod *Finalis causa nostræ iustificacionis est gloria Dei, & Christi, & vita æterna*: ergo ipsa vita æterna exercet respectu gratiæ, & meritorum causalitatem causæ finalis, merita verò pertinent ad hanc viam, qua tendimus ad illam felicitatem, ut ad vltimum finem: ergo merita se habent ut media ad gloriam, ut ad finem, oriuntur, & derivantur ex intentione vltimæ efficacis talis finis, nec sufficit ineffaciter ergo merita quæ se habent ut media ad gloriam, ut ad finem, oriuntur, & derivantur ex intentione efficacis talis gloriæ, nec sufficit ineffaciter eius voluntas: ergo antecedenter ad merita prout, & preparata, & electa datur intentio efficax volitua gloriæ; & sic ex motiuo gratuito, quia si non est illud motiuum in vi debiti, oportet quod sit in vi gratuiti. Hæc vltima consequentia manifesta est, quia si prærequiritur, & antecedit volitio efficacis finis volitionem meritorum: ergo ante volitionem meritorum datur finis efficaciter volitus: ergo non possunt merita esse motiuum illius volitionis finis, siquidem antecedit illa, nec finis intenditur propter merita, sed exhibetur in re propter merita: ad intendendum enim non requiritur titulus, sed ad dandum: ergo si intenditur efficaciter ante merita, efficax illa volitio non est ratione meritorum. Prima verò consequentia est manifesta ex antecedenti, quia merita, ut ostensum est, sunt media respectu gloriæ ut finis: ergo si omnia media supponunt efficacem volitionem finis, etiam merita eam supponunt. Anteced. ergo prob. Media non possunt esse volita sine præcedente intentione aliqua finis: sic enim non essent volita per se ex intentione, sed casualiter, & per accidens: illa enim sunt casualiter, & per accidens volita, quæ non ex intentione alicuius finis, nec alicuius gratia fiunt. Nec sufficit quod iste finis sit ineffaciter volitus, sed debet esse volitus efficaciter, quantum est ex vi finis: nam finis ineffaciter volitus est ille cum quo bene comparatur frustratio effectus, & non electio mediorum, imò de se non inclinatur ad providenda, & eligenda media, quia de se non est volitus ut de facto ponendus; sed tantum per simplicem complacentiam amatur, solum autem mouetur voluntas ad eligenda media pro aliquo fine, quando consideratur vel indicatur ut assequendus, sed nunc sufficit nobis, quod ille finis sit ineffaciter volitus, cum quo comparatur non electio mediorum, & frustratio ascensionis finis: ergo si eligantur media, & consequantur effectus, non erit per se in virtute talis voluntatis finis, sed omnino per accidens, & casualiter. Patet hoc, quia illud sequitur per accidens ex aliquo, & non per se, quando cum illo æquè bene comparatur sequi effectum, vel non sequi: sic enim non habet connexionem per se cum illo: ergo ut per se sequatur, & non per accidens, aut casualiter, indiget alia voluntate, seu alio principio habente connexionem per se cum tali effectu, seu electione: ergo indiget quod extrahatur à linea ineffacis volitionis, & transeat ad efficacem, eo modo quo finis efficaciam habet in sua linea ad movendum efficacis, quia quādiu manet intra terminos ineffacis volitionis, quidquid ex illa sequitur,

non per se, sed casualiter, & per accidens sequitur, quia æquè bene oppositum stat cum illa voluntate, siquidem non habet per se connexionem cum illa.

11 Vrget amplius hoc argumentum in Deo, quia cum sit principium vniuersalissimum omnium causarum, & effectuum, nihilque accidat sine eius voluntate, si habet inefficacem voluntatem circa aliquem finem, idè est, quia eius affectionem non vult; quod patet manifestè, quia illa est inefficax voluntas, quæ non habet effectum, nec de facto illum respicit, sed non habere effectum est ex aliqua ratione, & causa impediente, aut inducente oppositum: ergo hoc ipsum debet nasci ex voluntate Dei, quia sine ipsa nulla causa, & nulla ratio posset impedire aut inducere oppositum; habuit ergo Deus voluntatem ne fieret effectus: ergo non potuit intendere efficaciter vt fieret, nec eius affectionem velle, aliàs vellet duo contradictoria, scil. affectionem, & non affectionem. Voluntas ergo inefficax non solum in Deo est illa cum qua comparatur frustratio effectus, vel negatio electionis mediorum, sed etiam est illa, que de facto habet adiunctam voluntatem, ne fiat effectus, seu vt impediatur, aut si non habet adiunctam talem voluntatem, ergo vel vult vt de facto fiat, & non habet voluntatem impediendi; & sic nihil ei deest vt sit voluntas efficax, vel abstrahit ab hoc quod est de facto fieri, vel non fieri, & solum habet simplicem complacentiam de bonitate obiecti, qualem dicunt oppositi Authores habere de creaturis possibilibus. Si de facto habet adiunctam voluntatem ne fiat effectus, & vt impediatur: ergo si effectus fiat, & eligantur media, contra eius voluntatem fit; & sic non solum erit præter eius intentionem, & casualiter, sed etiam contra eius voluntatem, quod repugnat. Si habet voluntatem vt de facto fiat, & voluntatem vt non impediatur, est voluntas efficax, cum tendat ad effectum de facto sine vllò impedimento. Si abstrahit ab eo quod est de facto poni, vel impedi, aut non poni, & solum est simplex voluntas, sicut de possibilibus: ergo si ex tali voluntate sequitur electio mediorum, & effectus consequitur, non per se sed casualiter consequetur. Patet consequ. quia volitio simplex non intendit consecutionem de facto: ergo si sequitur, per accidens ad illam voluntatem sequitur: illa enim non habet connexionem per se cum illo effectum, nec intendit consecutionem de facto, nec agit de illa: ergo si consecutio sequitur, præter illius voluntatis intentionem sequitur: ergo vel aliam voluntatem habet Deus intentionem huius consecutionis per se, & efficaciter, & sic in illa habemus intentum, vel nullam habet intentionem huius consecutionis; & sic effectus ille accidit casualiter, & per accidens respectu Dei, quod nefas esset dicere. Quare hi Authores, qui solum ponunt inefficacem voluntatem finis sufficere, totam verò efficaciam constituent in effectu futuro, & denominatione extrinseca, que inde resultat, consequenter ponunt efficaciam non nasci per se, id est, ex connexionem causæ, seu intentionis dirigentis cum effectu, quia finis ille sic inefficaciter vult non magis connexionem habet cum positione effectus, quam cum opposito: solum ergo efficacia sumitur ex euentu secuto ex parte effectus, non ex connexionem per se cum directione causæ, sequitur ergo per accidens.

12 Mirum est quantum hoc argumentum torqueat aduersarios. Et primò occurrit Molina 1. p. q. 23. a. 5. disp. 1. membr. 7. §. Ad fundamentum dupliciter.

Primò quòd licet in his qui ordine quodam volunt finem, & media, prius velint finem, quam media, in Deo tamen non ita contingere, sed simul velle finem, & media, præsertim in hac materia prædestinationis. Secundo occurrit, eum qui vult finem, non sibi, sed alteri, non prius velle illam absolutam voluntate, quam prævideat merita eius, & media quibus peruenitur ad illum: qui enim vult alicui præmium, potest quidem prius velle illud voluntate conditionata, alteri si ille merita habuerit, non tamen potest absolute, & efficaciter velle illi præmium, nisi visis eius meritis. Et qui vult operario denarium diurnum per modum mercedis dare, potest quidem prius, quam eius laborem videat conditionatè velle dare mercedem si ipse laborauerit, sed non absolute, nisi viso labore.

13 Secundo P. Vasq. hausit hanc secundam solutionem Molinæ; respondet enim disp. illa 89. c. 13. quòd ad assequendum finem sibi prius habet quis voluntatem efficacem circa illum, quæ est prior omni voluntate mediorum. Ad volendum autem finem alteri, non est necesse quòd præcedat voluntas efficax, & absoluta de fine, sed sufficit quòd præcedat simplex desiderium de tali fine, tamen absoluta, & efficaci voluntate non decernit finem dare, nisi præmissis meritis, vel mediis talis hominis ad finem, sicut patet in eo qui proponit præmiu certantibus, qui etsi desideret amicum aliquem victorem euadere, & ei ob hoc tribuat meliora arma, aut instrumenta, quam alteri, non tamen absolute, & efficaciter decernit dare illi præmium in ratione præmij quam, postquã victoriã eius spectauerit. Similiter qui vult filium suum doctorem euadere, potest ex illo desiderio moueri ad hoc vt ei præbeat studiorum subsidia, non tamen illud primum desiderium in patre efficax est, quia non subest eius potestati filium doctorem euadere; imò addit Valquez quòd volūtas Dei erga prædestinatos ante præuisa merita etiam in ratione simplicis affectus non est maior erga prædestinatos, quam erga reprobos, sed omnibus æqualis est, nec vult illis nisi gloriam ex vi illius affectus, talem verò, vel tantam gloriam solum vult iuxta mensuram gratiæ, & meritum. Et sic ex æquali voluntate simplici, & inefficaci circa gloriam mouetur Deus ad danda feliciora auxilia prædestinatis quam reprobis, & meliora merita, & ibi incipit discriminari voluntas, & esse maior circa prædestinatos.

14 Tertiò, P. Arrubal hic disp. 73. c. 1. respondet volitionem mediorum non subordinari necessario voluntati efficaci ipsius gloriæ, sed ex alio fine posse procedere, scil. ex amore quem Deus habet ad se, ratione cuius vult distribuere gratiam, & merita alicui. Quòd verò etiam habeat voluntatem efficacem dandi illi gloriam, non est necesse, quia talis finis licet sit perfectio hominis, non tamen est perfectio volitionis diuinæ, & ita non pendet per se volitio mediorum conducentium ad illum finem ex volitione efficacitatis finis. Addit disp. 74. cap. 1. non sufficere efficaciam decreti intendentis gloriam ante præscientiam meritum vt concurrat ad executionem gloriæ, sed requiri insuper aliud decretum quod det efficaciam pro executione, & hoc debet esse ortum ex præscientia meritum, quia non potest dari gloria per merita nisi supponatur eorum præscientia, quia merita non mouent nisi in genere causæ moralis, & consequenter media cognitione sui.

P. Suarez lib. 1. de prædest. c. 8. n. 48. cum latè probasset sententiam S. Th. de electione efficaci ad gloriam

riam per absolutam intentionem antecedenter ad merita, tandem in solutione rationis dubitandi à principio, edeuenit vt diceret intentionem illam & decretum dandi gloriam non esse intrinsecè, & quasi physicè necessarium vt homines possint salutem æternam consequi, quia aliàs non sic electi absolute saluari non possent, quia talis electio non est in eorum potestate, & arbitrio. Similiter non est necessaria tanquam voluntas præbens ipsa auxilia & concursus necessarios ad bene operandum, quia non versatur illa electio circa hæc obiecta; nec est necessaria tanquam voluntas præsupposita ad danda ista media, quia sufficit simplex, seu conditionalis affectus antecedens, & illa obiecta habent in se vnde amari possunt. Quare solum tale decretum, seu intentionem dicit esse conuenientem, seu necessariam ex parte Dei prouidentis & volentis ad præparandum, & disponendum omnia quæ pertinent ad caeleste regnum, sicut non est physicè necessarium ad ambulandum, ex hac, vel illa intentione moueri, est tamen conueniens ex parte hominis quòd id ex honesto fine fiat efficaciter volitio. Ita ex hac doctrina Suarez videtur suam deriuasse solutionem Arrubal.

15 Quartò, P. Lessius ubi supra disp. de prædest. respondet Deum ex intentione gloriæ non applicare media efficaciter ex vi prædictæ intentionis, sed quòd efficacia materialiter se habet respectu talis volitionis antecedentis: hoc enim satis est vt media sint volita propter finem, & ex intentione finis. Addit secundo, quòd finis, & præmium non est necesse quòd sit volitius efficaciter ante media per quæ consequitur, id est, ante merita, quæ est solutio Molinæ, & Vasq. Et tertio dicit quòd ante merita præuisa est volita absolute beatitudo in communi, in particulari autem, vt applicata huic singulari, v. g. Petro, non est volita ante præuisa merita, nisi conditionaliter.

Possent denique dici, quòd efficax intentio gloriæ, & merita præcedunt se ad inuicem in diuerso genere causæ: nam electio ad gloriam præcedit electionem mediorum in genere causæ finalis, sed media ipsa, seu merita præcedunt in genere causæ dispositiue & materialis efficacem electionem ad gloriam, quatenus reddunt personam habitilem, & dispositam, vt ei detur gloria, sicut reprobatio, vt punitio, supponit peccatum quod reddit hominem pœna dignum, vt autem exclusio à regno, præcedit permissionem peccati in genere causæ formalis. Quæ doctrina tradi videtur à D. Thom. qu. 6. de verit. art. 2. ad 2. dum inquit, quòd Prædestinario respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non sicut inclinans diuinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem diuina voluntas gratiam ordinat, vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, & gloriam meretur. Potest ergo in genere causæ dispositiue meritum ex parte nostra præcedere prædestinationem ad gloriam. Quod etiam exprimit in hac quæst. art. 5. in corp. dum inquit, nihil prohibere, quòd aliquis effectus sit ratio, & causa alterius, posterior quidem prioris secundum rationem causæ finalis, prior verò posterioris secundum rationem causæ meritorie, quæ reducit ad dispositionem materiam, sicut si dicamus, quòd Deus præordinauit se daturum alicui gloriam ex meritis. Quid clarius præcedunt ergo merita præordinationem ad gloriam secundum genus causæ dispositiue, & materialis in sententia S. Thom.

16 Contra solutiones istas, stat solida ratio facta à nobis, quæ est fundamentum ipsum D. Thom. in hac qu. art. 4. & qu. 6. de verit. art. 1. Et quidem primam solutionem Mol. reicit bene P. Suarez lib. 1.

de prædest. c. 8. tractando primam opinionem, & c. 13. num. 7. quia vel debet negare Molina in vniuersum omnem distinctionem, & ordinem prioris & posterioris in decretis diuinis circa quancumque materiam, vel nullum habet fundamentum vt negetur in isto negotio prædestinationis. Negare in vniuersum istam distinctionem est contra communem sensum Theologorum, vt tractauimus supra disp. 5. art. 1. eo quod ista signa, & prioritates non tenent se ex parte ipsius actus diuini, sed ex parte obiectorum, inter quos datur ordinem, & prius, ac posterius negari non potest, nisi qui negauerit inter obiecta à Deo volita vnum esse causam, & aliud effectum, vnum esse finem, aliud medium, & ex vno ad aliud deriuari causalitatem, & ordinem, ratione cuius dicitur Iudith 9. Tu Domine fecisti priora, & illa post illa cogitasti, & hoc factum est quòd ipse voluisti. Ergo fundamentum est ad distinguendum prius, & posterius in cogitatione, seu decreto Dei, non ex parte diuini actus, sed ex parte rerum ordinarum à Deo. Ratione cuius etiam communiter docent Theologi Christum Dominum prius esse prædestinatum, quam reliquos, quia reliqui electi sunt in ipso, vt dicitur ad Ephes. 1. & de ipso in capite libri scriptum est, quod de Christo dictum esse interpretatur Apostolus Paulus ad Heb. 10. ergo negari non possunt ista instantia seu prioritates in decretis diuinis ex parte obiectorum, quæ à decretis connotantur. Quòd si semel admittuntur, non est cur negetur in electione ad gloriam, & præordinatione mediorum, tum respectu finis, tum inter se, quia in istis inuenitur ordo, & causalitas, & prius, & posterius ex parte obiectorum, cum vnum se habeat vt finis, aliud vt media, & vnum medium sit propinquius alteri, & agat in virtute, & coordinatione alterius. Et licet vnum istorum sit connexum cum alio, nec possit vnum in re poni sine alio, tamen vnum nõ est formaliter aliud, sed virtualiter, & casualiter includit aliud, seu deriuat aliud ex se, vnde potest voluntas efficaciter attingere vnum efficaciter intentionis formaliter, & efficacia executionis virtualiter; quod sufficit vt in alio posteriori intelligatur attingi formaliter.

Contra secundam solutionem Molin. quæ est etiam solutio Vasq. instatur manifestè, quia quando positio mediorum, & affectio finis non est in potestate alicuius pro ea parte, qua non est in sua potestate, non est efficax perfectè, & adæquatè, sed conditionatè, & dependenter; & sic non mirum quòd ex illo capite non oriatur illa mediorum dispositio ex efficaci voluntate finis simpliciter, & perfectè, licet absolute efficax esse possit, quatenus etiam id quod est in potestate alterius assequi intendit, vel precibus, vel suasionibus, aut aliis remediis quibus potest; & sic potest efficaciter intendere, quatenus fertur in rem vt assequendam, & ad eius affectionem media disponit. Ceterum si id quod per alterius voluntatem exequendū est, sit dependens à voluntate, qua totaliter, & omnibus modis est in manu mea cum immutata, & inclinare, & potestatem alterius possim mouere non minus quam propriam, in tali causa perinde erit quòd res assequenda dependeat à voluntate alterius, vel solum à mea, quia æquè bene est in potestate mea voluntas, & potestas alterius, quam propria. Sic autem est quod voluntas creata, etiam vt libera, & omnis potestas creata non minus est in manu Dei, quam propria voluntas, quia vt dicitur Prou. 21. Cor. Regis in manu Dei, quocumque voluerit vertet illud, & idem est de voluntatibus omnium hominum, quia magis habet Deus in potestate sua voluntates

tates hominum quam ipsi suas, ut dicit August. lib. de corrept. & gratia c. 14. Ergo otiose affert Valquez, & Molina doctrinam illam de eo qui intendit finem ut assequendum per alium, cum respectu Dei non minus sit in manu eius quod exequendum est per meam voluntatem, quam per suam, cum possit de voluntatibus hominum quod voluerit, quando voluerit facere, habens humanorum cordium inclinandum quod voluerit omnipotentissimam potestatem, ut August. dicit. Et sic potius retorquetur argumentum, quia si in his quæ à propria voluntate dependent, & in manu nostra sunt, prius est finis efficaciter intentus, quam præuisa sint media: ergo, cum voluntates hominum sint in manu Dei, multò magis quam in propria, potest Deus etiam respectu illorum finem intendere efficaciter ante præuisa media. Vnde ad exempla Mol. dicitur quod ille qui vult alteri dare præmium, & qui vult mercenario dare denarium ob diurnum laborem, si in manu eius sit dare illi victoriam, & vires, & instrumenta, & isti facultatem, & voluntatem laborandi diurno labore, bene potest intendere illud præmium, & hanc mercedem efficaciter ut finem, & deinde in ordine ad illum consequendum merita, & laborem tribuere, quia totum hoc debet esse à Deo. Si ergo in his quæ Deus se solo facit, potest primò intendere finem, & deinde media, & utrumque efficaciter, quia totum ab eo, similiter quia in gloria, & in meritis, in mercede, & labore diurno totum à Deo est, & non minus in manu eius, mouendo, & inclinando, & trahendo voluntatem creatam, quam si se solo faceret: ergo potest eodem modo utrumque efficaciter intendere, primò gloriam ut finem, deinde merita, quia illa vult ut danda à se, & non solum à voluntate alterius exequenda, sed etiam à se derivanda.

28 Ad exempla autem P. Valq. eodem modo resp. Nam de eo qui vult alteri præmium, etiam si desideret ipsum euadere victorem, iam diximus quod si in manu, & potestate eius qui proponit præmium est dare alteri vires, industriam, fortunam, ceteraque omnia requisita, ut mereri possit præmium, ita quod non solum præmium, sed, & meritum, & victoriam dare possit, talis bene potest ante merita præuisa intendere ei dare præmium virtualiter volendo dare illi meritum ex vi talis intentionis, eo quod merita illa non debet ipse præmiator supponere, sed largiri, vnde potest absolute intendere dare præmium ex motu suæ largitatis, qua istum eligit, ad tale præmium consequendum, obligando se ex vi talis intentionis, & voluntatis ad dandum ei ipsa merita, & quicquid ad merendum requiritur. Quod non currit in hominibus, qui possunt proponere præmia danda certantibus, sed non possunt dare ipsa merita, & ideo supponere ea debent, non causare; & sic non possunt habere intentionem efficacem dandi præmium nisi suppositis meritis, quia ab eis merita causanda non sunt. Similiter qui intendit filium suum doctorem euadere, & ideo ministrat subsidia ad studium, bene potest habere efficacem propositum & intentionem ut doctor euaderet, si in eius potestate esset ministrare illi ingenium, applicationem, intelligentiam, & voluntatem addiscendi, quia verò ista non sunt in manu eius, non intendit nisi ea præ potest, ea autem quæ non potest, efficaciter non intendit per se, sed per alios procurat: si verò per se omnia illa possit, licet exequenda per alios, quia in manu eius est quicquid alij faciunt, utique etiam illa intendere potest efficaciter, & ex efficaci eius intentione derivarentur, quia ab eo causandum esset, & non supponendum. Si

ergo isti Authores fatentur, quod quando finis efficaciter ante præuisa media, quia in manu eius est ponere illa, & assequi finem: & constat quod respectu Dei, qui omnia potest, idem est per se ipsum ponere media, vel per alios, nec minus est in manu sua quod per alios ministratur, quam quod à se immediatè exhibetur, etiam potest intendere efficaciter finem assequendum, & deinde de medijs providere. Nec per hoc obligatur Deus libertatem violare cogendo ad merita eum, qui sic electus est ad præmium, quia in omni opinione siue Deus antecederet prædeterminet voluntatem, illa libera, siue non; constat tamen non deesse illi modum in infinitis rerum combinationibus voluntatem sic præparare supposita electione quod infallibiliter habeat merita, & non laedatur libertas, aliàs merita non essent. Quod verò Valquez dicit ex vi desiderij primi inefficacis, quo Deus vult omnibus gloriam siue reprobis, siue prædestinatis, æqualem omnibus velle gloriam, non discernendo quem gradum unicuique daturus est ante præuisa merita, ex quibus mensuratur qualis gloria unicuique danda est, hoc ex eodem principio refellitur, quia si in manu Dei est ponere, & causare ipsa merita, iuxta quæ mensuratur in executione exhibitio gloriæ, bene potest intendere efficaciter determinatam gloriam isti, & exinde moueri ad causanda merita in tali gradu, & mensura, quod per illa in executione mensuretur; quia utrumque debet dari à Deo, tam præmium ipsum, quam meritum per quod mensurandum est præmium in executione.

19 Contra responsionem Arrubalis instatur, quia licet verum sit Deum velle omnia ex amore sui, tamen hic finis est valde generalis: omnia enim propter se ipsum operatus est Dominus. In negotio autem prædestinationis specialis finem intendit; ideo enim prædestinatio specialis providentia est, quia respicit specialem finem, scilicet gloriam ut assequendam, quæ licet non sit perfectio diuinæ volitionis in se, est tamen perfectio causata à diuina volitione, & perfecta ab ipsa, non perficiens ipsam diuinam volitionem, aut causans ipsam. Est autem volita, & causata à Deo, non ex æquo cum ipsis meritis, sed ut finis assequendus per ipsa: sic enim ponitur inter finales causas iustificationis gloria æterna à Concilio Trident. sess. 6. c. 7. ergo hoc ipso est volita à Deo gloria, ut finis meritorum, & prius quam ipsa. Vnde siue pendeat per se, & ex natura sua gratia ab illo sine gloria, siue non pendeat, tamen de facto gloria est volita à Deo ut causa finalis nostræ iustificationis, ut docet Concil. & consequenter ut finis meritorum, quæ ad iustificationem sequuntur: ergo de facto stante hoc ordine rerum procedit iustificatio, & merita ex illo sine, licet etiam tandem referantur ad ipsum Deum qui ex amore sui vniuersa voluit; sed nobis sufficit quod de facto procedat ab illa gloria volita, ut à speciali sine, & habente rationem causæ finalis respectu gratiæ, & meritorum: nam si hoc habet, ergo exercet causalitatem finalem respectu eorum: ergo intuitu eius vult Deus illa, & prius efficaciter vult gloriam, quam gratiam, & merita prioritate, & causalitate finis, à cuius efficacia pender efficacia mediolorum: ergo ex hac parte non euacuat Arrubal argumentum dicendo, quod non procedunt merita à gloria, ut à sine, sed ex alio sine, siquidem de facto Deus vult gloriam esse causam finalem iustificationis, ut Concil. docet: ergo de facto exercet omnis causæ finalis in iustificationem, & merita: ergo subordinatur de facto illi fini gratia, &

& meritum: ergo procedit ex amore finis huius, supposito quod Deus illam voluit ut causam finalem huius; & sic ex voluntate Dei subordinatur illi ut fini, & procedit ab eius intentione: non ergo repugnat procedere ex intentione efficaci finis ex hac parte, quia videlicet non subordinatur per se illi fini, nec procedit ab illo, cum ostensum sit procedere, eo quod gloria est causa finalis gratiæ, & iustificationis; & sic est volita à Deo: ergo ex hac suppositione procedit ab illa, ut à sine, & subordinatur ei.

20 Ad id verò quod addit Arrubal, requiri pro executione dandi gloriam aliud decretum ortum ex præsentia meritorum, quod det efficaciam pro executione. Respon. quod si hoc intelligatur de decreto electio, & executio circa media, quod sequitur ex actu intentionis, sicut in nobis post intentionem sequitur electio mediolorum, & post electionem imperium faciens impetum ad executionem, & quod hæc decreta deriuantur ex intentione finis, & ab eius efficacia accipiant ipsa, & deriuent efficaciam in se, verum est quod dicit, & hæc est nostra sententia, ut supra explicauimus disp. 5. art. 1. agentes de distinctione ordinis, intentionis, & executionis, quia tunc veritatur efficacia vniuersæ decreti circa diuersa objecta: vnum circa finem, aliud circa media, vnum secundum efficaciam finalem, aliud secundum efficientem. Si verò velit intentionem finis esse decretum ex se inefficax, & requirere aliud decretum ortum ex præsentia meritorum à quo sumat efficaciam suam circa ipsum finem, ita quod circa idem objectum, scilicet circa finem, sit duplex decretum, alterum inefficax ordine intentionis, alterum efficax ex efficacia executionis ortum, falsum est, quia efficacia executionis necessariò supponit, & deriuatur ex efficaciâ intentionis in genere finalis causæ procedentis, siquidem ex voluntate inefficaci finis, non sequitur effectus per se: nam stat bene poni inefficacem voluntatem, & non sequi effectum: ideo enim inefficax est, quia effectus caret de se, si autem sequitur effectus, erit per accidens & casualiter, non per se ex vi talis inefficaci intentionis. Ergo decretum illud secundum non potest dare totam efficaciam requisitam ad effectum, sed aliquam debet supponere, nempe eam, quæ est in genere causæ finalis in ordine intentionis, ex qua deriuatur efficientia executiua, quæ ordine executionis agit, id quod ordine intentionis præconceptum est. Quod declaratur ex coordinatione istarum causarum inter se, quia causa efficiens executiua mouetur à finali, siquidem agit gratiâ illius: ergo supponit causalitatem causæ finalis, aliàs nunquam de facto ageret causa efficiens, si à causalitate finis non moueretur: ergo supponit efficaciam finis. Patet consequentia, quia efficacia finis est causalitas eius: hæc enim est causalitas eius de facto: ergo, & efficacia. Non ergo potest hanc efficaciam habere ex decreto executiuo, & posteriori, aliàs acciperet causalitatem finis (in qua consistit eius efficacia) à suo effectu, & ab eo quod est posterius se, & ab efficiente præstaretur causalitas, seu efficacia finis, quod repugnat. Restat ergo quod ante hoc decretum sit efficacia in decreto intentionis, quæ pertinet ad suam lineam, scilicet in genere causæ finalis, nec ista præstari potest à decreto executiuo quod ortum non possit intentione accipere ordinem ad effectum ab illo posteriori decreto, quia causa finalis, & eius intentio non habent vim causandi finaliter, nisi in quantum respiciunt effectum ut faciendum, non verò ut respiciant bonitatem objecti secundum

se, & abstrahendo ab ordine ad existentiam, quia non finalizat finis per causalitatem suam finalem, nisi mouendo efficiens ut agar gratiâ talis finis: ergo debet intendere, & respicere effectum ut faciendum, & ut ordinetur ad esse, non verò secundum suam bonitatem præcisè abstrahendo ab ordine ad esse. Hoc ergo quod est respicere effectum, ut faciendum, non accipit intentione ex decreto, posteriori executiuo, sed antecederet habet ex se, cum ratione illius moueat ipsius efficiens ut operetur, & ratione illius respiciat media in obliquo: respicit enim finem ut assequendum per media, & sic media respicit ut effectus, quia respicit illos ut deducendos, & causandos ex fine: non ergo ut motiuum; & sic ex illis non habet efficaciam; sed potius ex efficacia finis deriuatur illa media.

21 Ad id verò, quod dicit P. Suarez, constat manifestè ex dictis, voluntatem illam eligendi ad gloriam determinatè, & efficaciter, si requiritur, necessariò requiri ad disponendum de medijs, nec posse suppleri per voluntatem simplicem, & inefficacem, quia voluntas finis, que influit in media, & mouet ipsum efficiens, debet esse voluntas talis, que operari, & causare possit in genere causæ finalis, aliàs nunquam moueretur efficiens ex vi finis; & sic solum ageret casualiter, & præter finem. Causa autem finalis operans in genere causæ finalis, & habens causalitatem in eo genere, habet etiã efficaciam in eo genere, quia idem est efficacia quod causalitas de facto influens in eo genere, in quo efficacia est, & si est sufficiens ad perducendum vsque ad executionem in re, est perfecta, & plena efficacia. Sicut ergo non potest suppleri causalitas finis per voluntatem eius inefficacem, quia inefficax voluntas non mouet per se, & in vi sua ad operandum, sed si mouetur efficiens, casualiter & per accidens à tali voluntate mouetur, ita non potest suppleri efficacia eius ad mouendum efficiens, & causandum media in genere suo, id est in genere causæ finalis. Non ergo consequenter potest dici, quod detur absoluta intentio eligendi ad gloriam, ut ad finem ante præuisa merita, & quod hæc voluntas non sit necessaria in ordine ad media eligenda, sed quod possit suppleri per simplicem, & inefficacem voluntatem, cum omnino necessaria sit propter subordinationem mediolorum ad finem, & dependentiam efficaciam huius ab efficacia illius, si per se ex fine debet deduci, & non per accidens, & casualiter euenire.

22 Contra solutionem P. Lessij vix oportet instare: nam inquiri: Quando Deus vult gloriam ut causam finalem iustificationis & meritorum (esse autem causam finalem docet Concil. ubi supra) ex vi talis volitionis, & intentionis finis per se vult aliquid, vel non. Si non vult aliquid, frustra est illa causa finalis, quia nihil per se consequitur ex illa; & sic per se non est causa, sed materialiter, & per accidens. Si autem per se vult aliquid ex vi intentionis talis finis, maximè efficaciam mediolorum: nam finis maximè mouet ad sui assecutionem, si est intentus, & non simplici tantum voluntate volitus, & Deus in prædestinatis intendit assecutionem finis in re, & cum effectu: ergo maximè debet causare efficaciam mediolorum ad talem assecutionem: id enim principaliter conlucit ad talem assecutionem. Si ergo Deus assecutionem intendit illius finis voluntate antecedenti, & priori in ordine intentionis, vel cognoscit efficaciam mediolorum, vel non. Si non cognoscit, caret scientia. Si cognoscit, & non intendit ex vi finis, caret prudentia, quomodo enim prudenter procedit, qui intendens assecu-

secutionem alicuius finis, quæ vnice dependet ex efficacia mediorem prætermittit intendere illam, & solum materialiter ibi adhibetur efficacia, cum hæc sit maximè requisita, & non casualiter debeat adhiberi: sic enim exponitur casus, & fortuna, & consequenter frustrationi, si non per se, & formaliter ex vi finis efficacia media adhibentur, sed solum materialiter, & per accidens apponuntur. Quod verò secundò addit non esse necesse quòd finis, & præmium prius sit efficaciter volitum ante media, iam *suprà* contra Molinam & Vasquez impugnatum est, cum gloria sit finis vt consequendus in re per media danda ab ipso Deo, non ab alio principio expectanda, sed prorsus in potestate eius sita. Et ad idem pertinet quod dicit beatitudinem esse volitam in communi ante præuisa merita, non in particulari pro Petro, vel Paulo: nam beatitudo in communi non est volita efficaciter, & per electionem, quæ discernit reprobos à prædestinatis: nec enim beatitudo in communi proponi potest vt assequibilis efficaciter, cum in communi à nullo assequi possit. Solum ergo in communi diligi potest ratione suæ bonitatis, & secundum quòd communis est prædestinatis, & reprobis, non autem vt in esse, & exercitio assequenda. Nec electio ad gloriam, vt discernit prædestinatum à reprobo, potest esse, nisi vt propria, & individualis istius: ergo non in communi. Et Deus eligens determinatè ad hanc gloriam ante merita, cum habeat in potestate sua dare merita, quæ velit, & in qua mensura velit, nec dependeat in hoc ab homine, sed homo ab ipso, quia unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi, ad Ephes. 4. consequenter non minus potest in hoc sine intendendo procedere ex absoluta, & efficaci intentione ante merita, quam in fine, qui assequendus est per merita ab ipso solo Deo ponenda, vt probatum est.

23 Ad id denique quod dicitur de præcedentia meritum, & gloria in diuerso genere causæ; Resp. quod illud intelligitur secundum ordinem intentionis, & executionis, quod videlicet gloria est causa finalis meritum, & præcedit illa in hoc genere causæ finalis, qui est ordo intentionis. In quo genere non possunt merita præcedere dando rationem motiui electionis huius, quia sic præcederent vt motiui amandi finem, atque ad id vt cuius gratia finis amatur, quod repugnat, cum merita sint effectus finis. Præcedunt autem merita ipsam gloriam in genere causæ dispositiue, & materialis quantum ad executionem, seu affectationem, quatenus reddunt subiectum dignum, & idoneum vt illi detur gloria ratione meritum vt qualificantium personam. Et in hoc sensu loquitur S. Thom. in illis authoritatibus quæ in solutione ista adducuntur, videlicet quòd merita non se habent vt motiui propter quòd Deus elegit nos ad gloriam, nec ad id inclinant diuinam voluntatem, sed quatenus reddunt hominem idoneum ad hoc vt illi in executione detur gloria ex meritis, quia sic præordinauit Deus vt ex meritis detur gloria, non tamen ex meritis motus fuit ad sic præordinandum. Quem sensum etiam expressit Scotus in *Reportariis dist. 41. q. unica, §. De argumento*, vbi explicat illam propositionem *Deus vult Petrum præmiare propter merita*, quod ly *propter merita* potest construi cum ly *vult*; & sic est sensus, Deus propter merita vult Petrum præmiare, & hæc est falsa: vel potest construi cum ly *præmiare*, sic, Deus vult Petrum præmiare propter merita, & hæc est vera. Sic Scotus sentiens cum D. Thom.

ARTICVLVS IV.

Soluuntur argumenta.

3 Erè omnia argumenta quæ in hoc puncto prolixè multiplicantur, æquiuocant in præuisione meritum respectu gloria: aut enim in intentione gloria dandæ, præuisa merita intrant vt motiui intendendi, & volendi gloriam, vel vt effectus subsecuti: qui enim vult dare gloriam vt coronam, vult illam dare per merita, ita vt merita subsequantur hanc voluntatem, & deriuantur ex illa, vt effectus. Non tamen vtitur ipsis meritis vt motiui intendendi illum finem, qui est gloria. Et gratis vult dare gloriam, non tamen vult dare gloriam gratis, quia variatur hæc appellatio: sensus enim primæ propositionis est, Deus garuit motiui mouetur ad intendendum gloriam, quæ in executione non est danda gratis, sed ex meritis: Secundæ autem propositionis sensus est; Deus vult dare gloriam in executione ex meritis, quæ tamen sunt effectus subsecuti ad intentionem gloria vt finis. Vnde etiam laborant argumenta opposita illa æquiuocatione efficacia in ordine intentionis, & executionis: nam in ordine intentionis, qui est ordo, & linea causæ finalis, habetur efficacia solum in genere finis, non in genere aliarum causarum; quæ tamen cum sit prima causarum, inchoat efficaciam, non complet. In genere autem, seu ordine executionis. Datur efficacia in ordine causæ efficientis, seu exequentis, quæ supponit efficaciam finis. Vnde non debet argui ab vna sola efficacia, ad positionem effectus absolutè, sed vt subest illi lineæ, & ordini.

Hoc supposito obicitur primò argumentum ex authoritate tum Scripturæ, tum Patrum: Scriptura enim in multis locis docet electionem ad gloriam non solum vt in tempore dandam executione, sed vt præparatam in prædestinatione supponere aliqua merita: ergo malè dicitur esse ante præuisa merita. Antec. prob. nam Matth. 25. dicitur. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum à constitutione mundi: esurii enim, & dedisti mihi manducare.* &c. vbi illa particula *enim*, reddit causam, non solum possessionis in tempore, sed etiam præparationis ab æterno: ergo motiui præparandi fuit bonorum operum præuisio. Item Iacobi 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo diuites in fide, & heredes regni quod repromisit Deus diligentibus se.* Et 1. Corint. 2. *Oculus non vidit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparauit Deus diligentibus se.* Ergo ratio præparandi regnum apud Paulum, & eligendi apud Iacobum, est electio eorum, qui eliguntur, & quibus præparatur: dicit enim præparasse diligentibus se. Alia minoris ponderis obicit Lessius, vt est illud 2. Petri 1. *Saturate vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Et Apocalyp. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si autem præcederet electio efficaciter opera, seu merita, fixum esset ante opera quòd talis consequeretur gloriam: ergo nec esset timendum quòd ab alio acciperetur corona, nec indigeret illa electio certificari bonis operibus.

Conf. ex Ambr. *super epist. ad Rom. c. 8.* vbi dicit, quòd *eos quos præcinit deuotos, eligit ad promissa præmia capienda.* Et lib. 5. de fide c. 3. *Quorum*, inquit,

quit, *merita præcinit, horum merita prædestinatis non ergo ante meritum præuisionem id fecit.* Et S. Hieron. *epist. 150. ad Hedibiam*, *Non saluat irrationaliter Deus, & absque iudicij veritate, sed præcedentibus causis.* Sed electio illa ad gloriam est electio saluans: ergo non est absque præcedentibus causis.

3 Respon. in authoritatibus Scripturæ allatis nullo modo assignari merita vt motiua præparandi, aut eligendi ad regnum, sed vt effectus ipsius electionis, quia eligit Deus ad gloriam dandam in executione per opera bona, non sine illis, non tamen ex illis vt motiui eligi ordines intentionis. Itaque in primo loco illa causalis *esurii enim*, &c. non reddit causam præparationis regni, sed possessionis iam præparati; & quando præparati, non præparati vt sine meritis daretur, sed vt à meritis ad præparandum moueretur. In secundo & tertio loco dicitur eligere diuites in fide, non quos supponit, sed quorum electione ipsa facit, & promittit diligentibus se regnum, & similiter præparat bona diligentibus se, non quia diligentes supponit, sed quos diligentes sua præparatione facit: vnum enim ex his quæ præparat, est vt diligentes sint. Si autem electio diligentes facit, non supponit: respicit ergo dilectionem, & merita, vt effectus electionis, non vt motiua. In locis P. Lessij nihil consequentiar video: nam efficace electio non excludit bona opera, sed præbet. Vnde per ipsa tanquam per effectus fit certa vocatio, & electio certitudine executionis deriuata ex efficacia, & certitudine intentionis. Vnde non lequitur quòd si electio est certa non indigeat operibus, quia est electio ad gloriam dandam in executione per opera, non ad gloriam absolutè, & sine respectu ad merita; & sic opera in executione reddunt certam illam electionem in sua executione, non in suo motiui intendendi gloriam. Quod verò dicitur in alio loco. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, non dicitur respectu coronæ, vt habetur ex prædestinatione diuina, sed vt præcisè habetur ex merito gratiæ, vt exponit S. Thom. in *hoc q. 2. art. 6. ad 1.* Itaque ibi corona accipitur non pro ipsa gloria in se, sed in semine, id est, in gratia, & est sensus: *Tene gratiam quam habes, ne alius accipiat coronam tuam*, quia alteri dabitur gratia cum perseverantia locuti; & sic accipiet coronam. Et hoc patet quia loquitur de eo quod iam habetur, dum dicit, *Tene quod habes*, habetur autem gratia, & non gloria: ergo de gratia loquitur. Itaque in his locis solum admonemur, gratiam quæ ducit ad coronam, & finem electionis, esse amissibilem, & per bona opera esse firmendam: sic enim certa fit nostra electio, qua inter iustos per gratiam coopertati sumus.

4 Ad Conf. Respon. Ambros. exponendum esse in vtroque loco de præuisione meritum consecuta ad ipsam electionem per modum effectus, non mouente ad ipsam electionem: eligit enim ad promissa præmia quos præcinit deuotos, non quacumque præscientia, sed qua eos deuotos facit, vt sæpe exponit August. in *libris de prædestinat. Sanctorum, & de bono perseverantia.* Si autem quos facit deuotos eligit, & prædestinat merita quæ præcinit, vtique non est inconueniens quòd ipsa electione, & prædestinatione id faciat; & sic merita sint effectus electionis, non motiui. Vel etiam dicitur eligere ad præmia promissa ordine executionis: nam certissimum est in executione, & in re, Deum eligere aliquos, cum eos ad aliquod ministerium, vel manus gratiæ promouet, sicut elegit Apostolos suos, quibus ipse dixit, *Ego elegi vos de mundo.* Ioan. 15.

Ista ergo electio (quæ in tempore fit, & est executio æternæ prædestinationis, & electionis) est electio ad æterna præmia, & ad munus gratiæ, & eligit Deus in tempore ad ista munera quos deuotos præcinit præscientia ipsa prædestinatio, quæ facit quod præcinit, iuxta regulam August. *de bono persever. c. 18.* *Quid nos prohibet quando apud aliquos verbis Dei tractatores legimus præscientiam Dei, & agit de vocatione electorum, eandem intelligere prædestinationem?* Prædestinatione ergo præcinit, facitque deuotos, & sic eos temporali executione eligit ad promissa præmia. Locus Hieron. nihil vitæ: quis enim dubitare potest quòd Deus rationaliter saluat, & non sine iudicij veritate, & præcedentibus causis, sicut nullus potest negare quòd Deus saluat ex meritis, & per merita: sed totum hoc quod est velle saluare per merita, & ex causis præcedentibus, fuit intentum à Deo per modum finis, & in illa intentione merita ipsa, ex quibus tanquam ex causis præcedentibus Deus saluat, in executione, non se habuerunt vt motiua intendendi, sed vt effectus, & media ex intentione illa deriuata, vt ex illis tanquam ex causis meritoris detur gloria, & saluet Deus in executione. Hoc enim generale est in quocumque fine, vt intendatur prius ex motiui suæ bonitatis, deinde ex illa intentione quæranur media, quibus tanquam ex causis exequentibus finis ipse in executione consequatur.

Secundò arguitur specialiter ex Aug. præsertim in duplici loco vbi videtur docere electionem ad gloriam esse post præuisa merita.

Primus est lib. 1. ad Simplicianum qu. 2. vbi latè expendens illa verba Pauli ad Rom. 9. *Vt secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Maior seruiet minori*, inquit inter alia argum. *Non quia inuenit Deus opera bona in hominibus qua eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet, vt iustificet credentes, ideo inuenit opera, qua iam eligat ad regnum celorum.* Et inf. *Non tamen electio præcedit iustificationem, sed electionem iustificatio; nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reicitur.* Vnde quod dictum est quia eligit nos, Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientia. Vbi in prioribus verbis aperte docet August. propositum iustificationis (id est decretum dandi gratiam iustificantem) esse in Deo ante electionem. In posterioribus autem aperte docet electionem non præcedere iustificationem, vtique electio ad gloriam: nam electio ad gratiam iustificantem quis posset dubitare quòd præcedit ipsam iustificationem in tempore factam ex vi electionis? Ergo illa electio, quæ est ad gloriam ante mundi constitutionem iuxta mentem August. non est ante præuisa merita, sed in præscientia, vtique meritum. Alter locus est *serm. 7. de verbis Domini*, vbi duplicem electionem agnoscit, aliam sine examine præmissis, aliam præmissis examine, & dicit, *Quoniam quos voluit Dominus hos elegit; elegit autem, sicut dicit Apostolus, & secundum gratiam, & secundum illorum iustitiam.* Sed ad gratiam, & iustificationem non eligit nos secundum iustitiam, quia ad gratiam nulla præcedunt merita: ergo quando dicit quod eligit secundum iustitiam, intelligit de electione ad gloriam. Repugnat autem dari electionem secundum iustitiam, nisi sit ex suppositione aut præuisione meritum. Illa ergo debent electionem præcedere.

6 Respond. primum locum magnificari valde ab opposita sententiæ Authoribus, quasi euidenter exprimat August. mentem. Nec desunt aliqui ex parte alterius sententiæ, qui putant Augustinum scripsisse

scripsisse librum illum ad huc iuniorem, postea verò senem retractasse hanc expositionem quam hic adhibet isti loco: nam illa verba. *Vi secundum electionem propositum Dei maneret*, quæ hic explicat de electione ad gloriam, alibi explicat de electione ad gratiam, vt *epist. 105. & 106.* & alibi sæpè. Illa autem verba, *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, non de electione ad gloriam ratione præscientiæ, sed de electione ad gratiam ante præscientiam exponit, vt in *lib. de prædestinat. SS. c. 18. & 19.* constat, & in *lib. de bono perseverantia.* Videtur ergo retractasse August. quæ hic dixerat ad Simplicianum. Cæterum retractionem istam August. haud satis fundatam video, ab ipso verò nullibi expressam: nam nec in *libris Retractionum* cum mentionem huius libri faceret *lib. 2. c. 1.* quidquam de hac doctrina retractavit, nec in aliis libris quos in ultima ætate, id est, post libros Retractionum edidit, id est, in *libris de prædestinat. SS. & de bono perseverantia*, vbi etiam meminit huius quæstionis tractatæ in *libro ad Simplicianum*, nullo modo doctrinam illam retractat, quin potius in *c. 4. dicti libri de prædestinatione*, illam approbat, præsertim in eo quod tractavit, an fides esset ex gratia. Sed & *c. 20. lib. de bono perseverantia*, ita laudat librum illum ad Simplicianum, quod de gratia Dei, etiam ante exortam hæresim Pelagianam plenius in illa disputatione se sapere incepisse fateatur. Non ergo est vestigium retractionis huius doctrinæ, quam docuit in *libro ad Simplicianum*, in aliis locis August. Quare vna, & eadem doctrina censenda est apud August. quæ ibi tradita est, & quæ in aliis locis. Cui non obest, eidem loco Pauli diuersas alibi explanationes adhibuisse: id enim non est retractare priores, cum de eodem Scripturæ loco diuersæ expositiones inueniri possint.

7 Respon. ergo sensum August. in isto loco quando loquitur de electione subiecta ad iustificationem, manifestum esse procedere de electione exequente, & eligente in re ad consecutionem finis, non de electione intendente, & respiciente finem, ex cuius gratia sequantur media, quod deducitur ex ipso contextu: loquitur enim de illa electione qua opera ipsa eliguntur ad regnum caelorum, non de illa electione qua homo eligitur ad talem finem, cuius gratia eligatur ad ipsa opera. Quando autem opera eliguntur ad regnum caelorum, seu homo ratione operum, proceditur viâ executionis & tunc iam præcedit iustificatio, ratione cuius opera illa sunt digna eligi ad regnum caelorum. Hoc autem patet ex *ipsis verbis Aug. ibi*: Non quia inuenit Deus opera bona in hominibus quæ eligat, id est manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet vt iustificet credentes, id est inuenit opera quæ iam eligat ad regnum caelorum. Loquitur ergo de electione ipsorum operum. Opera autem sunt merita, & media quibus homo perducitur ad regnum: ergo electio eorum est electio mediorum ad illum finem, & talis electio necessariò debet supponere iustificationem, quia opera non eliguntur nisi vt informati gratia iustificante. Loquendo ergo de electione mediorum ad gloriam, id est, de electione operum, quæ inueniuntur in iustificatis, vtique hæc electio non pertinet ad ordinem intentionis, nec de ea agit hic August. sed de electione ordine executionis, quia ordo intentionis est circa finem, & executionis circa media. Ergo non est hoc inuentum ad fugiendam vim authoritatis August. sed est ipsamet expressa mens August. Vnde cum subdit quod *electio non præcedit iustificationem, sed iustificatio electionem*, optime dicit loquendo de ipsis mediis quæ eli-

guntur: hæc enim sunt ipsa opera à iustificationis gratia procedentia; & sic supponunt illam. Et cum addit, *Nemo enim eligitur nisi distans ab illo qui reicitur*, optime dicit, loquendo de electione executâ, & inuenta in re in eo qui per media, seu per opera ipsa aut ratione operum eligitur, id est assumitur, & perducitur ad gloriam: ordine enim executionis nemo eligitur nisi distans, & distinctus ab eo qui eiicitur; quia loquitur August. eodem sensu, & eodem tenore, de eo qui eligitur electione eadem pertinente ad media, & ad ordinem executionis, sicut locutus fuerat de operibus quæ inuenit vt eligat: idem enim est eligere opera ad regnum (quod est ordine executionis) ac eligere perionam ratione operum: non enim opera sine persona eliguntur. Denique cum addit: *Vnde quod dicitur est quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem non inuenio quomodo sit dictum, nisi præscientia*, verissimum est, quia hæc electio mediorum, executiua ab initio, & ante mundi constitutionem, non fuit nisi in præscientia, quæ illam executionem disposuit, & ordinauit, & ibi fuerunt merita, quia ibi fuerunt ordinata media, & hæc sunt merita.

8 Quare, cum in hoc loco nullatenus August. locutus fuerit de electione in ordine intentionis, sed vt inuenitur in mediis, quæ propriissimè eliguntur ad finem, supponunt verò præcessisse intentionem finis qua homo eligitur ad gloriam, & eius causa, (quæ finalis est, vt docet Concil. Trident.) disponuntur media, non fuit necesse August. quidquam retractare de hac doctrina tradita ab eo in isto libro ad Simplicianum, sed solum supplere id quod in hoc loco non tractauerat, scilicet quod gratis etiam homines via intentionis eliguntur ad gloriam, electione non supponente merita, sed faciente. Quod accuratè præstitit post exortam hæresim Pelagianorum, quia occasione illius magis explicauit, quomodo electio sit purè gratuita, etiam ordine intentionis, & secundum primam electionem ad gloriam vt intentam, vt ex locis *suprà cit.* constat, & absolutè electionem Dei non supponere diuersitatem, seu inæqualitatem in eligendis, quæ vtique venit ex diuersitate meritorum) sed facere docuit *epist. 105. & epistola 106.* explicans eadem verba Pauli Rom. 9. *Vi secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, &c.* Et de eodem videri potest *lib. de corrept. & gratia c. 7.* Non ergo necesse est dicere quod in hoc retractauit August. sententiam, sed supplere, sed explicauit quod ante non ita necesse fuerat explicari.

Ad secundum locum August. ex *serm. 7. de verbis Domini*, dicimus verba ipsa August. sic haberi: *In hoc capite dicimus, quoniam quos voluit Dominus hos elegit. Elegit autem sicut dicit Apostolus, & secundum gratiam suam, & secundum illorum iustitiam.* Vnde videtur inferri, quod prius elegit Deus homines ad gratiam, & visis meritis ex gratia procedentibus elegit secundum eorum iustitiam ad gloriam, quia hæc datur ex iustitia.

Sed respon. hunc locum si bene inspiciatur, potius stare pro nobis, quia loquitur August. de electione circa eosdem, non circa diuersos homines, cum dicit quod Dominus elegit quos voluit, elegit autem, & secundum suam gratiam, & secundum illorum iustitiam. Eosdem ergo quos voluit elegit secundum gratiam, & secundum iustitiam; Et non dicit quod elegit primùm ad gratiam, deinde ad iustitiam, id est ad gloriam: quomodo enim per ly *iustitiam*, potest intelligi ipsa gloria: non enim gloria est iustitia, sed datur secundum iustitiam: est ergo sensus quod ad regnum elegit secundum gratiã, id est,

id est, merè gratis, seu motiua gratuito, & titulo iustitiæ. Hoc est ergo quod nos asserimus, quod ordinæ intentionis, & respectu finis intenti elegit secundum gratiam, seu motiua gratuito ex parte intendentis; & hoc est secundum gratiam suam, hoc est gratis ex parte sui; ordine autem executionis secundum illorum iustitiam, quia mediantibus meritis eos fecit electos, retribuendo eis secundum iustitiam, non quod merita fuerint motiua electionis intentiæ ad gloriam, sed effectus, & media, per quæ data est illis gloria secundum iustitiam. Ecce quomodo sensus verborum August. saluatur in nostra sententia sine vlla violentia, nec in illis opposita habet fundamentum.

Omitto alias auctoritates minoris ponderis, quæ ex Chryl. Prospero, aliisque citantur, & facillè iuxta expositionem auctoritatis allatis datam exponi possunt.

Tertio arguitur, Deus in ordine intentionis eligens Petrum, eligit illum ad gloriam, vt ad coronam, & præmium, non vt ad donum gratuitum: ergo in illa intentione efficaci non mouetur titulo gratuito ad dandam eam efficaciter Petro, sed titulo meritorio: ergo nõ ante præuisa merita. Hæc vltima consequentia est manifesta, quia non vult illa ante præuisum aliquem titulum dandi, sed titulus est meritum, quia respicit præmium, & coronam: ergo nõ ante illud efficaciter vult coronam dare. Prima verò consequentia patet, quia corona & præmiũ ita se habent correlatiuè ad merita, vt sine illis intelligi non possint, sicut nec pater sine filio, nec est intelligibile quodam ratio præmij, & coronæ alio titulo deur quam per merita: ergo in eo signo & instanti in quo relucet gloria vt præmium, & corona, relucet merita vt titulus, & motiuum dandi illa. Anteced. verò prob. Deus ordine intentionis vult efficaciter gloriam ea ratione, & modo, quo ponenda est in re & non aliter, alias efficaciter nõ vellet illam, si non intendere illam eo modo quo ponenda est in re: impossibile enim est efficaciter rem aliquam intendere intendendo illã, vt de facto assequendam: ergo non alio modo quam in re ponenda sit. In re autem non ponitur nisi vt corona, & præmium, & non titulo gratuito: ergo vt corona debet intendi. Quod si alio titulo tenderetur danda, quomodo in re non illo titulo daretur, sed diuerso?

Conf. quia gratia data antiquis Patribus per Christum non potest efficaciter intendi ab hoc decreto, nisi præcedant merita Christi, etsi non existentia, tamen vt motiua dandi istam gratiam in eorum remunerationem anticipatam: ergo etiam licet merita prædestinati secutura sint per modum effectus ex illa intentione, tamen antecedere possunt vt motiuum efficaciter dandi gloriam intuitu illorum; & sic non ante ipsa præuisa intendetur gloria vt efficaciter danda in præmium.

10 Resp. distinguendo antecedens: Deus eligit Petrum ad gloriam, vt ad coronam, & non vt ad gratuitum donum, ex parte rei intentæ, & volitæ, cõcedo; ex parte rationis, & motiui intendendi, nego. Ad consequentiam: ergo non mouetur ad dandam eam efficaciter titulo gratuito, sed ex iustitia, distinguo, titulo se tenente ex parte rei dandæ, & consequendæ, concedo; titulo se tenente ex parte motiui intendentis, nego. Itaque id quod Deus vult dare Petro quando eligit illum ad gloriam, non est aliud quam corona, & præmium dandum per merita, & intuitu meritorum in execu-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

tione, & hanc rem volitam sic intendit Deus dare, sicut in re danda est; cæterum non intendit Deus totum hoc quod est dare gloriam, & coronam ex meritis accipiendo motiuum intendendi ex meritis: hoc enim impossibile est, cum etiam ipsa merita daturus sit, & hoc non potest esse ex meritis, scilicet quod ipsa merita velit dare ex meritis, nec supponere potest ipsa merita, & ex eorum suppositione incipit intendere præmium, & coronam, liquidem merita ipsa à Deo ipso causanda sunt, non supponenda. Non possunt autem merita se habere vt obiectum primò intentam, seu primò cadens sub intentionem, quia non se habent vt vltimus finis, sed vt via, & mediũ ad finem: ergo neque possunt præbere motiuum intendendi finem, quia motiuũ intendi, non est id quod se habet vt via, sed quod pertinet ad ipsum finem, eiusque bonitatem. Habemus autem ex Concil. Trid. *sess. 6. c. 7.* quod gloria est causa finalis ipsius gratiæ, & consequenter meritorum, quæ ex gratia procedunt, & à qua accipiunt valorem. De ratione autem causæ finalis est vt sit id cuius gratia media sunt volita, & præbeat motiuum volendi, non à mediis accipiat. Ergo in ratione intendendi gloriam vt finem, merita non dant motiuum, sed potius ipsa gloria vt finis dat motiuum ad volendum merita, & gratiam.

Ad probat. autem antecedentis similiter dicitur quod Deus eo modo, & eo titulo intendit gloriam dandam, quo datur in re, distinguo; eo titulo, & eo modo ex parte rei volitæ, & intentæ: concedo ex parte rationis, & motiui intendendi, nego. Res enim volita est corona danda titulo debiti, & ex meritis mouentibus ad dandum illam in re; motiuum autem intendendi totum hoc, scilicet coronam, & merita, quia totum causandum est à Deo, & nihil supponitur ab ipso, est aliquid anterius meritis, non tanquã titulus dandi in re, sed tanquã motiuum intendendi gloriam, quæ est causa finalis, & titulum allocationis eius quæ sunt merita: motiuum enim intendendi est bonitas diuina, nõ titulus ex parte hominis se tenens, qui est meritũ.

Instantibus; Gloria vt corona non addit *suprà* entitatem gloriæ nisi denominationem extrinsecam, & aliquid rationis, siquidem eadem gloria dari posset ex liberalitate, nulla reali mutatione facta in ipsa gloria. Denominatio autem coronæ, & præmij limitat per respectum ad merita, quia præmium, & meritum correlatiua sunt: ergo non potest efficaciter intendi vt corona sine intentione meritorum, quia nulla denominatio extrinseca potest esse volita, nisi forma denominans volita sit.

Respond. gloriam vt coronam, & præmium importare respectum ad merita, sed tanquam ad effectum subiectum, non tanquam ad motiuum intendendi ipsam coronam, vt est causa finalis meritorum. Sicut etiam finis per actum intentionis attingitur, non absolute, sicut per actum simplicis voluntatis, sed relatè ad media vt acquirendus per illa; & tamen hic respectus est ad media vt ad effectus, non vt ad motiua finis intendendi. Sic gloria vt corona, est finis vt relatè ad media moralia, quæ sunt merita vt effectus, non vt motiua intendendi.

Ad Confirm. Respond. quod gratia data antiquis Patribus, non ita comparata est ad merita Christi, sicut gloria comparatur ad merita nostra, quia gratia antiquorum Patrum non fuit causa finalis meritorum Christi, sed effectus illorum, sicut & nostra gratia: est enim inferior ad

F f merita

merita Christi; & sic non se habet ut finis illius. Vnde potius gratia, & dignitas Christi, & merita eius se habent ut finis; nec enim comparantur ad gratiam nostram ut pura, & præcisa merita ad præmium, sed ut redemptiva & satisfactiva ad æqualitatem pro culpa; & sic dativa, & causativa ipsius gratiæ, non solum dispositiva ad illam. Merita autem redemptiva, & satisfactiva ad æqualitatem superiora sunt ad gratiam, & non sunt propter illam tanquam propter finem cuius gratia, sed tanquam propter finem effectum; & sic debent præcedere ista merita etiam ordine intentionis tanquam motuum, & finis ipsius gratiæ, & iustificationis nostræ. Vnde inter causas finales nostræ iustificationis ponitur à Concil. *suprà cit. gloria Dei, & Christi*: pertinent autem merita ad gloriam Christi, quia redemptiva sunt, & ordinis hypostatice: ergo & ad causam finalem: ergo ordine intentionis præcedunt gratiam, tam nostram, quam antiquorum Patrum. Nostra vero merita non sunt superiora ad gloriam, sed respiciunt illam, ut causam finalem, & respectu illius se habent ut media moralia, quæ quidem movent ad dandum in executione finem, non ad intendendum, quia solum præstant titulum dignificationum personæ ad obtinendum tale præmium, non motuum intendendi illud ut finem in Deo. Non est autem possibile quod media præbeant motuum intendendi finem, cum potius finis ut intentus sit motuum volendi media; & sic supponunt antecius motuum ut intendatur ille finis.

12 Quartò arguit. Non potest dari duplex voluntas efficax circa idem obiectum, nisi detur duplex connotatum correspondens in ipso obiecto, seu effectu ad extra ex tali duplici voluntate resultans, ut saltem detur duplex motuum, & titulus volendi rem illam, sed in ipsa gloria volita ordine intentionis ante præuisa merita, & volita ordine executionis post præuisa merita, non relucet aliqua diuersitas, aut diuersum connotatum, nec alio titulo datur gloria in re quam titulo meriti, & debiti, cum ipsa detur per modum præmij, & coronæ: ergo non datur duplex voluntas efficax, altera ante præuisa merita, & ordine intentionis, altera post præuisa merita, & ordine executionis. Maior prob. quia voluntas efficax est quæ respicit rem ut de facto ponendam: ergo duplex voluntas efficax aliquid respicit duplicatum ex parte ipsius effectus, & illud connotat, aliàs si idem omnino quod una voluntas ponit de facto, alia etiam ponit, & non amplius, nec alio modo, una ex illis superflua. Minor prob. quia in primis illa voluntas prima, & antecedens quæ est ante præuisa merita nihil producit de facto, & in re per se solum, & independentem à meritis, & posteriori voluntate, quia quidquid intendit voluntas prior, ponitur de facto, & in re per voluntatem executionem, & secundam: ergo nihil productum, & in re positum correspondet uni voluntati, quod non respondeat alteri; & sic vel illa prima non est efficax de se, & independentem à secunda, vel est superflua. Quod verò non alio titulo prior voluntas præbeat gloriam, quam secunda, prob. quia titulus, & motuum prioris voluntatis ante præuisa merita non est motuum ex debito, & iustitia, quia sic esset ex meritis: est ergo liberalitatis, & gratiæ, sed in re non datur gloria ex liberalitate: ergo non datur voluntas efficax gloriæ ut efficax ex hoc titulo. Patet consequentia, quia titulus efficacis voluntatis est titulus ponendus de facto in re: ergo

vbi non de facto res posita per talem titulum, non est titulus efficacis voluntatis. Nec potest hic confugi ad efficaciam ordine intentionis, & non ordine executionis; quia si illa voluntas ordine intentionis non ponit per se ipsam in existentia, & de facto rem quam intendit, per se efficax non est, sed totum efficacia, quod habet, ex ordine executionis est; & sic frustra vocatur efficax distincta ab executione, cum non nisi per executionem efficax sit. Si verò per se ipsam illa intentio ponit rem de facto, & in existentia: ergo aliquid ei correspondet in re ex vi efficacis suæ, quod non correspondet efficacis executionis, & illud non est assignabile quid sit, nec distinctus titulus, quia non datur in re titulo liberalitatis gloria in adulto, cui datur in præmium. Vel si idem, correspondet efficacis intentionis, & executionis: non ergo efficax est voluntas intendens, ut intendens, sed ut exequens. Et hoc est in quo maximè insistant oppositi Auctores, quod voluntas intentionis solum sit inefficax, nullam autem detur efficax in vi intentionis tantum, quia tota ratio efficacis est executio.

Conf. quia merita se habent ut media moralia, quæ per se non efficiunt, aut præbent finem, sed movent voluntatem dantis ut illum det: ergo debent supponere voluntatem dantis non determinatam, nec motum ad dandum præmium, seu finem: nam si supponunt motum, & determinatam, ipsa nihil operantur; & sic non seruiunt ut media ad affectionem finis; nihil enim assequuntur in sua linea moralis motionis, cum non moventur ad dandum finem, sed motum supponant voluntatem: si autem movent, & determinant, non autem motum supponunt: ergo præbent motuum dandi gloriam; & sic ante ipsa merita præuisa non datur Deo motuum dandi gloriam efficaciter, & intendendi illam; præsertim quia efficax voluntas respicit effectum ut egredientem à proximis causis suis: sine hoc enim non respicitur ut de facto positus; merita autem sunt causa proxima dandi præmium ex parte ipsius merentis.

Resp. hoc argumentum à nobis solutum esse *suprà disp. 5. art. 1.* agendo de efficacia ordinis intentionis, & executionis. Nunc breuiter dico quod efficacia intentionis, non est efficacia efficiens, & producat de facto per se solum, seu exequens efficienter, sed finalizans, & mouens efficientem ut producat; quod est esse executionem finaliter, non effectiue: sed illa motum non debet indifferenter, & indeterminatè mouere, & dependenter ab alio extra determinante, scilicet à consensu meo, cum ipse etiam consensum causandus sit à Deo, sed debet esse determinata ex se, & consequenter efficax, sed in sua linea, & genere duntaxat, scilicet in genere intendendi, & finalizandi: inde enim mouetur efficiens efficaciter ut producat, & ita illa intentio per se solum est efficaciter finalizans, sed per causam efficientem, & exequentem est producat executiue, & effectiue in re, quasi efficiens, & exequens causa ministrat causæ principali, & intentioni, & per istam quasi per manum suam operetur. Vnde quando dicitur quod voluntas efficax est quæ respicit rem ut de facto ponendam: distinguo, respicit effectiue executiue tantum, nego anteced. executiue, vel intentioni, transeat; ita quod intentioni efficaciter pertineat ad ordinem intentionis, & ad lineam finalizandi: executiue autem efficaciter ad ordinem executionis. Et cum petatur, ut assignetur quid in re correspondeat illi voluntati intentioni, si effi-

caz

caz est ex se: Resp. quod in re non responderet aliud, quam id quod producat per ipsam voluntatem exequentem: nec enim ordo intentionis dicitur efficax, quia per se ipsum, & seorsum ab executio ordine aliquid producat, & exequatur in re, cum ordo intentionis non dicatur efficax executiue, sed intentioni, seu directiue. Quod si non exequitur, nec oportet aliquid ei correspondere in re ut executum: non ergo distinguatur à voluntate, & ordine executionis ob diuersam mutationem in re executam, & ei correspondentem, sed eadem res ut de facto executam, & ut de facto intentionem, fundat hos diuersos respectus & diuersa connotata respectiua ad duas voluntates, seu ad duos ordines voluntatis Dei, qui eandem rem potest respicere diuersis formalitatibus ut intentam, & ut executam, & hoc sufficit ad distinguendum voluntates in Deo, de quo videri possunt quæ diximus *loc. cit.* Cogimur enim ponere istas duas efficacias, tum quia datur duplex causalitas finalis, & efficiens de facto causans; tum quia efficacia solum excuta, & non per se ab intentione finis derivata, est efficacia per accidens eueniens, non per se intenta ex vi connexionis cum fine intento.

14 Quando autem obiicitur, quod nec etiam illa voluntas respicit illud obiectum sub alio titulo dandum, dicimus quod non respicit gloriam sub alio titulo dandum in re, & executiue, nisi ut præmium, sed hunc titulum præmij dandi respicit intendendo, & dirigendo ut fiat: ordo verò executionis exequendo, & faciundo quod directum est. Vnde non datur gloria duplici titulo ipsi beato, sed attingitur idem titulus duplici ordine, & voluntate à Deo collatore gloriæ, tum intendendo, tum exequendo. Vnde etiam soluitur alia replica, quia illo titulo, & motuo, quo intenditur gloria ante præuisa merita, non redditur in re: ergo ille titulus superfluit. Antec. constat, quia intenditur ex liberali motuo, & ante merita, redditur autem solum ex meritis. Sed Resp. distinguendo antec. Illo motuo, & titulo quo intenditur, non redditur illo motuo & titulo formaliter, transeat, illo motuo, & titulo virtualiter, nego. Nam in illo motuo quo Deus intendit gloriam, virtualiter, & ut effectus consequuntur merita ut media, & illa sunt titulus, quo redditur gloria in re: sicut sanitas intenditur ex motuo meræ conuenientie, non tamen consequitur mea conuenientia ut medio, sed diæta vel pharmaco. Motiuū ergo intendendi non est titulus dandi, sed ratio & principium vnde nascitur titulus dandi, id est, merita. Et ad instantiam quod illa voluntas intentionis non respicit per se ipsam existentiam gloriæ, ut de facto, distinguo; non respicit existentiam exequendo illam, transeat, dirigendo & intendendo, ut de facto ponatur, nego. Nam ipsa etiam existentiam ut ponendam in re versatur intentio, sed non exequitur hoc per se ipsam effectiue, sed per aliam voluntatem ex se ortam, & deriuatam, & executionem sui; per se autem executio est finalizans, & dirigens, non efficiens. Vnde habet in se quod sufficit ut determinata, & efficax sit in suo genere, & linea, scilicet intendendo, & per modum finis mouendo. Et hoc est quod aliqui dicunt illam voluntatem intentionis esse efficacem radicaliter, quia licet in genere mouendi finaliter, & intendendi, formaliter sit inefficax, est tamen principium, & radix efficacis executionis, quia ex motione finis oritur efficacia agentis; & ita totum quod est in efficacia efficientis, & quoad productionem seu affectionem gloriæ, & quoad titulum dandi illam ut præmium, est vir-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

tualiter in intentione finis, non tamen datur alio titulo gloria ratione intentionis, alio ratione executionis, sed ille titulus qui hic exequitur, scilicet ratione meriti, ibi intenditur, licet ex motuo bonitatis diuinæ, quæ non est titulus ex parte hominis se tenens: hic enim solum est meritum, sed est motuum, & ratio huius tituli.

Ad Confirm. Respond. quod media moralia, quæ sunt merita, movent voluntatem dantis præmium per modum medij quo in re fit executio, & affectio præmij, sed supponunt voluntatem motam per modum finis, & intentionis, quia non exequitur hoc voluntas dantis præmium nisi ex aliquo sine præsupposito, & præintento. Et sic quando inferitur: Ergo non supponunt illa merita voluntatem motam & determinatam ad dandum præmium, distinguo, non supponunt motam, & determinatam in exercitio, & executione, concedo, in intentione, & per modum finis, nego. Intendit enim Deus gloriam ut finem præmij meritum, & dandum propter merita, sed positus meritis in re, ab illis mouetur ad exequendum, & ponendum in re præmium propter illa. Ad illam autem voluntatem intendentem gloriam, merita non concurrunt ut motuum, sed sequuntur ut effectus talis finis. Motuum autem est gloria Dei, & communicatio eius liberalissima. Et hac ratione respicit Deus merita ut causas proximas illius existentie, & fauoritionis gloriæ; sed tamen tales causæ proximæ non sunt motuum finalizandi, & intendendi, sed potius ex fine deriuantur tanquam effectus, quia ab ipso finalizantur, & moventur, ut perueniant ad executionem finis.

Quintò arguit. aliquibus exemplis quæ videntur conuincere gloriam ante præuisa merita efficaciter non esse volitam. Nam si Rex aliquis ea lege proponat præmia, ut solum dentur certantibus, & vincantibus, poterit quidem ex sua liberalitate præmia proponere, & certamen instituire, sed non poterit eligere efficaciter aliquem ad præmium antequam videat victorem euadere. Et hoc idem quia esse victorem est conditio habilitans ut quis sit eligibilis ad præmium. Ergo similiter licet Deus liberaliter proponat gloriam dandam hominibus, tamen non eligit aliquem efficaciter ad illam, nisi postquam videat merentem, & vincantem, quia esse victorem est conditio habilitans ut sit eligibilis. Similiter licet in his quæ aliquis sit consecutus per se, & per suam operationem, possit prius intendere finem quam media, ut sanitatem prius quam medicinam, & præmium à se assequendum priusquam sua merita: tamen in his quæ sunt consequenda per alium, non potest quis efficaciter intendere, & decernere quod aliquid detur, vel consequatur, nisi prius videat media, & condiciones ad id requisitas, sicut si quis desiderat ut filius suus Doctor fiat, non potest id efficaciter decernere, nisi prius videat ipsum strenuè literis vacare, & in exemplo *suprà* posito de proponente præmia victoribus, idem patet. Ergo similiter Deus non eligit efficaciter homines ad gloriam quousque videat ipsos strenuè merentes, & vincentes.

Confirm. quia Deus gratis eligit ad gloriam ante merita: ergo gratis ponitur in re, etiam si non sint merita; & sic merita euacuantur, & carent effectu, quod erroneum est. Consequentia patet, quia illa voluntas sic eligens efficax est: ergo si pro illo priori quo eligit ante præuisa merita, efficaciter eligit, etiam si in alio posteriori non inueniat merita, sequetur effectus: illud

F f 2

enim

enim prius decretum est inuariabile, & efficax; & sic independenter à posteriorij ponet effectum suum.

Conf. 2. quia Deus decreto communi reprobis & prædestinatis voluit omnibus dare gloriam, quia voluit omnes homines saluos fieri, & hæc voluntas fuit ante præuisa merita: ergo vt efficax reddatur, & propria prædestinatorum, debet esse non ante præuisa merita, sed post.

Resp. exempla non esse quadrantia respectu Dei, qui non solum est causa finis, sed etiam mediocorum, & omnium conditionum, quæ habilitant hunc vt eligatur ad præmium, & finem. Itaque in hac parte comparatur Deus, & eodem modo se habet, sicut ille qui intendit aliquem finem per media, seu opera à se facienda. Eadem enim ratione Deus est causa mediocorum, seu operationum, quas nos facimus, sicut ego sum causa operationum quas ego facio, & per quas consequor finem, quia Deus intimè etiam operatur in nobis, & est prima radix, & causa omnium meritorum, & mediocorum, & habet in potestate sua voluntates nostras magis, quam nos ipsi, vt iam *suprà* ponderatum est. Sic ergo dicimus ad primum exemplum, Regem non eligere personam ad præmium, nisi supponat victorem, quia victorè ipse non facit, sed qui certat pro præmio, suis viribus, & industria victor existit. Quare non mirum quòd ante hanc conditionem vitam in subiecto non eligatur à Rege, quia sine illa conditione est inhabilis vt eligatur. Si autem Rex ipse deberet facere, & constituere illum victorem gratia sua, & viribus à se datis, & directis, non posset illum eligere ad talem conditionem victoris, & merentis supponendo merita, sed præbendo, & consequenter ante merita vt motiua, non tamen ante merita vt consecuta, & effectus talis voluntatis. In secundo exemplo non est quòd hæreamus, cum manifestè constet Deum non se providere hominibus finem, & media, sicut pater prouidet filio vt sit Doctor, quia, homo prouidet emendando ab aliis, & dependendo, Deus dando omnia & nullo indigens. Quare magna paupertatis intellectus est, qui ex timida, & incerta nostra prouidentia velit meriti summam illam, ab solutissimam, independentissimam, omnipotentissimam prouidentiam. Omnes creaturæ non magis se extendunt in prouidentia, & dispositione sua, quam ab aliis causis petendo, mendicando, vellicando, plura supponendo, pauca cauendo, quia in paupertate sua agunt quicquid agunt. Solus Deus diues est in misericordia, & nullius indigens.

17 Ad Conf. primam; Resp. multa ex his argumentis pati æquiuocationem in illo termino *gratis*, quem non bene applicant, & mutant appellationem. Nam verum est quòd Deus *gratis* eligit ad gloriam & ante præuisa merita, si *gratis* ponatur ex parte motiui, quò Deus mouetur ad intendendum, non tamen eligit ad gloriam *gratis*, id est, ad dandum illam sine meritis; & sic valde diuersus est sensus, & mutatio appellationis dicere, *Gratis Deus eligit ad gloriam, & Deus eligit ad gloriam dandam gratis*, quia in primo fit sensus quòd Deus ex motiui gratuito, & non ex meritis mouetur ad electionem huius ad gloriam; in secundo verò denotatur quòd Deus non solum ex motiui gratuito mouetur ad intendendum ex parte sui, sed ex parte rei consequendæ titulo gratuito vult illam dare. Et hoc est falsum. Et quando dicitur in argumento, quòd si *gratis* eligit ad gloriam, *gratis* ponetur in re talis gloria, distinguo, si *gratis* eligit quantum ad motiuum dandi illam, & non quantum ad titulum dandi, nego anteced. Si

gratis eligit quantum ad motiuum intendendi (quod est gratuitum) sed non quantum ad titulum dandi in re, qui est meritum, non quidem per modum motiui, sed per modum effectus consecuti, transeat. Deus autem eligit *gratis* ad gloriam, *gratis* tenente se ex parte motiui in ipso Deo intendendi, quia non ex motiui meritorum eligit, non autem *gratis* tenente se ex parte tituli in homine sub quo reddenda est, quia titulus quo Deus vult gloriam esse reddendam non est gratuitus, sed meritum, licet motiuum quo Deus mouetur ad intendendum istam gloriam vt finem, & illum titulum meritorum, vt media, sit gratuitum. Nec est idem motiuum intendendi finem, & titulum dandi postea in re, cum iste titulus sit volutus, & datus à Deo ex aliquo fine; & sic non potest esse motiuum volendi ipsum finem. Sed quia quando in re datur ipsa gloria, datur ob titulum, & ille titulus tunc est motiuum dandi, quia est meritum quod non attingit finem, nisi mouendo voluntatem, æquiuocatur ad putandum quòd ille etiam titulus est motiuum intendendi illum finem, sicut in executione mouet ad dandum. Sed hoc non est possibile, quia ad intendendum finem nullus mouetur titulo mediocorum, sed ex ipsius finis convenientia, media autem se habent vt effectus consecuti, quæ ob finem diliguntur: ergo non possunt præbere motiuum intendendi finem, sed ex fine intento est volutus titulus quo tanquam merito, & medio datur postea affectio ipsa finis. Quando verò additur quòd illa voluntas sic *gratis* eligitur *efficax* est, concedo: ergo si non inueniat merita pro alio posteriori signo ad huc fortietur effectum, nego suppositum, quia si est *efficax*, non est possibile quòd in alio posteriori non inueniat meritum, quia ad hoc ipsum *efficax* est, vt causet ipsa merita, & merita sunt effectus eius, quia illa est *efficax* voluntas finis, quæ virtualiter continet media, & causat de facto illa, aliàs non esset *efficax*, si de facto media non causaret, & in illa influeret, media autem sunt merita: ergo si est *efficax* ad cauendum merita, non potest non in posteriori habere illa; & sic sine illis non fortietur effectum, sed per illa.

Ad secundam Conf. Resp. concedendo quòd in *efficax* voluntas dandi gloriam, quæ est communis reprobis, & prædestinatis, non est ex præuisis meritis, vt ex motiui, neque etiam habet illa merita pro effectu consecuto. Voluntas autem *efficax* intendens gloriam, non ex eo redditur *efficax*, & distinguitur ab inefficaci, quia habetur ex meritis, vt ex motiui, sed quia ex motiui *efficax* intendente habet merita pro effectu consecuto. Et illud motiuum ad intendendum *efficax* est diuina bonitas ostendenda per misericordiam aut aliud simile motiuum, vnde deriuatur volitio mediocorum quæ sunt merita.

Vltimò arguit, decretum *efficax* dandi gloriam ante præuisa merita est decretum antecedens nostram liberam voluntatem, nec in eius manu est tale decretum non dari, aut illi iam dato &posito resistere: ergo tollit libertatem nostram. Patet consequentia, quia *efficax* talis decreti non est consequens nostram libertatem, quia non supponit illam; & sic non est consequens ad illam, sed antecedens: & ex alia parte non est in manu voluntatis eam auertere, aut ei resistere, quia ex natura sua infallibilis est, & *efficax*: ergo non manet in potestate voluntatis exercere liberè actum qui præuenitur infallibili determinatione quando exercet illum.

Confirm. quia posito illo *efficaci* decreto ante præuisa merita, tale decretum est independentens in

in *efficacia* sua à quocumque actu meo voluntatis: ergo & in effectu suo. Effectus autem eius est dare gloriam de facto: ad hoc enim *efficax* fit electio: ergo iste effectus ex vi talis electionis independentens est à quocumque actu meo: ergo ex vi illius non repugnat quòd ego salutem consequar independenter ab omni actu meo; consequens est impossibile: ergo etiam quòd l talis voluntas in Deo detur.

Conf. secundò, quia in reprobatione non datur duplex exclusio à regno, altera ante præuisa demerita, altera post illa præuisa, quia Deus solum vno modo excludit à regno, scilicet puniendo, & ratione culpæ, non ante illam, alioquin crudelis esset Deus sine culpa damnans. Ergo neque datur duplex electio ad gloriam, altera ordine intentionis ante præuisa merita, altera ordine executionis ratione meritorum.

20 Resp. argumentum illud sapissimè à nobis esse solutum, & ostensum quàm sit infirmum. Negatur conseq.

Ad probat. dicitur quòd illud decretum non est consequens nostram voluntatem, sed antecedens, distinguo, antecedencia causatiua actus, & libertatis, seu indifferentiæ eius, concedo; causatiua actus solum, & non libertatis eius, nego. Talis autem suppositio antecedens non tollit libertatem: nec enim qualibet suppositio antecedens eam tollit, sed suppositio necessitans, nempe illa, quæ ita constringit, & determinat voluntatem ad actum quòd etiam impedit facultatem ad oppositum, & tollit indifferentiam iudicij, & dictaminis. Si autem seruata indifferentia iudicij, & facultate ad oppositum, antecedit cauendo in nobis determinationem ad actum, illa determinatio non ligat voluntatem, sed soluit, non claudit cor, sed aperit, sicut Actor. 16. dicitur de Lydia purpuraria: *Cuius Dominus aperuit cor intendere bis, quæ à Paulo dicebantur*. Est enim quedam determinatio cordis, quæ pertinet ad resolutionem, & applicationem ad opus, & est quedam indeterminationis, quæ pertinet ad suspensionem, & perplexitatem, & ligationem: vnde homines parum resolutos solemus appellare ligatos, seu perplexos. Et resolutio huius perplexitatis, & ligationis causam aliquam, & persuppositionem debet habere, & illa si est causa, antecedit actum, non sequitur, non tollere debet libertatem, sed cauere; sic enim si tolleret, non conduceret ad resolutionem actus. Causa huius resolutionis ex parte obiecti, est propositio viuacior intellectus, quæ est motio moralis, non sufficiens de se voluntatem applicare, & resolvere, nisi ipsa efficienter se moueat, & determinat. Eius autem efficientia causari debet elicituè à nobis, sed motiue, & primordially à Deo, qui est prima causa omnis efficientiæ, in ipso enim viuimus, & mouemur; & sic est radix nostræ voluntatis portans nos, non nos portamus illum: ergo prima causa sic efficienter atque adeò antecedenter resolvens non tollit, sed cauere libertatem, vel lædit eam magis quam nostram voluntas, quæ in sua etiam libertate est potentia à Deo dependens, & ab eo vt à radice habens libertatem. Et ad instantiam: Illa antecedencia est *efficax*, & infallibilis, cui non potest resisti, nec est in manu mea illam auertere: ergo impedit facultatem meam, nec conseruat potestatem in oppositum; Resp. Est *efficax*, & infallibilis præcisè ad faciendum actum, nego; ad faciendum actum cum libero modo, concedo; & sic erit infallibile quòd fiet liberè, non quòd fiet quomodocumque. Et non possum ei resistere, distinguo; quoad hoc vt fiat liberè non pos-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

sum resistere, concedo, quia totum hoc vult Deus, & hoc est potentia consequenti, & in sensu composito ei non posse resistere: quoad hoc vt fiat absolute, & potentia antecedenti, nego: hoc enim vult Deus, quòd possim dissentire, & facere oppositum actum, & quòd de facto non faciam; & sic ei non possum resistere, quia in posse resistere semper inuoluitur potentia consequens, quæ scilicet possit coniungere actum meum contra actum Dei conatum contra meum. Et hoc implicat, quia conatus Dei est factio ipsa rei. Quare non est in potestate mea decretum Dei ponere, quasi aliquid mihi subiectum, & factum à me, verum est, tanquam dans mihi potestatem, vt ego possim facere hoc, vel non facere, nego. Et hoc sufficit vt non tollat meam potestatem, non quia in mea sit potestate, sed quòd mihi det, & conseruet potestatem. Solutio hæc tota, & doctrina est ex D. Th. hæc à nobis repetita *suprà disp. 5. a. 4. & disp. 7. præced. & constat ex hac 1. p. quæst. 19. art. 8. ad 2. q. 2. 3. de verit. art. 5. 3. contra Gentil. cap. 94. circa finem, & aliis locis ibi citatis.*

Ad primam Conf. Resp. quòd posito illo decreto *efficaci*, est independentis in *efficacia* sua à quocumque actu meo, distinguo, est independentis ab actu, vt à motiui, vel causa *efficaciæ*, concedo; vt ab effectu secuto, quatenus vult effectum suum non consequi, nisi per actum meum, nego; & sic licet sit *efficax* ante præuisa merita, vt motiua talis decreti, non tamen ante præuisa merita vt consecuta, & vt effectus talis decreti, per quæ tanquam per media consequitur suum finem. Et effectus eius est dare gloriam de facto, non quomodocumque, sed per applicationem talium mediocorum, quæ sunt merita tanquam per aliquid consecutum ex tali decreto, non tanquam per motiuum habendi decretum.

Ad secundam Conf. dicemus *infra* agendo de reprobatione, vbi ostendemus quòd exclusio à regno in ratione beneficii indebiti etiam est ante præuisa demerita, quia ista se habet vt effectus voluntatis, & prouidentia circa reprobos, licet in ratione punitionis, & damnationis necessarid supponat demerita. Sed tamen est differentia inter electionem, & exclusionem à regno, etiam in ratione indebiti beneficii, quòd hæc exclusio nunquã est ex primaria intentione, neque ex beneplacito Dei, quia in se non est posituè appetibilis, cum sit negatio, & exclusio à regno, sed solum propter vniuersalem prouidentiam in qua debet includi etiam ostensio iustitiæ, & locum suum habere, sicut etiam corruptio formarum non est de primaria intentione Dei ratione sui, sed vt conducit ad vniuersalem cursum rerum generabilium, & corruptibilium. Electio autem ad gloriam ex se est appetibilis, & ex primaria intentione Dei pertinet ad eius beneplacitum; & sic optime habet in illa locum quod in ordine intentionis motiuum accipiat ex beneplacito Dei, & in executione ex meritis, vt ex medijs dantibus titulum assecutionis finis.

Ex his etiam solutæ manent rationes aliquæ, quas specialiter accumulat P. Lessius tanquam maxima inconuenientia; videlicet quòd non videtur bonitati Dei congruere; vt in his quæ ante omnia merita *efficax* vult hominibus, tam multos excipiat, & tam paucos eligat, sine demerito istorum præ illis; & e contra. Secundò, quia non rectè componitur cum diuina sinceritate, quòd habeat voluntatem saluandi omnes homines, vt clamat Scriptura, & statim sine vllis meritis, vel demeritis præuisis, eligat quosdam paucos *efficax*, cæteros omnes non eligat, sed *efficax* excludat.

ff 3 Ad

Ad quid ergo defertur illa tam pia, tam benigna voluntas saluandi omnes, si statim occulto mysterio nullis præiis meritis, vel demeritis me excludit, & alterum assumit? Certè ludere videtur sic amans, an illudere? Tertio, quando Deus promittit mihi gloriam, semper intelligitur conditionatè, si merita ponantur, si mandata seruentur: ergo similiter electio ante præiis merita non potest intelligi absolute, sed conditionatè, si meruero, si per me non steterit; alioquin tollitur omnis sollicitudo, & labor hominum, quia ante talem laborem, & sollicitudinem præiis absolute iam es prædestinatus, quidquid ergo postea feceris, vel non feceris, gloriam consequeris, quia independentè ab istis voluit Deus tibi gloriam efficaciter.

Resp. hæc omnia procedere ex quadam inconsequentia, qua regulare volumus vniuersalissimam summi Proniis dispositionem cum nostræ tylo prouidentia, vel cuiuscumque prouidentis creati.

23 Dicimus ad primum, pertinere ad bonitatem Dei, vt sua antecedente, & quasi primaria intentione omnibus secundum se beatitudinem velit, considerata præcisè natura humana, & benignitate diuina. Pertinere nihilominus ad bonitatem Dei quatenus vniuersalissima, & ad omnia se extendens etiam prouidere suæ iustitiæ, & ei locum assignare in vniuerso, nec ita velle omnibus bonum peculiare eorum, quod vniuersale tollat: nam etiam Deus aliquos particulariter, & priuatim laudando, bonus est vniuerso. Nerosè Tertullianus lib. 3. in Marcionem c. 13. Sic totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Sic denique omnipotens, quia & inuadendi & ledendi potens. Minus est tantummodo prodesse, quia non aliud quid possit, quam prodesse. De eiusmodi qua fiducia bonum sperem, si hoc solum potest? Quomodo innocentia mercedem scilicet, si non & nocentia spectem? Dissidam necesse est, ne nec alteram partem remuneretur, qui vtramque non valuit. Ita Tertullianus. Et hæc ad Dei bonitatem nos respondemus; aliter enim bonitas vniuersalis se diffundit, quam oportet sic aliquorum partes agere, vt non omitat contrationum, aliter particularis bonitas, cui non interest omnibus prouidere, sed suam priuatam aut communicare, aut ostentare, aut defendere. Certè argumentum hoc Lessij æquè ipsum destruit, si quid valet: nam si Deus prius videt merita, quàm eligat ad gloriam, prius demerita, quàm excludat à regno, & in manu eius est procurare aut dare isti merita, & gratiam qui non accipit; inquiri, decetne diuinam bonitatem quibusdam dare merita, aliis non? Et certè merita dat, & gratiam, non ex aliis præcedentibus meritis: sic enim esset abire in infinitum. Si ergo non dedecet diuinam bonitatem vt aliquibus det gratiam, aliis totaliter neget, vt paruulis vtrisque æquali in massa existentibus, cur indecet bonitatem eandem intendere aliquibus dare gloriam, aliis omittis? Sed de hoc amplius dicemus disp. de Reprobatione.

24 Ad secundum Resp. vtrumque illum actum decere summam pietatem Dei, & incumbere summo Proniisori, nec vnum inferre supplantationem alterius, aut minus sinceritatis, decet enim piissimum Deum homini in quantum homo est, & omni intellectu creaturæ velle finem vltimum, qui est ipsa visio Dei. Et hæc pietas est bonitatis, qua vult omnes homines saluos fieri. Pertinet autem ad vniuersalissimum Proniisorem creaturam intellectualem vt defectibilem (non vt præcisè intellectualem) permittere in aliquos defectus labi, tum

temporales, & remittendos, tum æternos, & non expiandos, quia vtriusque defectus est capax tam ampla, & magna creatura: nec enim magnorum defectuum est capax, nisi aliquid in se magnum: Et hoc ipsum ad concingentiam libertatis creatæ spectat: vt non semper indefectibilis maneat, sed deficiat, quia contingens est; & sic non omnia suum finem assequantur, vt etiam cognoscatur quàm gratuitus, quàm admirabilis, quàm supremus est ille finis, quàm Dei proprius, quàm humilibus permissus, quàm superbis repugnans: Ergo nihil contrarietatis, nihil supplantationis, nihil insinceritatis est in his duabus voluntatibus, quod scilicet velle Deus te intellectualem ordinare ad finem beatitudinis, vt defectibilem permittere labi in æternos defectus cum exclusionè à regno; omnes homines velle saluos fieri vt homines, & ex eadem massa tanquam supremus figulus facere aliud vas in honorem, & aliud in contumeliam. Vtrumque nobis manifestauit Deus in Scriptura, nihil in occulto ad supplantandum fecit, aliter loquens, aliter operans. Quid miseri nos & limitatissimi homines volumus illud immensum pelagus iudiciorum Dei, nostra contracta, & incertissima prouidentia metiri, quasi sic faceret melius Deus, sicut nos cogitamus debeat sic facere?

Ad tertium dicimus promissionem Dei quæ nobis manifestatur, esse de his quæ facturus est in executione nobiscum, non de motu suæ intentionis: hoc enim non ad rem est in promissione. Omnis autem executio gloriæ sub meritis tanquam mediis fit; & idè dum promittitur, sub eorum conditione promitti necesse est. Non sic intentio ipsa finis, quæ non sub conditione fieri debet, cum finis non sub conditione alliciat, & moueat, sed de facto causet, & finalizet. Iam verò quod dicitur de sollicitudine, & labore, quia hac ratione remoueri videtur; hoc est armis Massilientium nos impetere, quibus Catholicum hominem armari non decet. Arma Goliath suspensa sunt in templo Dei, ab Ecclesia sunt damnata Semipelagianorum tela. Quid illa iterum vibramus, & in quos? Illi in epistola Prosperi ad August. dicebant, Remoueri omnem industriam, tollique virtutes, si diuina constitutio humanas præuenit voluntates. Non respondit August. dicendo quod non præuenit diuina constitutio, sed supponit præiis humanas voluntates, vt dicunt scientiæ mediatores. Nec nos id respondemus. Sed dicimus, præuenire Deum nostras voluntates, nec tolli sollicitudinem, & industriam, quia eam causat diuina constitutio, & tanquam vnum ex mediis præparat ad assequendam gloriam, sicut non tollit merita illa voluntas Dei, sed pro effectu habet, sic habet pro effectu nostram industriam, eamque requirit, vt à se causatam, non vt à nobis præsuppositam: est enim nostri interioris motus, & industrie dominus, & auctor, & causa per modum causæ primæ, quæ non tollit secundam, sed dat nobis omnia, & sine quo fit nihil.

ARTICVLVS V.

Vtrum ex parte nostra detur aliqua causa prædestinationis?

IN hac difficultate proceditur in prædestinatione secundum ordinem executionis, secundum quod Deus incipit disponere de mediis, & præparare illa ac dirigere ad assecutionem gloriæ. In hoc enim ordi-

dine inquiritur, vtrum primum medium, & primum effectum prædestinationis Deus in exercitio det intuitu alicuius operis præsuppositi, seu occasione alicuius ex parte nostra præiis, aut præsuppositi, & ita ex parte nostra detur causa, seu ratio, aut motuum dandi primam gratiam, seu primum effectum prædestinationis.

Fuit antiquis temporibus valde celebris ista controuersia, quia apud plurimos difficile valde videbatur, quod Deus dona supernaturalia quibusdam daret, aliis denegaret sola sua voluntate, nulla ex parte eorum existente inæqualitate, aut meritum diuersitate: hoc enim videbatur pertinere ad acceptionem quandam personarum, vt expresse dicebant Massilientis, & refert S. Prosper in epistola ad Augustinum. Vnde diuersas vias alicui excogitauerunt ad assignandam quomodo ex parte nostra aliquid supponeretur vel attenderetur, ratione cuius moueretur Deus ad dandam gratiam vni præ alio, vt S. Thom. refert in hac quæst. 23. art. 5. Quibus alij modi dicendi additi sunt a Recentioribus huius tēporis, circa ea quæ ad efficaciam gratiæ, seu vt gratia prædestinatio sit ex parte nostra, requiruntur. Quæ omnia vt intelligantur, aduertendū est, quod vt sæpè diximus, prædestinatio est specialis prouidentia, tum ratione materiæ, quia circa rem supernaturalem versatur, tum ratione efficaciat, quia efficaciter transmittit ad gloriam, & de facto consequitur finem. Aliqui ergo conati sunt assignare causam nostræ prædestinationis, seu effectuum prædestinationis ex parte nostra respectu donorum supernaturalium, vt supernaturalia sunt, quasi Deus moueretur ad dandum huic præ alio dona supernaturalia, quia in hoc aliquid præ alio attendit ratione cuius id donat. Alij verò conati sunt assignare ex parte nostra rationem, & causam prædestinationis nostræ quoad eius efficaciam, ita quod ex parte Dei paria decernantur auxilia prædestinato, & reprobo, & aliquando maiora ipsi reprobo: tamen quod ista reddantur efficaciat præ illis, ex nostro bono vultu, & consensu præiis est, non sine gratia, sed cum illa. Ex quo tamen non parum aperiebatur via illis primis qui volebant dari ex parte nostra causam, vel occasionem, vt daretur prima gratia, & primus effectus prædestinationis, quia si ista collatio gratiæ, & doni supernaturalis non est efficaciat, nisi supponendo aliquid in me, quod non in alio præiis: ad Deo: ergo habet Deus sufficiens motuum ex parte mei, vt det mihi illam gratiam potius, quàm alteri, cum non modica occasio sit, nec parua ratio meriti, aut congruitatis, quod ego cooperaturus sum, & non alter, & talem determinationem, & consensum habiturus quod gratiam illam reddam efficacem, licet non sine gratia, non causante illam cooperationem meam, sed comitante. Et saltem quoad hoc quod est gratiam illam reddi prædestinatam, & efficacem, causam habet in me, & consequenter iam prædestinatio vt prædestinatio, seu vt efficaciat etiam quoad primum suum effectum quem nobis dat, causam habet ex parte mei.

Igitur illi qui assignarunt ex parte nostra aliquam causam, vel rationem dandi gratiam, & effectus supernaturalis nobis, in quatuor præcipuas sententias diuisi sunt, quas S. Thom. commemorat in hac q. 23. art. 5.

2 Prima fuit error Origenis qui posuit animas hominum extitisse ante corpora, & iuxta merita vel demerita, quæ tunc haberunt, recipere ea quæ nunc in corporibus sibi dantur. Ita habet Origenes lib. 1. Periarchoon c. 7. & sequentibus, refertque ex eo S. Hieron. epist. 8. & epist. 139. Cui affinis fuit error

Priscillianistarum, & Manichæorum, qui asserbant animas humanas in cœlesti habitatione peccasse, & ob hoc in corpora deiectas, vt quidquid in hac vita variè, & inæqualiter pronenit ex præcedentibus causis videatur accidere, vt refert S. Leo Papa epist. 93. ad Turibium Asturiensem Episcopum, c. 10. & ex illo videtur accepisse, & damnasse Concilium Bracharense primum c. 5.

Secundus error numeratur à D. Thom. error Pelagianorum, qui dicebant libertam arbitrium sufficere per se simpliciter ad bene operandum, licet per gratiam facilius posset operari, vt etiam adiuari postquam haberet bonam voluntatem, non autem conuerti à malo in bonum per ipsam gratiam, vt ex D. August. latè in 3. disp. retulimus. Vnde gratia, & effectus supernaturales, ad prædestinationem pertinentes sequebatur dari nobis intuitu alicuius boni operis facti sine gratia tanquam propter meritum; & sic in nobis dari causam prædestinationis.

Tertius error fuit Semipelagianorum, seu Massilientium, qui asserbant nos quidem non posse sine gratia Dei opera aliqua bona facere, sed debere præueniri voluntates nostras ab ipsa gratia, vt aliquid opus bonum vel inchoetur, vel consummatur, sed tamen dicebant ante istam gratiam præcedere ex parte nostra, non opera, sed initia quædam operum vt fides, desiderium, oratio; quia istis operibus non medicinam habemus sed medicum quærimus, & hoc saltem infirma natura potest vt quærat medicum licet obtinere sibi sanitatem non possit. Hæc igitur initia, dicebant ipsi, in vnoquoque præuidens Deus, dat quibusdam gratiam, seu prædestinationis effectum, aliis negat, qui hanc dispositionem non habent; & sic semper aliquid supponitur ex parte nostra, ratione cuius Deus acceptor personarum non sit. In paruulis autem qui hæc initia non habent, dicebant Deum saluare aliquos, & relinquere alios ex præiis operationum quæ facerent si viuerent, prout latius retulimus supra disp. 3.

Ex hoc autem nascitur quarta sententia quam commemorat S. Tho. loco cit. eorum qui dicebant Deum non propter aliquem bonum vltimo liberi arbitrij, qui ante gratiam aut sine illa præcessisset, sed propter bonam vltimam futuram post largitam gratiam moueri ad prædestinandum istum præ illo, & dandum ei effectum gratiæ, sicut si Rex daret equos militi, & arma in præmium anticipatum futuri laboris. Quos S. Doctor reprobat, quia distinguebant in opere, seu vltimo liberi arbitrij id quod est ex nostra voluntate, & quod est ex gratia seu influxu Dei, cum idem pro diuiso ab vtroque principio sit.

Sequitur aliquorum Catholicorum sententia, qui affirmant illam propositionem, Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, intelligi de faciente quod in se est ex virtutibus naturæ, non quidem ratione alicuius meriti, quasi opus ex viribus naturæ factum sit mortuum, vel causa dandi gratiam, saltem merito conditionati (nam merito congrui aliquibus antiquis Theologis tribuitur quod senserint, opus factum ex viribus naturæ posse esse meritum congrui respectu primæ gratiæ) sed ratione pacti inter Christum, & Patrem, quia sic cum ipso statuit vt cuiuscumque conanti ex se ad gratiam, daretur gratia infallibiliter. Ita Molina in concordia disp. 10. qui in huius pacti confirmatione explicat illud Ioannis 1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri: quomodo enim daret potestatem omnibus filios Dei fieri, si facientibus, & conantibus ex se ad gratiam non illam daret infallibiliter.

biliter. Ab hac autem sententia non multum abest Valquez, qui 1.2. *disp.* 190. c. 11. n. 115. & *cap.* 12. num. 132. docet opera bona moralia facta ante fidem, vel in peccato iurare, aut exordium præbere ad fidem, vel ad iustificationem, quatenus sunt per Christum, imò ex eo mouetur ad ponendum omnia opera bona esse per Christum, licet sint ordinis naturalis, quia possunt ad iustificationem conferre. Et in hoc sensu aliqui docent sententiam hanc etiam apud antiquos valuisse quod facienti quod in se est viribus naturæ Deus daret gratiam, quia existimantur opera naturalia bona ex libero arbitrio esse dispositionem ad gratiam, quod Scoto, Gabrieli, Caietano, Soto, & aliis attribuitur. Sed hi Authores non fundant hoc in pacto infallibili Christi Domini cum Patre, sicut Molina, sed in eo quod habent illa opera aliquam rationem dispositionis ad gratiam, non tamen infallibilem. Alij autem Recentiores illam Molinæ sententiam de pacto Christi cum Patre defendunt.

6 In alio ordine assignandi causam prædestinationis ex parte nostræ quantum ad id quod efficacie est in prædestinatione, per extrema quædam videntur processisse illi qui fatalem necessitatem prædestinationi Dei tribuebant respectu actuum liberorum, & qui nullam infallibilitatem illi tribuunt in vi causalitatis, sed in vi præscientiæ. Nam primi posuerunt efficaciam prædestinationis talem esse, quod nec pro causa, nec pro effectu respiciebat vltim nostri liberi arbitrij, sed totaliter illum tollebat; & sic posuit Calvinus, qui totaliter à decreto prædestinationis nostram libertatem euerit docuit. Vnde sublata libertate, liber actus, nec causa prædestinationis esse poterat, nec effectus. Quæ fuit quondam hæresis Priscilianitarum, vt retulimus *disp.* 3. *art.* 4. qui fatalem necessitatem prædestinationi tribuebant, cuius erroris vitandi occasione Massilienses ab Aug. discesserunt, existimantes in idem inconueniens incidere Augustini sententiam, qui ponebat decretum Dei nostras antecedere voluntates, & infallibiliter ab eo duci, licet non necessitatis, & idem, vt S. Propter refert in *epistola ad Aug.* dicebant, *remoueri omnem industriam, tollique virtutes, si diuina constitutio humanas præueniat voluntates, & sub hoc prædestinationis nomine fatalem quandam necessitatem induci.* Cæterum sicut tunc Massilienses vt euitarent errorem Priscilianitarum, etiam ab Augustino discesserunt, ita nunc ad euitandum errorem Calvinii, aliqui in extremam aliam sententiam recidunt circa prædestinationem, dicentes efficaciam non habere ex se, & in vi causalitatis suæ, & antecedenter ad nostrum consensum, sed denominatiuè ab ipso; & sic putant, quod prouidentia generalis Dei, quæ communis est reprobis, & prædestinatis, & de se non efficaciter inducit finem, ex sola adiunctione consensu nostri redditur efficax, & prædestinatio prouidentia; & sic licet ex parte nostra non detur causa prædestinationis, quantum ad donationem supernaturalis gratiæ, datur tamen causa quoad efficaciam, vt videlicet de facto efficax sit, quia ex natura, & causalitate sua sentiunt efficacem non esse, sed ex denominatione extrinseca sumpta à consensu nostro præuiso. Quem tamen consensum dicunt non esse Deo motuum propter quod istum præ illo prædestinet, sed Deum ex pura misericordia sua vt illa præsentia, qua scit istum præ alio consenturum, vt det illi gratiam suam. Ita Molina 1. *p.* 9. 23. *art.* 5. *disp.* 1. *membr.* 6. & 11. & alij Authores qui ipsum sequuntur. Imò videtur hoc consequenter poni debere à defensoribus scientiæ mediæ, qui

existimant diuina decreta ex se non esse efficaciam, sed ex præuiso consensu nostro, à quo tanquam a conditione dependet efficacia illa, & consequenter quod prouidentia sit specialis, & prædestinatio.

Errores reiecti, aliæque sententiæ.

Dico primò, Repugnat dari causam prædestinationis ex parte nostræ, quæ sit causa, vel motuum, aut occasio, vt Deus nobis det illam. Quæ omnia nomine meriti includimus loquendo de merito, non rigorosè pro merito iustitiæ, & æqualitatis, sed pro quocumque motuo, aut proportionem, vel occasione, vnde Deus moueatur. Nam etiam Semipelagiani cum ponebant Deum gratiam ex meritis dare, seu ex aliquo initio nostro bono, non loquebantur de merito rigoroso tantum, sed etiam de eo quod se habet vt occasio: nam Cassianus qui ex Semipelagianis fuit, *collatione* 13. refugit concedere quod gratia datur nobis propter merita, sed propter quædam initia, vt propter desideria bona, aut credulitatem, &c. quæ ipse merita esse non concedebat, vt patet *illa collatione* 13. c. 13. & 16. sed vocat ista initia, occasiones quædam, vt Deus det gratiam, vt patet in c. 15. *Præsto*, inquit, *est Deus occasione tantummodo nostræ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Ista autem quæ ipse vocabat occasiones, S. Propter dicit merita esse in *lib. contra Collatorem* c. 6. *Nec enim*, inquit, *nullus meriti haberi potest peccatis fides, quærens pietas, pulsantis instantia.* Qui planè est sensus August. qui dixit *epist.* 105. *Neque enim nullum est meritum fidei, quæ fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori.* Quare nomine meriti intelligimus etiam quæcumque congruitatem, aut occasionem, aut motuum, quod Deus accipiat antecedenter ad suam prædestinationem ex parte nostra, ita quod illud non sit effectus prædestinationis, sed det motuum, seu occasionem Deo vt prædestinet.

8 Concilio polita fide stabiliria est ex determinationibus Conciliorum, Palestino, Mileuitano, Arausiano 11. præsertim à *canone* 4. & deinceps, vbi perpetuò definitur contra Pelagium, vt fateatur gratiam Dei non secundum merita nostra dari. Et quæ Semipelagiani ponebant initia, & non merita, etiam sub nomine meriti comprehenduntur ab istis determinationibus Conciliorum. Nam vt *loco cit.* inquit S. Propter contra Cassianum. *Velis nolis, conuincis gratiam Dei secundum merita dari, cum aliquid ex ipsis hominibus præcedere affirmas, propter quod gratiam consequantur: nec enim nullius meriti est peccatis fides, &c.* Et Aug. agens contra istos Semipelagianos, qui fidem tanquam initium, & occasionem dicebant præcedere, non tanquam meritum, etiam ex meritis dari gratiam, teneri dicere ipsos conuincit, vt patet in *lib. de prædestinatione Sanctorum* (qui aduersus Massilienses est editus) *cap.* 2. *Quis dicat eum qui iam cepit credere, nihil mereri ab illo in quem credidit?* (vtique merito congrui: quando enim incipit credere nondum est iustificatus vt mereatur de condigno.) *Vnde sit vt iam merenti cetera dicantur addi retributione diuina, ac per hoc gratiam secundum merita nostra dari. Quod obiecit sibi Pelagius ne damnetur, ipse damnauit.* Constat ergo intellexisse August. & Patres, & consequenter Ecclesiam in suis definitionibus, cum damnat illam propositionem, gratiam Dei secundum merita nostra dari, per ly *merita* intelligi non solum merita rigorosè, & de condigno, sed etiam de congruo, & quæcumque occasiones, seu motua quibus dicitur

dicitur ad dandum nobis gratiam, & primum effectum prædestinationis. Sed vt omnis ambiguitas tolleretur, Concilium Arausianum 11. *canone* 6. expressè numerauit ista initia, quæ ad accipiendam gratiam Semipelagiani ponebant, & ea tollit, dum inquit: *Si quis dixerit, sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam Dei conferri, ressit Apostolo, &c.* prout latius infra in probatione secunda conclusionis referimus. Denique Concilium Trident. idem definit *sess.* 6. c. 5. dum docet, *exordium iustificationis nostræ desumi ex vocatione Dei, quæ nullis eorum existentibus meritis à Deo vocantur.* Sed primus effectus prædestinationis est vocatio Dei ad suam fidem, iuxta illud Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocauit, &c.* ergo primus effectus prædestinationis nulla merita supponit quomodocumque illa vocentur siue occasiones, siue motua, siue congruitates, &c. ergo nec ipsa prædestinatio, quia quando primum effectum dat, iam est prædestinatio, quæ causat illum: ergo si ipse primus effectus nulla merita supponit, neque prædestinatio, sed omnino gratuita est, iuxta illud Apostoli ad Ephesios 1. *In quo omnes forte vocati sumus, prædestinati secundum propostum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Si ergo forte vocati, & prædestinati, non vtique vllis meritis præcedentibus aut occasionibus, vel congruitatibus: qui enim forte eligitur, omnem istam præuentionem excludit.

9 Ratio denique D. Thom. hoc ipsum manifestat in hoc *art.* 5. nam vel illud motuum, seu occasio propter quam Deus prædestinationis gratiam operatur, est aliquid præordinatum, & directum à Deo ad illum finem, scil. vt detur gratia, vel non. Si non est ordinatum: ergo præter intentionem Dei, & casualiter, seu fortuito accidit; & ita non erit ex prouidentia Dei, quod detur gratia, seu primus effectus supernaturalis ipsius prædestinationis, quod est omnino detestandum. Et conuincitur quod tunc non prædestinaret Deus, nec daret gratiam intuitu, aut occasione alicuius operis naturalis, quia non respiceret Deus vt meritum, seu vt causam dandi gratiam, id quod à se ordinatum non est ad talem effectum præstandum, seu talem finem. Si verò illud opus naturale est præordinatum à Deo, vt propter illud motuum det gratiam, & prædestinet hominem; ergo illud motuum est ordinatum à Deo ad vitam æternam, seu ad gratiam dandam, quæ est semen vitæ æternæ: ergo prout tale est effectus prouidentia Dei ordinantis efficaciter in vitam æternam; hæc autem est prædestinatio: ergo est effectus prædestinationis: ergo supponit prædestinationem; & sic non est causa, & motuum illius, nec est ratio primi effectus prædestinationis, cum ipsamet effectus sit prædestinationis; & sic ipsa prædestinatio respectu totius collectionis omnium suorum effectuum non supponit causam, & motuum.

10 Dices: supponit causam respectu effectuum supernaturalium, & gratiæ, non respectu omnium effectuum absolutè, sed vnus effectus nempe naturalis, est motuum ad dandam gratiam. Et hoc sufficiebat illis hæreticis, quibus non erat cura an totius prædestinationis decur, vel non detur causa, sed an detur respectu gratiæ, ita quod gratia non omnino detur gratis. Et contra hos non probat illa ratio S. Thom.

Sed contra hoc non est necesse aliam rationem vrgere quàm ipsam D. Thomæ: nam quidquid hominem ordinat ad salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio

ad gratiam. Cuius ratio est quia totum hoc, scil. quidquid ordinat hominem in salutem, fit per auxilium diuinum, vt patet ex illo Thren. vltimo, *Conuertere nos Domine ad te, & conuertemur.* auxilium autem diuinum ordinans in salutem est effectus prouidentia ordinantis in vitam æternam, quæ est ipsa prædestinatio: ergo totum quod ordinat hominem in salutem est effectus prædestinationis. Rursus illud opus ordinis naturalis quod est motuum dandi gratiam, vel est ordinans hominem in salutem, vel non. Si non ordinat in salutem, neque ordinat in gratiam prædestinationis, quia gratia ista Dei est vita æterna, & est salus, *gratia enim Dei saluasti estis*, inquit Apostolus; & si non ordinat in gratiam, non est Deo morium dandi gratiam, quia connexionem non dicit cum ipsa gratia, quod autem connexionem non habet cum aliquo, sed dispartat se habet ad illud, quomodo potest esse motuum, vel occasio, aut meritum ad illud nisi solum ex mera voluntate Dei, cum ex natura sua ad id ordinatum non sit. Quod si est ex mera voluntate Dei, iam ibi non est meritum, sed pura gratia, sicut si ob elevationem lapidis vellet alicui dare gratiam aut salutem, & ad vitam æternam: ergo procedit ex auxilio diuino, & ex gratuita Dei voluntate, ordinante in vitam æternam, quia gratia Dei est vita æterna, vt dicitur Rom. 6. Ergo debet illud motuum procedere ex gratia, quæ est auxilium diuinum, quatenus ordinat ad salutem; & sic non est causa, & motuum dandi omnem gratiam, quia non est causa dandi illud auxilium, sed est effectus eius. Et sic stat solida ratio D. Thom. contra illos hæreticos.

Dico secundò, opera moraliter bona ordinis naturalis, neque ex pacto Christi cum Patre, neque propter auxilium datum per Christum habent infallibilem connexionem cum gratia, vel conducent infallibiliter ad initium iustificationis, & ad habendum primum effectum prædestinationis, etiam si dicatur Deum non intuitu, & merito illius dare gratiam. Est contra allatas sententiæ Molinæ, & Valquez, de quibus latius agere spectat ad 1. 2. q. 112. vbi explicari solet illud axioma, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*: non enim intelligitur quod facienti quod in se est viribus naturæ Deus infallibiliter det gratiam; sed facienti quod in se est ex ordinatione gratiæ.

12 Nunc tamen breuiter illa prima pars conclusionis prob. ex Concilio Arausiano 11. *can.* 6. vbi sic definitur: *Si quis dixerit sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus, nobis misericordiam Dei conferri, non autem diuinitus vt credamus, velimus, vel hæc omnia vt oportet agere valeamus per infusionem Spiritus S. in nobis fieri consuetur, ressit Apostolo, &c.* Vbi Concilium aperte excludit illam intelligentiam, quod facienti quod in se est ex viribus naturæ, Deus non denegat gratiam, aut infallibiliter dat illam, cum tam multa opera bona numeret Concilium, quæ si fiunt sine gratia, atque aded ex viribus naturæ, non sunt ratio dandi gratiam: & tamen si tale pactum daretur inter Christum, & Patrem, ratione cuius propter illa opera naturalia Deus daret gratiam, non benè decerneret Concilium in re tanti momenti, & dogmatica absolutè negare, quod facientibus talia opera gratia detur, & sine vlla distinctione, si in quodam sensu de facto, & in re oppositum est verum attendendo ad pactum Christi cum Patre. Et præterea quia facienti opera naturalia bona ex pacto Christi cum Patre datur gratia, & misericordia

eordia Dei: ergo ante gratiam nos incipimus, & postea per gratiam Dei adiuvamur posito illo pacto. Pater consequi quia ubi intervenit pactum inter duas personas ut hoc facienti detur illud, qui facit id quod ad se pertinet, ratione enim debet aliud dari, iam incipit implere pactum, & ponit requisitum ex parte conditionis, ut alter compleat. Ergo si Christus fecit pactum ut facienti opera bona naturalia detur misericordia Dei, & gratia, ille qui facit talia opera, iam incipit ante gratiam, & postea per gratiam adiuvatur, & completur. Dicit autem idem Concilium citatum *can. 25. Salubriter profitemur quod in omni opere nostro, nos non incipimus, & postea per misericordiam Dei adiuvamur.* Loquitur Concilium de omni opere nostro, utique ante gratiam, & ex naturæ viribus factum: ergo nullum est opus naturale in quo nobis sine gratia incipientibus, postea per misericordiam Dei adiuvamur; si non per misericordiam adiuvamur, multo minus per pactum, sed gratia si adiuvat, etiam antecedit.

13 Dices: Sensus Concilij non est quod factum aliquo bono opere ex viribus naturæ, non detur gratia adiuvans, etiam pro alio opere, sed quod respectu vnius, & eiusdem operis non est dicendum quod nos incipimus, & postea Deus adiuvat, sicut dicebant Pelagiani negantes prævenientem gratiam, & hoc est quod Concilium definit, scilicet non sufficere adiuvantem gratiam, sed requiri prævenientem ut incipiamus.

Sed contra; quia illud pactum quod ponit Molina, non est solum ut Deus facienti vnum opus bonum naturalis ordinis det gratiam pro alio, aut det gratiam pro remissione peccatorum, quia hæc remissio ratione operis naturalis dari non potest, ut de se constat, cum exigat dispositiones supernaturalis ordinis, nempe credere, sperare, diligere, poenitere ut oportet, ut nobis iustificationis gratia infundatur, quod sine præveniente Spiritus S. gratia fieri non potest, ut definit Concil. Trident. *sess. 6. can. 3.* Similiter pactum Christi non est quod posito vno bono opere naturali, detur gratia actualis, seu auxilium supernaturale pro alio: ridiculum enim est dicere esse infallibile, & ex pacto Christi statutum quod quoties aliquis operatur bonum opus naturale operabitur aliud supernaturale, cum plenissime videamus homines peccatores, imò, & iustos facere aliquod opus pietatis, & moraliter bonum, nec postea facere aliud opus supernaturale. Et præterea incredibile est quod Christus ita aestimaverit opera naturalia, quod posito aliquo opere ex illis fecerit pactum, & obligationem dandi gratiam pro alio faciendo opere supernaturali, & non fecerit pactum quod posito aliquo opere supernaturali quod excellentius est, detur gratia pro alio opere supernaturali: aliàs maius commodum reportaret aliquis ex minori, & imperfectiori opere, & consulendus esset aliquis, ut securam haberet gratiam, quod potius exerceretur in operibus naturalibus bonis. Quod si etiam pro quolibet opere supernaturali fecit Christus istud pactum ut gratiam haberet pro alio, qui semel habuit opus supernaturale, non posset iam carere talibus operibus, nec decidere à fide usque ad mortem. Pater, quia posito hoc opere, est pactum quod detur sibi gratia ad aliud: ergo etiam posito illo alio est pactum quod pro alio sibi detur gratia; & sic de reliquis, quia pro omni opere est tale pactum, & quodlibet opus supernaturale debet regulari per fidem: ergo non posset deficere à fide, qui semel habuit opus supernaturale. Restat ergo quod illud pactum non intelligitur, neque de danda gratia re-

missionis facienti quod in se est tantum ex viribus naturæ, neque de danda gratia supernaturali pro alio opere habendo, & consequenter intelligitur quod facienti quod est in se, id est conanti, & incipienti facere quod potest, Deus dat gratiam, & misericordiam ut tale opus perficiat. Contra hoc autem directè loquitur canon relatus Concilij Arausicani: ergo destruit, & euacuat illud pactum Mol. & id quod tacitè sub Molina dicto, continetur, scilicet, quod respectu eiusdem operis facienti, & conanti ex viribus naturæ Deus ex pacto adfit per gratiam; quod valde oportet advertere.

Denique non constat ubi tale pactum firmatum sit, & factum à Christo, unde omnino fingitur, nec nobis licet pactum asserere, si reuelatum nobis non est. Non esse autem reuelatum, constat, quia non adducitur locus, ubi sit reuelatum: quod enim adducit Mol. ex illo Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, nec leuiter insinuat, quod dedit hanc potestatem operantibus ex viribus naturæ, sed *his qui credunt in nomine eius*, ut ibi dicitur. Supponit ergo potestas ista fidem, non antecedit, atque aded datur operantibus ex fide supernaturali, non ex viribus naturæ, & liberi arbitrij. Unde dicit August. *lib. 2. contra duas epist. Pelagian. c. 3. Datur ergo potestas ut filij Dei fiant qui credunt in eum, cum hoc ipsum datur ut credant in eum. Quæ potestas nisi datur à Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio.* Si ergo datur ipsa potestas, cum credunt in eum, & nulla est ex libero arbitrio, quomodo Molina dicere potest contineri his verbis pactum Christi cum Patre dandi gratiam his, qui ex viribus naturæ bene operantur?

Contra Vasquez autem eodem modo prob. secunda pars conclusionis, quia etiam si auxilium detur per Christum, si est ad opus morale ordinis naturalis, tamen illud opus sit vigore naturæ, non viribus gratiæ, siquidem hoc quod est dari per Christum, non eleuat illa opera ultra ordinem naturalem: nec enim facit illa esse supernaturalia, sed intra ordinem naturæ manent, & consequenter non excedunt vigorem naturæ: fiunt ergo vigore naturæ, licet concursus, & auxilium illud naturale detur per Christum: esse enim per Christum datum, non tollit illa esse ordinis naturalis, nec excedere vigorem naturæ, aliàs si essent ordinis supernaturalis, essent ex principiis supernaturalibus, & non essent ordinis naturalis, ut præsupponimus. Dicit autem Concilium Arausic. I I. *can. 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare, ut expediat posse confirmari, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus S. qui dat omnibus suavitatem in consentiendo, & assentiendo, heretico fallitur spiritu.* Unde sumitur argumentum: illa opera ordinis naturalis facta per auxilium datum per Christum, vel conducunt, & pertinent ad salutem, & ad exordium iustificationis, vel non. Si non pertinent, nec conducunt, nihil ad præfens; & intentum habemus, quod opera naturalia etiam auxilio dato per Christum, nihil iuvant ad gratiam, & iustificationem. Si pertinent, & conducunt: ergo possumus per naturæ vigorem aliquid cogitare quod pertinet ad salutem vitæ æternæ, quod negat Concilium: idem enim est conducere ad vitam æternam, & pertinere: ad id enim aliquid pertinet ad quod ordinatur. Finit autem per naturæ vigorem etiam si fiant auxilio dato per Christum, ut ostensum est, quia dari per Christum non extrahit illa ab ordine naturæ, nec supra vigorem naturæ ponit, sed illud ipsum, quod naturale est, dependenter à Christo dicit causari, tanquam à Christo, ut à causa efficiente, vel merente datum

ergo

ergo semper verificatur quod opera facta ex naturæ vigore, seu non supra ipsum, pertinent ad salutem vitæ æternæ sine illuminatione Spiritus S. sed cum illuminatione luminis naturalis ante fidem: illuminatio enim Spiritus S. illuminatio fidei est, atque aded supernaturalis. Nec potest dici quod illa opera naturalia deseruiunt, non ut dispositiones ad iustificationem, sed ut remouentia obstaculum, & impedimentum ad gratiam, quia videlicet minus induratum est cor, quod bonis operibus exercetur. Contra enim est, quia, ut dicit S. Thom. *ad Hebr. 12. lect. 3.* hoc ipsum quod est remouere obstaculum, est ex gratia Dei. Et sumitur ex August. *lib. de prædestinat. SS. c. 8.* ubi ait: *Hæc gratia à nullo duro corde respuitur, idè quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur;* ergo tolli duritiam, seu obstaculum cordis ex gratia est, cum ad hoc tribuatur. Et ratio est, quia obstaculum & duritia cordis non remouetur per hoc solum, quod quis negativè se habeat, & cesset à peccando, vel ab operando totaliter, aut quod aliquod opus bonum ex particulari sine agat, sed per hoc quod aliquis cogitet, & moueatur circa ea quæ ad salutem pertinent. Cogitare autem quæ pertinent ad salutem non potest haberi ex vigore naturæ, ut dicit Concilium: ergo nec tollere obstaculum.

16 Confir. hoc idem ex loco allato contra Molinam ex canone 6. eiusdem Concilij, ubi tam multa opera bona numerantur, sicut est credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, petere, &c. quibus tamen docet misericordiam Dei non conferri, sed illa omnia diuinitus fieri debere in nobis per infusionem Spiritus S. ergo etiam si ista fiant ex viribus naturæ ante infusionem Spiritus S. nihil conducunt ad gratiæ, & iustificationem. Deniq; hoc idem deducitur ex Trident. *sess. 6. cap. 8.* ubi docet quod *Prima radix, & initium iustificationis est fides.* Ex *c. 5.* quod *Exordium iustificationis in adultis sumitur à præueniente gratia Dei per Christum, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Ergo opera quæ antecedunt fidem, & vocationem gratiæ, sed sunt merè naturalia, non conducunt ad talem iustificationem, nec quidquam ad illam conferunt. Pater consequi quia id quod iuuat, aut confert ad iustificationem, aliquod initium ei præbet, aliàs nullo modo ad eam conferret, aut iuuaret, si aliquo modo non disponeret, disponere autem est initiare ad formam. Neque hoc negat Vasqu. qui *disp. illa 190. num. 115.* dicit quod non solum ista bona opera conducunt ad iustificationem tanquam remouentia impedimentum, sed quod ad illam obtinendam non alio modo, quàm merito suo conducunt. Ex *num. 132.* inquit, Concil. Trid. non negat quod in aliquibus præcedunt bona opera ante fidem ex gratia Christi, à quibus exordium iustificationis lumatur, quia tamen hoc exordium in omnibus necessarium non est; idè Concilium illius mentionem non facit. Solum ergo, inquit, voluit Concilium ostendere fundamentum nostræ iustificationis, à quo ut minimum iustificatio necessariò incipere debet, scilicet à fide, licet etiam incipere possit ab aliis operibus ante fidem, sed non necessariò. Caterum quis non videat hanc solutionem Vasquez violentiam inferre verbis Concilij, imò viam iterare ut doctrina Patrum aduersus Semipelagianos enervetur. Et vigeo contra illum verba Concilij *sess. 6. c. 8.* ubi inquit quod *Idè per fidem iustificari dicimur, quia fides est humana salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis.* Si est radix, & initium omnis iustificationis, & salutis humana: ergo non est aliqua iustificatio cuius fides non sit initium, fun-

damentum, & radix, quia ly *omnis*, totum complectitur: sed per te potest dari aliqua iustificatio, cuius initium sint aliqua bona opera ante fidem, licet non requiratur de necessitate tale initium, sed sufficiat initium fidei: ergo non omnis iustificationis est initium, & fundamentum fides, cuius contradictoria propositio est illa à Concilio definita. *Omnis iustificationis est initium, & fundamentum fides.* Nec potest glossari, seu restringi illa vniuersalis posita à Concilio, quod sit fides initium omnis iustificationis, non de necessitate, sed sufficienter, vel ad minus, quia in his propositionibus dogmaticis non licet glossas, vel restrictiones inducere: sic enim nihil certi habebimus in definitionibus vniuersalibus, & per propositiones vniuersales factis, si licet illas restringere, & secundum glossas superadditas intelligere.

Et confirm. quia quælibet iustificatio quæ fit per gratiam supernaturalem, computari debet inter res sperandas à nobis, quia gratiam, & gloriam sperare debemus à Deo, & remissionem peccatorum speramus, per quam fit iustificatio: sed iuxta Apostolum ad Heb. 11. *Fides est sperandarum substantiarum rerum*, id est fundamentum, & prima basis illarum. Ergo quæcumque opera fiant ante fidem non præbent initium, fundamentum, aut substantiam rei sperandæ, qualis est iustificatio, quantumcumque detur per auxilium Christi.

Denique enervari per hanc doctrinam probationes Patrum, & Conciliorum contra Semipelagianos ex eo patet, quia Patres docent non solum bona opera esse ex gratia Dei præueniente, sed etiam quæcumque bona initia, & desideria esse ex gratia, & non ex viribus naturæ, etiam ipsam primam cogitationem ad iustificationem ordinatam, sed posita hac doctrina Vasqu. omnes istæ probationes euancescunt, quia posset dicere hæreticus omne initium iustificationis ad minimum esse à gratia, non tamen repugnare quod sit ab aliquo antecedente gratiam, scilicet ex opere naturali, licet factum per auxilium Christi: de hoc enim non multum litigarent Semipelagiani quod concursus ille daretur per Christum, dummodo ex vigore naturæ, & viribus liberi arbitrij sit. Nec ipsi reculerent dicere quod aliquando sit à gratia, sed non semper, nec necessariò: aliquando enim Deus, ut ipsi dicebant, & videri potest Cassianus *citatus collat. 13.* videri in nobis boni desiderij scintillam quam fouet, & auget, & gratia sua aliquando subito nos ad se trahit, sicut fecit in Paulo. Et sic sufficebat ipsis quod aliquando initium iustificationis sit à nobis, de quo videri potest S. Prosper *contra Collatorem c. 13.* Ergo iuxta doctrinam Vasqu. simpliciter fatendum est quod aliquando initium iustificationis à nobis sit, licet non semper, nec necessariò, quod nullo modo potest admitti.

Non incipit à nobis efficacia prædestinationis.

Dico tertio, Præidentia diuina in ordine supernaturali ut reddatur prædestinatio, id est efficax, & consecutiva gloriæ, quæ est specialis pro prædestinatis, non id tumit ex cooperatione, & consensu nostro præuiso, & præsupposito, sed ex diuina voluntate efficaci id habet, & in vi causalitatis suæ; & sic nostra cooperatio non est causa, sed effectus prædestinationis, & supponit eius efficaciam, non eam præbet, nec ex illa lumitur. Hæc conclusio est contra Molinam *locis supra relatis*, & qui eum sequuntur, quam etiam sententiam, & verba Molinæ, quibus eam docet, retulimus *præced. tomo disp.*

20. art.

20. art. 4. referendo inconuenientia scientiæ mediæ, quorum vnum, & non ex minoribus est, quod prouidentiam communem, & generalem pro reprobis, & prædestinatis, specialem, & prædestinatum reddit non ex ipsa efficacia electionis, & causalitatis diuinæ, vt a Deo descendit, sed ex denominatione sumpta à consensu nostro, & determinatione voluntatis nostræ præiudicia, quam Deus supponit cognitam, & determinatam ante omne decretum suum. Vbi etiam adduximus expictum locum S. Thom. q. 6. de veritate art. 3. vbi è diametro opponitur sententiæ Molinæ, vbi sic inquit; *Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem prouidentia nihil aliud addit, nisi certitudinem præscientia, vt si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut, & quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato sit, quod non deficiet à salute: sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientia euentus; & sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinatis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum. Vnde præter certitudinem præscientia, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem.* Ita D. Thom. Quem locum ibi latè ponderauimus, & reiecit solutiones quas illi adhibet Molina tanquam incongruentes. Nec potest dici retractasse D. Thom. in hac 1. p. id quod in prædicto loco asseruit, cum omnino concordet huic loco id quod affirmat in hac quæst. 23. art. 6. & 7. Nusquam autem saluat Molina id quod tam aperte docet S. Thom. scilicet quod certitudo seu infallibilitas prædestinationis supra prouidentiam communem qua Deus etiam non prædestinatum ordinat ad salutem, non solum est certitudo præscientia, sed etiam ordinis ipsius prædestinationis. Præscientia autem distincta contra ordinem est præscientia eius quod à Deo supponitur præiudicium, non ex decreto eius causatum: quod enim ex decreto causatur, ex ordine seu ordinatione Dei causatur; & sic non est sola certitudo præscientia, sed etiam ordinis. Et individualiter reicit D. Th. hoc quod est prædestinationem Dei habere certitudinem ex illa præscientia, qua Deus videt hunc prædestinatum non deficere à salute, habendo circa illum eandem prouidentiam generalem, quam circa non prædestinatum. Quod est individualiter reicere sententiam Mol. quod communis prouidentia dans æqualia auxilia reprobis, & prædestinatis, fiat prædestinatio per hoc quod præciat illa scientia mediæ, quæ non oritur ex decreto aut prædestinatione, istum non defecturum. Et dicit D. Thom. quod hoc est ponere prædestinatum differre à non prædestinato ratione præscientia euentus, non ex parte ordinis, seu decreti ordinantis, nec ratione electionis ipsius prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum.

18 Omittis autem pluribus aliis quæ ponderauimus citato loco disp. 20. nunc sufficit ponderare vim rationis D. Thom. quam citato loco insinuat, quæ reducitur ad tria inconuenientia: Si cooperatio mea præuisa, esset causa cur mea prædestinatio redderetur efficax, & specialis, distinctaque à prouidentia generali, sequeretur quod prædestinatus differat à non prædestinato tantum ratione præscientia, non ratione ordinis, seu decreti ordinantis: sequeretur secundò, quod prædestinatio illius cooperationis esset causa prædestinationis: sequeretur tertio, quod prædestinatio non esset per electionem prædestinantis. Sed hæc tria omnino sunt reicienda, & euitanda: ergo, &c. Minor, quod videlicet

cet ista tria sint inconuenientia, & nullo modo admittenda, manifesta est, nam prædestinationem omnino esse per electionem Dei prædestinantis, non autem per aliquid ex parte nostra se tenentis, Scriptura apertissime dicit, ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ.* Et infra. *In quo etiam, & nos sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ex quo loco colligit Aug. lib. de prædestinatione SS. cap. 19. contra Pelagianos, non supponere diuinam electionem & prædestinationem aliqua bona opera ex parte nostra, quia elegit nos vt essemus immaculati, non quia etiamus. Contra Semipelagianos autem colligit non supponere etiam aliqua initia bonorum operum, quia fit prædestinatio secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ; si autem operatur omnia, vtique etiam illa prima initia: illa enim aliquid sunt. Ex eodem autem testimonio rectè probatur ex electione, & consilio voluntatis diuinæ provenire quod prædestinatio sit efficax, & specialis prouidentia, non ex præsuppositione consensus voluntatis humanae, quia etiam illud quo prædestinatio redditur efficax, aliquid est, & ad prædestinationem spectat: ergo ex consilio, & electione diuina est, quia secundum propositum voluntatis suæ operatur omnia: ergo, & illud quod efficax est. Similiter prædestinationem esse per electionem Dei manifestè constat ex illo Rom. 11. *Reliquia secundum electionem gratia salua facta sunt.* Et infra. *Quod querebat Israël, hoc non consecutus, electio autem consecuta est, ceteri vero excacati sunt:* ergo quidquid secundum electionem non est, excacatum est, & non saluatur. Denique Ioan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos vt eatis, & fructum afferatis, & fructus vestri maneant;* sed afferre fructum, & manere fructum pertinet ad efficiam prædestinationis, & ad specialem rationem, qua distinguit prædestinatus à non prædestinato: ergo si hoc est electione Dei, & non ex electione nostra quod fructum afferamus, nec erit ex præuiso, & præsupposito consensu nostro, sed ex causalitate Dei. Ex quo etiam sequitur, quàm magnum inconueniens sit, quod præscientia nostræ cooperationis sit causa, & motuum nostræ prædestinationis: cum enim prædestinatio sit gratiæ præparatio, si prædestinatio ex præscientia alicuius nostri consensus tanquam ex moriuo daretur, gratia daretur ex meritis, seu intuitu ex parte nostra se tenentis, quod rectè negat Molin. quia, & hoc postulatum est vt Pelagius anathematizaret, scilicet quod gratia datur ex meritis. An verò id sequatur ex sententia Molin. statim videbimus. Denique eadem ratione magnum inconueniens est dicere quod prædestinatus differat à reprobis, ratione solius præscientia, non ratione ordinis, seu decreti Dei ordinantis: si enim quidquid habet prædestinatus in quantum prædestinatus, habet ex electione Dei, non verò ex præsuppositione præscientia, & electio est decretum ordinis, seu ordinationis diuinæ, idem est differre prædestinatum à non prædestinato ratione ordinis, ac fieri prædestinationem secundum electionem Dei. Ista ergo tria magna inconuenientia sunt, si admittantur contra Scripturam, & dicta Sanctorum.

Restat ergo probare sequale, videlicet quod ista inconuenientia sequantur ex doctrina Molinæ. Et primum inconueniens prob. quia in sententia Molinæ

Molinæ prædestinatio vt est specialis, & efficax prouidentia, differt à prouidentia communi, quæ est communis reprobis, & prædestinato, non ratione ordinationis, & causalitatis diuinæ, sed ratione præscientia mediæ supponentis consensum, & determinationem consensus nostri, non causalitatis efficacia sua antecedenti ipsum: ergo etiam prædestinatus differt à non prædestinato, non ratione ordinis, seu decreti ordinantis, sed ratione præscientia consensus præuisi. Consequent. patet, quia prædestinatus, & prædestinatio correlatiuè se habent tanquam actus, & obiectum: ergo si prædestinatio differt à prouidentia communi, in qua includitur non prædestinatus, solum ratione præscientia, non ordinis, seu decreti ordinantis, idem dicendum est de prædestinato, quia prædestinatus, pro vt sic, subest prædestinationi formaliter, & ab ea denominatur. Anteced. autem patet ex ipsis verbis Molinæ 1. parte, quæstione vigesima tertia, articulo quinto, disputatione prima, membro undecimo, §. Nos verò, vbi inquit, *Collocantes præterea certitudinem totam diuinam prædestinationem, non in decreto quo Deus ei quem prædestinabat prouidere statuit de medijs quibus libertate sua perueniturus in vitam æternam prouidebat, neque etiam in ratione ipsa prouidendi, sed in præscientia, quæ id prouidebat, ratione cuius tale decretum ac prouidentia sortita sunt rationem prædestinationis, asseremus, sicut præscientia illa, est originem habuerit ex altitudine, & perfectione diuini intellectus, pendet tamen tanquam à conditione sine qua non fuisset in Deo, ex eo quod arbitrium creatum eo pacto pro sua libertate sit cooperaturum, vt ad vitam æternam perueniat; ita etiam quod decretum illud prouidentiaque illa rationem prædestinationis fuerint sortita, ex eo fuisse dependens tanquam à conditione sine qua illam non sortiretur, quod arbitrium eo modo pro sua libertate sit cooperaturum, Deique altitudine sui intellectus cerdè id præsciuit.* Ecce quomodo reducit Molina totam rationem, & certitudinem prædestinationis, qua differt prædestinatus à non prædestinato, & ob quam prouidentia diuina rationem prædestinationis sortitur, non ad decretum, seu ordinationem diuinam, neque ad rationem procedendi ipsius, sed ad præscientiam illam, ratione cuius dicit illam prouidentiam sortiri rationem prædestinationis. Si ergo ratione præscientia sortitur illa prouidentia rationem prædestinationis, ratione quoque præscientia, & non ratione ordinis, seu decreti prædestinatus differt à non prædestinato, licet per generalem prouidentiam sit ei prouisum. Vnde sicut præscientiam illam dicit pendere à cooperatione nostræ voluntatis, vt à conditione, ita & decretum illud vt sit prædestinatum à nostra cooperatione dependere dicit, quod postea ponderabimus. Et sic tandem ipse Molina eadem q. 23. art. 6. in paruo commentario illius, affirmat prædestinationem esse certam, in ea tamen non aliam esse certitudinem, quàm diuinam præscientia, qua Deus prouidet per mediæ, per que unusquisque prædestinatus est perueniturus ad vitam æternam. Reducit ergo Molina totam infallibilitatem prædestinationis ad præscientiam, & non agnoscit aliam, sed iste prædestinatus differt à non prædestinato solum ratione infallibilis directionis ad consequendam gloriam: si ergo tota illa est à præscientia, non differt à non prædestinato ratione ordinis, seu ordinationis, & decreti diuini, sed ratione præscientia, quod est inconueniens illatum à D. Thom.

20 Deinde prob. quod sequatur secundum inconuenientiam à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

ueniens ex sententia Molinæ, scilicet quod præscientia sit causa prædestinationis, id est, præscientia eius quod tenet se ex parte nostra sit causa, & motuum vt nos prædestinet Deus: id enim refugit Molina concedere. Quod vt explicet, aduertit loco illo cit. disputatione 1. membro 11. §. *Illud magnopere, & sequentibus, quod aliud est quod præscientia vltus, & operationis nostri liberi arbitrij sit causa prædestinationis, aut gratiæ, & auxiliorum, quasi pro qualitate, aut propter qualitatem illius vltus tanquam pro ratione mensuræ, aut motiuo, vel conditione Deus distribuat dona sua, aut vnum prædestinet, vel reprober; aliud quod non sine tali præscientia boni vltus detur prædestinatio, ita quod sicut ab illo bono vltus dependet in re ipsa executio perueniendi ad vitam æternam, ita ab eodem pendet, quod voluntas illa habeat rationem prædestinationis, vel solius prouidentia. Et in primo sensu docet, bonum vltus liberi arbitrij præuisum non esse rationem, vel motiuum aut conditionem, vt iste prædestinetur, vel accipiat gratiam, & in hoc sensu à D. Augustin. & Thoma quæstionem istam disputari. At verò in secundo sensu dicit ibidem conclusione 9. quod prædestinatio adutorum fuit secundum præscientiam boni vltus liberi eorum arbitrij. Vnde inferit §. quinto, quod ex æternitate fuerimus prædestinati per ea mediæ, quibus re ipsa prædestinati fuimus, vitamque æternam consecuturi sumus, non pendet solum ex diuina voluntate, qua Deus ad hæc ipsa mediæ nobis optulari constituit, sed simul etiam ex libera cooperatione, & influxu nostri arbitrij præuiso, neque voluntas diuina ita nobis optulandi, rationem habere prædestinationis, nisi de libero arbitrij nostri influxu præscientiam haberet. Et tandem §. postremo, concludit, quod voluntas Dei æterna, qua adultis ea mediæ ex sua parte conferre statuit, quibus in beatitudinem perueniunt, rationem prædestinationis habuerit, tanquam à conditione sine qua eam rationem non habuisset, ex eo fuit dependens, quod adulti ipsi eo modo pro sua innata libertate vsuri erant suo arbitrio, vt ad eam peruenirent, idque Deus altitudine sui intellectus prouiderit. Itaque vult Molina quod ille bonus vltus præuisus non sit ratio, & motiuum vt Deus istum prædestinet, aut ei gratiam largiatur, nec tamen sit effectus ex ipsa prædestinatione, ab eiusque causalitate, & efficacia descendens; sit autem conditio quædam præuisa à Deo, cui adiungens mediæ, & auxilia à se decretata, effectus consurgit, prædestinatioque ad finem perducetur efficaciter.*

Contra hunc sensum Molinæ deducimus secundum inconueniens, & dicimus quod hoc ipso, quod Molina concedit illam bonum vltus præuisum, non vt effectum descendem à causalitate prædestinationis, sed vt conditionem ex parte nostra se tenentem, & adiungendam auxiliis, & medijs à Deo daris, hoc ipso, inquam, tenetur concedere illud, quod verbis conatur effugere, nempe ex nostra parte dari motiuum, & rationem, ita vt pro qualitate, aut propter qualitatem seu mensuram illius vltus arbitrij Deus det gratiam.

Et ratio est, quia ille bonus vltus sic præuisus pro vt descendit à me, & à libero arbitrio est aliquid bonum, & placens Deo, cum per illum voluntas subiciatur gratiæ, eique velit cooperari, & consentire, & tale bonum est, quod eo præuiso si mediæ sua Deus applicet, redditur illa prouidentia diuina dandi tali mediæ efficax, & prædestinatio, ita vt ex hoc solo quod prouidetur voluntas

G g consensus

consensura illi gratiæ à Deo oblatæ providentia, quæ de le communis erat reprobo, & prædestinato, redditur propria, & specialis prædestinati; atque adeò Deus speciali amore diligit illum hominem sic bene cooperantem, & strenuè agentem cum gratia, quam alterum ignavum, & torpentem, licet eandem gratiam recipiat; sed illud quod ex parte hominis est ita placens Deo, & dignum speciali amore, etiã est dignum aliqua recompensatione, & retributione Dei: ergo habet insufficientem motum ex parte ipsius hominis, ut det illi talem, vel talem gratiã, quia prævidetur bene virtus; quòd si Deus noluerit propter illud motuum dare gratiam, sed liberaliter, non erit ex defectu motui ex parte hominis, sed quia ipse Deus non vult illo vti. Nobis autem sufficit pro inconuenienti inferre quòd ex parte nostra detur id quod sufficit ut Deus inueniat motuum dandi nobis gratiam, & prædestinandi nos, & quod si non vitur isto motuo, non est quia non detur ex parte nostra, sed quia non vult eo vti. Probatum ergo minor, quòd ille bonus vltus sic præuisus habeat rationem sufficientis motui ad prædestinationem, & gratiam, quia si petitio, & desiderium bonorum operum cæteraque initia, quæ ponebant Semipelagiani, darentur in nobis ante gratiam, & non essent effectus illius, & dona Dei, reueriã sufficientem motuum esset ut Deus daret gratiam, & prædestinaret homines: hoc enim nunquam negavit Augustinus, imò expressè Semipelagianis concedit quòd illa initia si non essent dona, & effectus gratiæ, merita essent gratiæ; imò inde arguit contra illos, & probat quòd gratia daretur ex meritis, si illa initia præcederent in nobis, & non essent ex gratia: *Quis enim* (inquit Augustin. lib. de prædestinatione SS. c. 2.) *dicat eum qui iam cepit credere ab illo in quem credidit nihil moreri.* Et S. Prosper lib. contra Collatorem c. 8. *Nec enim nullius meriti haberi potest potestis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia.* Igitur in hoc conveniebant Patres quòd illa initia bonorum operum, petendo, pulsando desiderando, aliqua merita erant respectu gratiæ, ac per hoc gratia daretur ex meritis, si illa initia præcederent, & non essent effectus, & dona gratiæ. Et non dico quòd erant merita de condigno, nec id dicebant Semipelagiani, cum non essent ex gratia iustificante: sed talia qualia erant, reiciebantur à Patribus, ut non intuitu eorum gratia daretur. In eodem gradu, & sensu dicimus nos reiciendum esse quòd bonus vltus præuisus ex parte nostra sit motuum, & meritum dandi gratiam. Sed bonus vltus liberi arbitrii quem habet, vnus posito auxilio, & non alter cum eodem auxilio, non est effectus, & donum ipsius gratiæ, & prædestinationis Dei, sed effectus liberi arbitrii, requisitus tamen ut conditio ad effectum gratiæ, & in se non est minoris bonitatis, & excellentiæ, quàm illa prima initia, quæ ponebant Semipelagiani ante gratiam: ergo non minus erunt merita, & motiva ad prædestinandum, si supponuntur in præscientia Dei ante prædestinationem, ut supponit Molina, quàm illa initia quæ ponebant Semipelagiani, & quæ reiecit Augustinus tanquam merita gratiæ, si ponantur ante gratiam, seu independentur à gratia. Frustrà ergo Molina ponit illam bonam cooperationem nostram, qua prævidet Deus nos cooperantes gratiæ, cum possemus non cooperari, esse solum conditionem ut gratia habeat effectum, & efficax sit, non autem posse ha-

bere, rationem motui, & meriti, ut intuitu illius, & pro qualitate eius gratia detur, siquidem est cooperatio illa de le bona, & placens Deo, non minus quàm desiderium petentis, aut fides pulsantis: est enim obedientia, & consentus, seu subiectio voluntatis ad gratiam, quod non minus bonum est, quàm desiderare, & petere ipsam gratiam, & aliàs non est effectus causatus à gratia, sed cooperatio simul influens cum gratia, & solum procedens à libero arbitrio: si autem non procedit à gratia, nec est effectus eius, non minus est independentus à gratia, & prædestinatione, quàm illa initia bona antecedentia quæ ponebant Semipelagiani, quia tota independentia ad hoc reducitur, quod non est effectus eius. Habet ergo quicquid requiritur ut sit motuum, & meritum dandi gratiam.

Et confirm. quia tunc verificatur quòd pro qualitate illius cooperationis detur gratia, quando ratione minoris conatus, & cooperationis datur minor gratia & ratione maioris conatus, maior: sic enim pro qualitate eius menturatur, & distribuitur gratia: Sed si stante æquali auxilio ex parte Dei in duobus hominibus, vnus maiori, & intensiori conatu cooperetur, & alter minori, illi dabitur maior gratia, quàm isti, siquidem ille plus laborat, & meliorem actum elicit: ergo pro qualitate illius cooperationis, ut cooperatio est, datur gratia diuersa: ergo habet rationem motui, & meriti, ut detur gratia, & etiam potest eandem habere, ut detur maius auxilium.

Denique tertium inconueniens *suprà* illatum ex D. Thom. scilicet quòd prædestinatio non esset per electionem prædestinantis, probatur. Quia illud solum est per electionem prædestinantis, quòd ab ipso prædestinante fit per electionem gratiæ, & liberalitatis suæ, non quòd aliunde supponitur, & expectatur, sed posita, seu electa à Deo eadem gratia pro duobus, quod in isto habeat efficaciam, & non in illo, tollat in hoc impedimentum, & non in illo, non est ex ipsa gratia, sed ex mea cooperatione, & consensu præuiso: ergo illa efficacia prout sic, non est ex electione Dei, quia non est ex gratia Dei, sed adiungitur à nobis ipsi electioni, & gratiæ Dei. Minor est ipsa doctrina Molinæ, & lequacium, qui ponunt totam efficaciam gratiæ esse denominationem extrinsecam ex ipso consensu nostro præuiso pronouentem, & adiunctam gratiæ, non ipsius gratiæ vim, & causalitatem in consensum: ergo illa efficacia non provenit ex gratia, & liberalitate Dei, sed adiungitur ipsi gratiæ ex alio principio præsupposito, nempe ex voluntate mea. Maior constat, tum quia electio prædestinationis est electio ad saluandum, & sic tota illa electio est gratiæ, & liberalitatis: dicitur enim Roman. 11. *Reliquia per electionem gratiæ salua facta sunt*: ergo quicquid non est gratiæ, seu ex gratia, non est per electionem saluantis: ergo nec prædestinantis: tum quia id quòd Deus eligit potest dare, & promittere, nihil autem dat, & promittit quòd non faciat, etiam si sit per actus nostros faciendum: ergo nihil eligit quòd non faciat, sed supponat. Vnde dicit Augustin. libro de prædestinatione SS. c. 10. *quòd cum Deus promissit Abrahæ fidem gentium, non de nostre voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promissit: promissit enim quòd ipse fuerat factururus, non quòd homines, quia etsi faciunt homines bona, quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant* *quæ*

qua præcepit, non illi faciunt ut ipse faciat quòd promissit. Cum ergo id quòd Deus eligit possit dare, & promittere, & quando promittit quòd per nos faciendum est, ut actum fidei, ipse facit ut faciamus quòd præcipit, non nos facimus ut ipse faciat quòd promissit, etiam quando eligit actus nostros, non nos facimus ut ipse faciat quòd eligit, sed ipse facit, ut nos faciamus quòd ipse vult.

Nec dici potest quòd Deus eligit efficaciam futuram ex consensu nostro, & non ex vi causalitatis suæ, quia præuidens in tali occasione, & cum tali auxilio nos consenturos, cum posset tunc negare auxilium, eligit dare illud tunc ut effectum haberet; & sic illam occasionem cum auxilio eligit.

Contra enim est, quia etiam si Deus eligat occasionem, & auxilium, tamen effectus inde resultans adhuc ex vi talis electionis non sequitur, quia illa electio non est ex vi sua potens illum effectum ponere, sed si ponitur, non ex vi electionis est, sed ex eo quòd præuisum est ante electionem: nam Deus solum eligit occasionem, & talem, vel talem gratiam, quam in illa tribuit. Hoc autem totum stare potest sine hoc quòd sequatur effectus, sed si sequitur, ex eo est quòd voluntas se voluit in tali occasione determinare, & Deus id præuidit ante decretum suum, & consequenter ante electionem suam: ergo licet ex electione Dei fit illa occasio, & illa gratia quam dat, tamen illa consecutio effectus, & illa efficacia pro tali occasione non est ex electione prædestinantis, sed ante electionem præuisa; & sic bona est consequentia D. Thom. quòd ille effectus non erit ex electione prædestinantis, quantum ad efficaciam scilicet, & consecutionem de facto ex tali gratia, & ex tali occasione.

Denique confirmantur hæc omnia contra Molinam, quia non evitat difficultates, quas intendit: sed easdem, quas nobis obiicit, tenetur in sua sententia solvere: nam difficultates præcipue sunt duæ.

Altera quòd non decet diuinam bonitatem ex vna parte velle omnes homines saluos fieri, & ex alia ante omnem eorum cooperationem præuisam prædestinare illis efficaciam gratiam, aut non dare independentem ab eorum cooperatione.

Altera est quòd ex hac antecedente efficacia destruitur libertas nostra, quia non possumus illi resistere voluntati. Cæterum illa prima difficultas eodem modo currit in sententia opposita, & fortius viget: nam si ex vna parte voluit Deus omnes homines saluos facere, & ex alia vidit per illam scientiam mediam infinitos rerum ordines, & modos, quibus posset omnes illos homines de facto saluare, & potuit tali tempore, & occasione, aut tali auxilio vocare, quo consentiret de facto, quomodo decuit tantam bonitatem ex omnibus illis modis, & mediis eligere illud quòd non est habituum effectum, relicto eo quòd effectum sortiretur, cum in manu eius esset eligere quòd vellet? Et quomodo facta illa Dei electione non inducimur in desperationem, si videmus quòd posset Deus eligere vocare nos in alio tempore, vel alio auxilio, quo consentiremus, & noluit; eligendo autem id quòd præuidit nos facturos, id est, non consenturos, cum illud sit obiectum scientiæ necessariæ, non est possibile stante tali scientia retrocedere, & aliud contingere, aliàs scientia Dei frustraretur. Ergo idem inconueniens remanet huic sententiæ soluendum, & tanto fortius, quanto minus fundam-

Joan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

tur in voluntate benignissima Dei, & innititur determinationi nostræ voluntatis, quæ semel præuisa, non est reuertibilis.

Illam autem secundam difficultatem etiam currit in opposita sententia, quia posita semel illa scientia media de meo consensu, seu cooperatione quam adhibiturus sum, non est amplius in manu mea, neque Dei, auertere illam præscientiam, quia illa est omnino necessaria, & infallibilis, nec minus est irresistibilis scientia Dei, quàm voluntas: ergo semel posita illa scientia de eo quòd facturum sum, non est oppositum factibile illa scientia stante, & illam ego non possum auertere, quando operor, imò nec Deus potest auertere, quia non potest frustrare scientiam suam, quæ omnino necessaria est: ergo oppositum illius, stante illa scientia, non potest contingere; & sic vel petit libertas in conspectu scientiæ mediæ, vel non perit in dependentia ab efficacia diuinæ voluntatis. Nec dici potest quòd scientia supponit suum obiectum, quòd est mea voluntas liberè consentiens; & sic procedit ex suppositione libertatis meæ, vnde non destruit illam; sed necessitas inde secuta est solum necessitas consequens; non antecedens, quia sequitur ex suppositione ipsius libertatis. At verò efficacia voluntatis est antecedens, & non supponit libertatem, sed antecedit, nec est in manu libertatis auertere illam. Sed contra, quia licet illa scientia non causet, sed supponat obiectum futurum, tamen antecedit executionem illius operis, seu actus in tempore quando fit. Tunc autem quando fit in executione supponit quandam scientiam necessariam in Deo, quam non potest auertere, & aliàs non causet ipsam libertatem, sicut voluntas diuina, quæ causat omnia: ergo alligatus est ille actus, qui hinc & nunc exercetur, cuidam conditioni necessariæ, quam auertere non potest; & sic supposita illa scientia non stat oppositum exequi in tempore propter necessitatem antecedentem ab æterno ad executionem in tempore. Quid enim refert quòd non antecedit illam in ratione futuri, si quando hinc & nunc exercetur, supponitur alligatio illius actus ad quandam scientiam necessariam, quam auertere nullo modo potest; & sic non aliter exhibit, quàm illa scientia præuideat? Voluntas verò diuina, licet in ratione causalitatis antecedit, tamen quia ob suam eminentiam est etiam causa ipsius libertatis creatæ, non tollit eam sua efficacia, sed statuit, quia vult ut ille actus liberè fiat, sicut scientia media scit quòd liberè fiat. Quare ergo magis illa voluntas destruet libertatis exercitium, quàm ista scientia.

Soluntur argumenta.

Primo arguit. Non repugnat ex viribus naturæ 24
facere hominem aliqua bona opera moralia, & euitare aliqua peccata; ut verbi gratia, facere aliquam eleemosynam, aut ieiunare, aut orare, sicut Cornelius, Actorum 10. aliqua bona opera faciebat, & non erat adhuc instructus in vera fide, ante fidem autem solum possunt dari opera bona ex viribus naturæ. Et Apostolus ad Roman. 2. dicit, quòd *Gentes qua legem non habent, naturaliter ea qua legi sunt faciunt*; ergo ex ductu naturæ, & ex eius viribus possunt fieri aliqua bona opera, ergo illa placent Deo: ergo habet in illis sufficientem congruitatem ut moueatur ad dandum gratiam his, qui sic operantur: congruum est enim ut operanti bene secundum suam facultatem Deus retribuatur secundum suam magnificentiam. Valde autem

Gg 2 absurdum

abundantius videtur quod homini bene venturi virtus naturæ Deus nihil plus retribuatur, quam abundantius, nec magis respiciatur, & moueatur ab illis bonis operibus, quam ab eo, qui nihil boni operatur.

Quod si dicas posse quidem illa opera deseruire pro motiuo, ut Deus det gratiam, sed de facto nolle Deum illo uti, sed merè gratis gratiam suam concedere, ut non gloriatur omnis caro coram illo.

Contra est, quia in primis non constat Deum de facto noluisse uti tali motiuo, cum posset. Deinde quia si de facto Deus non vult, non est ex defectu motiuo, quod nos habemus, sed quia non vult Deus illo uti. Vnde æquè bene posset gloriari caro coram illo, dicendo quod habet sufficientem motiuum ut detur sibi gratia, sed Deus non vult uti illo. Et præsertim, quia illa bona opera, licet sint naturalis ordinis, sunt tamen per Christum, & ex auxilio Christi; vnde iam non in se, sed in Domino gloriabitur.

Confirm. quia aliquando propter præuisa peccata Deus rapit aliquos, ne malitia muret intellectum eorum, licet non semper ad id alligetur, sed aliquando etiam permittit cadere in peccata, & non saluat: Ergo similiter propter aliqua bona opera naturalia potest Deus dare gratiam, licet non semper ad id alligetur, sed ex misericordia sua possit etiam in peccatis existentes ad se conuertere. Et evitamus illam difficultatem quod non est Deus acceptor personarum, sed distribuit dona sua iuxta voluntatem præuisam, aut bene operantem, licet ex abundantia pietatis etiam peccatores, & non bene operantes conuertere dignetur.

25 Resp. bona opera naturalia non habere congruitatem fundatam in aliquo merito, aut proportionem ipsius operis, sed fundatam in mera misericordia ex parte Dei, quia in omnibus verum est, quod non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Si autem congruitas ista fundatur in sola Dei misericordia, sic etiam ad misericordiam pertinet quod peccatoribus det gratiam, & congruum est Deum misereri, & parcere congruitate fundata in ipsa misericordia Dei. Opera autem bona ordinis naturalis etsi non auertant à Deo, nec impediunt, sicut peccata, & ex hac parte congruitatem habeant quasi negativam, tamen positivam congruitatem aut meritum vel proportionem non habent, sed ex mera misericordia dantur à Deo, non autem infallibiliter datur gratia à Deo, ex aliquo pacto, sed sæpè non datur. Nam inquiri, si Deus produceret hominem in natura integra, sed sine gratia supernaturali, vel Angelum, aut quamlibet excellentissimam creaturam, quæ in suis naturalibus esset perfectissima, omnia hæc quid conducerent, aut mererentur, ut daretur ei gratia supernaturalis? si quidem omnis natura creata quantumcumque excellens, nihil momenti ad gratiam affert, sed sola Dei misericordia, cum ille sit ordo supernaturalis, & diuinus ad quem non habet proportionem, sed solum potentiam obedientialem quæcumque natura intellectualis, quantumcumque excellens. Quod si Deus in distribuenda gratia sua atenderet ad ista opera naturalia quantumcumque excellentissima, certè in supremo Angelo Luciferi maiores perfectiones naturales inuenit, quam in qualibet alia inferiori creatura, & tamen illum non elegit Deus, nec attendit ad tam excellentes perfectiones eius, ut enim in gratia conseruaret. Et homines fuerunt excellentissimi ingenij, magnarumque perfectionum, & hos non elegit Deus, sed elegit pauperes, & conuertit pec-

catores, & suscitauit de terra inopes, & de stercore eleuauit pauperes, & ignobilia, & infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia, & miserus est cui miserus est, & misericordiam præstitit cui voluit, nec est alia ratio querenda in his, nisi voluntas diuina; quia Dominus est. Quapropter opera bona naturalia non magis conducunt ad hoc ut Deus det gratiam supernaturalem infallibiliter, quam reliquæ naturales perfectiones in excellentissimis creaturis. Nec tamen parificamus bona opera peccatis, & bene operantes ac studiosos remissis, & pigris, quia peccata impediunt, & auertunt à Deo, bona autem opera naturalia relinquunt hominem minus impeditum gratiæ Dei; & sic habent congruitatem negativam, id est ablationem impediendi, quod est peccatum, non proportionem positivam, aut motiuum ex parte nostri, ut gratia detur.

Ad Confirm. Respond. quod Deus cum rapit aliquos ex hac vita præuidens eorum peccata, non respicit peccata ut motiuum eripiendi illos, sed ex sua misericordia præuenit ipsos ne cadant in peccata: at verò bona opera naturalia ponuntur ut motiuum, seu ratio ut Deus det gratiam; & sic non est par ratio de illis, & de his quos Deus eripit à peccatis quæ præuidet facturos si viuerent.

Quod verò euiteretur illa difficultas de acceptione personarum, Respond. quod Deus non est capax acceptionis personarum, cum gratis & sine aliquo debito det omnibus omnia, præsertim dona gratiæ suæ. Vnde non facit iniuriam quod det aliquibus gratiam sine vllis meritis aut merito, cum id quod datur, sit gratia, quæ ex nullis meritis, aut debito datur; & idè licet illi quod vult facere, & dare huic, sicut & illi, vel denegare, quia gratuitum est. Si autem ad euitandam acceptionem personarum in Deo debemus recurrere ad aliquid quod ipse præsupponat præuisum in hoc potius quam in illo; cum ipso in eo quod præsupponere debet, id extrahimus ab eius causalitate, & gratia, quia si ex ipso etiam est, curret eadem difficultas, cur illud dedit vni, & non alteri? Ergo in datore omnium nullum est vitium acceptionis personarum.

Secundò arg. aliquibus exemplis, in quibus videtur posse anticipata solutione dari præmium intuitu eorum, quæ quis facturus est. Nam bene potest Rex dare militi equum, & arma in præmium futuri laboris, & militiæ, & tamen non meretur illa, nisi per opera subsequencia: ergo etiam poterit Deus dare gratiam prædestinationis propter opera postea faciendâ ab ipso homine per gratiam.

Quod si dicatur opera militis correspondere eius virtuti, & strenuitati, non equo, vel armis, & ita illud præmium non esse principium meriti. At verò in prædestinato totus valor meriti correspondet gratiæ, non naturæ; & sic principium meriti caderet sub meritum, quod implicat.

Contra vrgeri potest, quia saltem in aliquo casu non repugnet correspondere primam gratiam merito, seu operi non procedenti ab illa, sed ab alia gratia, & intuitu illius dari illam primam gratiam, non intuitu sui; sicut, verbi gratia, vocatur quis ad finem, & ad iustificationem: verum quidem est quod opera procedentia ab ista gratia non possunt mereri illam, nec intuitu illorum dari potest talis gratia, sed tamen potest iste homo in gratia crescere, & elicere in vltimo vitæ aliquod opus non procedens ab illa prima gratia vocationis, aut ab illa prima iustificante gratia, sed ab vltima, & tunc illud vltimum opus potest deseruire ut meritum, cuius intuitu & ex cuius

cuius præuisione Deus det primam vocationem ergo non repugnat omnes effectus prædestinationis cadere sub meritum, saltem operis præuisi. Idem argumentum fit de eo, qui emit vineam solutione faciendâ ex fructibus vineæ: verè enim emit, & soluit postea, & tamen illud pretium procedit ex re quam emit: ergo bene potest aliquis soluere Deo gratiam, quam accipit ex operibus procedentibus ab illa gratia, quasi ex fructibus.

Conf. quia Christus Dominus meruit antiquis Patribus gratiam, sicut & nobis, quia de plenitudine eius omnes accepimus, sed non potuit mereri orando, & petendo pro ipsis ut daretur eis gratia, quia iam data erat; & sic oratio illa inanis esset: ergo solum potuit mereri agendo gratias Patri pro illo beneficio collato Patribus, & Deus intuitu illius actionis gratiarum faciendæ, ipsis contulit illam gratiam. At gratitudo, seu gratiarum actio supponit beneficium collatum: ergo si gratia illa Patrum erit præmium illius actionis gratiarum, supponebat in quantum præmium seipsum, quia actio gratiarum supponit beneficium pro quo agit gratias. Fortius etiam vrgeri potest in opinione eorum, qui ponunt ipsos SS. Patres per gratiam à Christo acceptam meruisse de congruo ipsam substantiam Incarnationis: sic enim principium meriti, quod est Incarnatio cadebat sub meritum de congruo per aliquod ortum ex ipsa: ergo etiam iusti per opera subsequencia possunt mereri ipsam primam gratiam, & primum effectum iustificationis.

27 Resp. ad argumentum solutione data, quæ est expressa D. Thom. in hac q. 23. art. 5. ubi adducit illudmet exemplum de milite accipiente equum, quia eo est bene usus; & iterum 1. 2. q. 114. art. 5. ad 3. idem exemplum affert, & utrobique soluit eodem modo, quod scilicet actus procedens à libero arbitrio indistinctè procedit à gratia, & gratia est principium totius valoris, qui est in opere; actus verò militis ventis equo non habet valorem ab equo, sed à virtute, & strenuitate militis, & hanc non dat Rex, sed supponit, & idè potest per actum suum ut procedat à virtute sua mereri ipsum equum ut mercedem, & præmium. Valor verò meriti in homine iusto procedit à gratia, & hæc datur à Deo; vnde non potest gratia esse præmium illius valoris, quia dat ipsum. Nec obstat quod aliqui dicunt ad illum bonam usum equi, ut est actualis usus, concurrere equum, saltem partialiter, nam equus non concurret nisi ut instrumentum militis, non ut partialiter dans valorem, sed totus valor est ex virtute ipsius militis ventis equo, sicut etiam virtus in se, & aliis armis, quæ tamen potest accipere in pretium sui laboris, & meriti. Adde quod equus, & arma, & alia similia, quæ quis potest accipere anticipatè in præmium futuri laboris, habet duplicem considerationem, & quatenus est instrumentum militis laborantis, & quatenus est res mensurabilis per pecuniam, & habet suum pretium, & valorem. Non cadit in præmium equus, quatenus est instrumentum militi ad pugnam, sed quatenus valet tantum pecuniæ, aut æstimationis publicæ; & sic non est præmium ut equus, sed ut pecunia æquivalenter. At verò gratia, & virtutes, & auxilia Dei solum habent rationem virtutum influentium, & eleuantium animam ad operandum, non autem accipiuntur ut mensurabilia valore aliquo similibi per modum pretij, quia gratia respectu rerum naturalium est superior, & non potest reputari ut mensurabilis per illa tanquam per pecuniam, & valorem suum: respectu autem gloriæ habet se ut semen, & ius, & inchoatio il-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

lius; non ut continens actu totum quod illa est. Vnde non est idem accipere gratiam, quod accipere totum valorem gloriæ, ut per modum præmij se habeat gratia: ius enim ad aliquam hereditatem non est ipsa hereditas in valore, sicut equus valet tantam pecuniam.

Ad Replicam contra hanc solutionem; Respond. quod vltimum opus gratiæ, licet procedat ab alia gratia vocante, quàm à prima, vel ab alio augmento gratiæ iustificantis, si fortè creuit, tamen virtualiter ibi perseverat prima gratia vocans, à qua tota iustificatio impit exordium, & formaliter est prima gratia iustificans, quæ non separatur ab ea parte vel perfectione, quæ est augmentum, & à tota illa gratia procedit operatio illa vltima. Et licet gratia aliquando interrumpatur per peccatum, & redeat alia per poenitentiam, tamen illa solum est materialiter diuersa, & in valore eadem, sicut pecunia data in his nummis, vel in aliis numero, & materialiter diuersis, est idem formaliter in valore. Vnde signanter dicit D. Thom. loco cit. ex 1. 2. quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, quia videlicet prima gratia, si est actualis, verbi gratia auxilium, vel vocatio prima, semper manet virtualiter in suo effectu; si est habitualis, manet vel ipsamet in sua entitate, vel similis in suo valore si sit interrupta, & reparatur. Si tamen verè daretur alia distincta gratia, seu distinctum principium merendi à gratia prima, & non continuaretur cum illa, posset ex vno esse meritum ad aliud, sine hoc quod principium meriti caderet sub meritum, ut mox dicemus de Incarnatione & gratia nostra.

Ad Confirm. Respond. illud argumentum à multis indicari difficile, spinosum, & ferè inextricabile, sed fateor incertam meam, ego non video in eo difficultatem. Respondeo enim Christum mereri potuisse gratiam antiquis Patribus, nec per orationem petendo illam; nec per solam gratiarum actionem, quamuis gratias pro illa etiam egerit, sed aliis actibus, ut effusione sanguinis sui, & aliis multis laboribus, quos ex summa charitate, & patientia tolerabat, & offerebat Deo. Est istæ actiones verè, & non fictæ fuerunt meritoria, etiam pro antiquis Patribus, & intuitu illarum Deus dedit gratiam Patribus, & ob illam sic datam Christus gratias egit Patri. Deinde dicitur quod etiam pro re iam posita, & exhibita potest oratio fundi ad Deum, non quomodocumque, sed representando in oratione tempus illud pro quo res dati debebat. Sic enim Ecclesia orat pro defunctis, ne absorbeat eos Tartarus, ne cadant in oblitum, & tamen cum hoc orat, iam animæ illæ non habent periculum cadendi in Tartarum, hoc est in Infernum: sed quia Ecclesia representat tunc diem mortis illorum, orat, ac si essent in illo instanti mortis. Similiter ergo Christus potuit orare Patrem pro iustificatione omnium hominum, etiam antiquorum Patrum, representando tunc tempus illud quo gratiam receperunt. Denique gratiarum actio exhibitâ in tempore non semper supponit beneficium iam esse collatum, sed potest actio gratiarum dari pro voluntate conferendi, licet beneficium nondum collatum sit. Nam Christus Dominus gratias egit Patri pro beneficiis, non solum collatis, sed conferendis generi humano, quia egit gratias pro tota Redemptione, & pro illa voluntate æterna quam Deus habuit conferendi gratiam intuitu Christi tã antiquis Patribus qui ante præcesserant, quam hominibus tunc præsentibus, & dinceps

G g 3 venturis

venturis. Non ergo illa gratiarum actio supponit necessariam gratiam, seu beneficium collatum in re, sed sufficit quod supponat in voluntate largientis, qui propter illam gratiarum actionem præuiam vult in tempore conferre gratiam Patribus; & sic non valet illa consequentia: si gratia Patrum erat præmium gratitudinis Christi, supponebat seipsam ut præmium ad talem gratitudinem: dico enim quod sufficit supponere seipsam ut contentam in voluntate diuina, non ut in re exhibitam ut, pro illa ageret Christus gratias, & intuitu illius actionis daretur in re. Certè Christus Dominus Ioan. 11. Lazarum resuscitatus dixit: *Pater, gratias ago tibi quoniam exaudisti me*; & tamen nondum tunc orauerat, nec miraculum pro quo exaudiendus erat, & orabat, factum erat, & tamen iam agit gratias quoniam exauditus erat, scilicet in voluntate Dei, de qua certus erat quod exaudiret ipsum: *Ego*, inquit, *sciebam quia semper me audis*. Possunt ergo referri gratia etiam pro beneficio nondum recepto, sed in voluntate dandi contenta; & sic ex gratiarum actione præuia potuit dari Patribus gratia, & illa gratiarum actio non supponere beneficium collatum, sed voluntatem conferendi; & sic non supponit seipsam ut præmium, sed in executione datur in præmium illius actionis gratiarum secundum diuersas considerationes, scilicet prout in executione, vel prout in voluntate donantis contenta. Quare illud argumentum non habet vim.

Ad id quod dicitur de merito SS. Patrum respectu substantiæ Incarnationis, latius pertinet ad materiam de Incarnatione 3. p. q. 2. art. 11. Pro nunc dicimus quod etiam admittitur illa sententia, quod Patres meruerunt de congruo Incarnationem, dicimus non sequi quod principium meriti cadat sub meritum, licet verum sit quod per Incarnationem Christus meruerit Patribus gratiam, per quam ipsi meruerunt de congruo, ut Christus veniret, & executioni mandaretur Incarnatio. Cuius ratio est, quia hic interuenerunt duo diuersa principia merendi, quorum vnum dat valorem distinctum ab alio, licet vnum esset causa ut alterum daretur, & poneretur in diuerso genere causæ, & in diuerso tempore. Nam gratia Patribus data licet intuitu Incarnationis præuia data sit, tamen valorem merendi non habebat formaliter ab Incarnatione, sed in se distinctum valorem merendi habet ab ipsa Incarnatione, ut pater quando gratia datur non intuitu Incarnationis, ut in Angelis, & in statu innocentie, verè enim est meritoria, licet non sit data per Incarnationem. Quando ergo distinctus valor interuenit, & est duplex principium merendi, bene potest vnum esse causa alterius ut ponatur in executione, & alterum ut præuium in intentione esse causa ut illud prius anticipatè datur; & sic Incarnatio præuia est causa ut datur gratia Patribus, & gratia per suum valorem est causa congrua ut Incarnatio executioni mandetur. Nec obstat quod Incarnatio est principium huius meriti quod provenit à gratia; quia non est principium eius, ut dans illi valorem, sed solum ut causa existentie eius: aliqua enim oriuntur à principio meriti ut trahentia valorem ab ipso, sicut opera quæ fiunt à gratia, vel ab Incarnatione habent totum suum valorem à tali principio; & idè illud principium non potest esse præmium illius operis. Alia verò oriuntur à principio meriti ut habentia in se, & ex se valorem, & solum se habent ut effectus, seu præmium talis principij merendi, non ut opera ab eo orta; & sic se habet gratia nostra, vel Patrum respectu Incarnationis: est enim

effectus, & præmium meriti Christi, non tamen habet valorem formaliter ab illo, sed in se habet valorem distinctum à valore Incarnationis, cum constet quod gratia data, non intuitu Incarnationis, ut si duraret status innocentie, valorem merendi haberet. Eum ergo qui nunc habet, distinctum ab Incarnatione habet. Et idè licet in re ponatur, & detur quoad existentiam intuitu Incarnationis, tamen semel data ex suo valore, & non ex valore habito ab Incarnatione dat congruitatem operi ut mereatur Incarnationis executionem. Vnde principium meriti nunquam cadit sub meritum. De vinea empta fructibus vineæ, dicimus quod illi habent distinctum valorem à vinea, & pendent ab industria, & labore coloni; & sic possunt conuerti in pretium vineæ.

Vltimò arguit argumentis Molinæ disp. illa 1. memb. 11. quibus nititur probare prædestinationis efficaciam ex præscientia liberi arbitrij desumi, & ex parte consensus eius præuisi. Nam Scriptura reducit hanc prædestinationis vim ad præscientiam, secundum quam Deus elegit prædeterminatos. Ad quod plura congerit loca, ut est illud Rom. 8. *Nam quos præsciuit, & prædestinauit*. Prius ergo præsciuit quam prædestinauit, quia scilicet non voluit Paulus in negotio prædestinationis excludi liberum arbitrium, sed illius rationem haberi, ac proinde quos præsciuit futuros pro sui arbitrij libertate conformes imaginari filij sui, ex hypothesi quod Deus ex sua parte eos adiuuaret auxiliis misericorditer impensis, etiam hos prædestinauit. Et sic ly *præsciuit*, est idem quod præsciuit scientia media; tales sic præuifos prædestinauit. Quæ expositio iuuatur ex illo August. lib. 6. *Hypognosticon*. *Propterea prædestinat, quia quale futurum sit præscit; idè, & Apostolus: nam quos præsciuit, inquit, & prædestinauit*. Adde, & D. Thom. qui 3. p. qu. 1. art. 3. ad 4. dicit quod *Prædestinatio presupponit præscientiam futurorum; & idè prædestinat salutem aliquorum implendam per orationes aliorum*. Alter locus est Rom. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præsciuit*; non repellere autem est prædestinare: ergo prædestinatio supponit præscientiam illius plebis Dei. Et idem deducitur ex illo 1. Petri 1. *Petrus Apostolus Iesu Christi electis aduenit secundum præscientiam Dei Patris*. Et iterum 2. Petri 1. *Satagite fratres, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*. Vbi significat ex arbitrij libertate pendere, quod vocatio, & electio certa sit.

Conf. quia eo modo prædestinat Deus iustificandos, & saluandos, quo ipsi in re postea iustificantur, & saluantur, sed adulti in tempore iustificantur, & saluantur dependenter ab eorum libertate, & auxilio Dei, & in eorum potestate situm est nec saluari, nec iustificari: ergo ab æterno etiam prædestinantur cum præuisione, & dependentia à libero arbitrio, sine quo voluntas diuina qua vult nobis optulari rationem prædestinationis non haberet, nisi haberet adiunctam præscientiam de influxu futuro liberi arbitrij.

Confirm. secundò quia cum æqualibus auxiliis imò cum maioribus aliqui reprobandur, & alij saluantur, ut deducitur ex illo Matth. 11. *Si in Tyro, & Sidone facta fuissent virtutes, quæ in te, &c.* Et Iudas maiorem gratiam recepit quam multi qui nunc sunt in celo: ergo ex præuia cooperatione liberi arbitrij in his, & non in illis, isti saluantur, non illi: nam ex parte gratiæ, & auxiliorum æquales sunt, aut etiam aliqui reprobi plura acceperunt.

Resp. illas omnes auctoritates Apostoli, & alias similes loqui de præscientia, quæ est ipsamet prædestinatio, seu in illa fundatur, non quæ antecedit

omne

ARTICVLVS VI.

An merita Christi sint causa nostra prædestinationis, etiam in singulari?

omne decretum Dei: Dicit enim August. lib. de prædestinatione SS. cap. 10. *Prædestinatione Deus ea præsciuit, quæ fuerat ipse facturum* Etc. 17. *Electi sunt ante mundi constitutionem ea prædestinatione, quæ Deus sua futura facta præsciuit*. Et generalitèr libro de bono perseverantia c. 18. *Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturum. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præscientiam, & agitur de vocatione electorum, eandem prædestinationem intelligere?* Quæ August. expositione omnia loca ex Scriptura allata non vrgent: nec enim loquantur de præscientia aliqua media, seu antecedente decretum, & prædestinationem Dei, sed illam consequente, vel quæ est ipsamet prædestinatio. Ad locum Augustini. ex lib. 6. *Hypognosticon* (præterquam quod non est liber ille indubitatus Aug. sed est auctoritatis dubia) tamen ipsum sustinendo, dicimus, quod non vrget auctoritas, quia cū dicit, *propterea prædestinat quia quale futurum sit præscit*, non explicat ibi causam antecedentem ad prædestinationem, sed præscientiam, quæ est ipsa prædestinatio, quasi dicat, propterea ad Deum pertinet prædestinare, seu præordinare de futuris, quia pertinet ad ipsum præscire futura, sicut si diceremus; idè Petrus est homo, quia est rationalis, anima est actus corporis organici, quia est organicum per animam. Non verò est necesse, quod præsciat Deus futurum per aliam præscientiam quæ non sit prædestinatio. Est enim causa per modum includeatis, & inclusi, non per modum causæ antecedentis, & extrinsecæ. Ad locum D. Thom. dicitur quod cū dicit prædestinationem supponere præscientiam futurorum, non loquitur de prædestinatione adæquatè, & pro collectione omnium effectuum, sed inadæquatè prout tangit vnum effectum, & potest supponere præuisionem alterius, ex quo alium causat: vnum enim effectus prædestinationis potest ex alio causari, & ex illo præuifio, iste ordinari; sicut oratio Stephani præuia, fuit causa, & motiuum salutis Pauli; sed tamen illa oratio Stephani, etiam sub prædestinatione aliqua, & decreto Dei fuit conclusa, & præuia, non ante omne decretum.

Ad Conf. primam Respon. eo modo prædestinari aliquos, quo in re postea saluantur, & iustificantur, quantum est ex parte rei prædestinate. In re autem mandatur executioni iustificatio, & saluatio per liberum arbitrium, distingo, ut subordinatum gratiæ, & voluntati Dei, & ab ea efficaciter moti, concedo; ut præbenti suo consensu, & determinatione efficaciam decreto indifferenti, nego. Et sic ex prædestinatione diuina, & decernitur actus, & saluatur libertas, quia etiam ipsum liberè esse, à Deo est, quod abundè in superioribus explicatum est.

Ad secundam Conf. Respon. omnino negandum esse quod cū æquali auxilio efficaci vnus damnentur, & alter saluetur, sed semper, qui saluatur habet donum perseverantia, & auxilium efficacax, quo caret damnatus, licet verum sit quod damnatus possit habere æqualia, vel maiora auxilia sufficientia. Et hoc solum probat ille locus de Tyrus, & Sidonis, quod cum æquali auxilio insufficienti conuenerentur per Iudæis, licet cum dispari efficaci. Quod quomodo ster cum iusta querela Christi de Iudæis, quod non sunt conuersi, diximus abundanter præd. tom. disp. 20. art. 5. vbi hunc locum latè explicauimus.

Dupliciter possumus loqui de meritis Christi in ordine ad prædestinationem hominum (de Angelorum enim prædestinatione nunc non loquimur.) Primò de ipsa absolute sumpta, & secundum se, seu ex parte dilectionis Dei, & rei prædestinate, scilicet, quod detur prædestinatio hominum ad gloriam absolute. Secundò, comparatiuè respectu personarum, quatenus vnus præ alio eligitur, & prædestinatur, alius verò reprobandur, an sit Christus Dominus causa huius electionis vnus præ alio. In primo sensu minor est difficultas, & sine dubio asserendum est Christi Incarnationem, & merita esse causam prædestinationis nostræ, vt ex parte nostra se tenet, seu ex parte effectuum prædestinationis: est enim Christus auctor salutis nostræ taliter, vt omnes effectus gratiæ, etiam primus, dentur nobis per Christum. Et dico prædestinationis ex parte nostra, seu ex parte obiecti, quia prædestinationis, vt est actus Dei, & ex parte Dei se tenet, nullus est ita insanus, vt dicit D. Thom. hic articulo 5. quod ponat causam illius: actus enim Dei causari non potest ab aliquo, & ita causam non habet in se.

Hæc assertio est communior sententia inter Theologos; & solum videtur posse negari ab illis, qui sentiunt merita Christi non esse causam omnium auxiliorum, & gratiarum quæ nobis dantur, aut fuisse ante originale peccatum præuifum homines prædestinatos ad gloriam in voluntate diuina. Vnde incarnatio Verbi quæ decreta est de facto, in remedium peccati originalis post eius præuisionem, non potuit esse causa electionis, & prædestinationis nostræ ad gloriam, licet deseruerit ad præparanda media, & remouenda impedimenta, quæ consecutionem illius retardare poterant. Quæ sententia attribuitur Scoto, Almains, Driedoni, & alijs, quos citat M. Gonzalez, 1. p. disp. 74. sect. 4. Caterum nostra sententia est expressa S. Thom. 3. part. qu. 24. art. 4. & videri etiam potest ibidem qu. 19. artic. 4. & quæst. 8. art. 1. & in 3. dist. 10. qu. 3. articulo unico, quæst. 3. & Ioan. 1. super illa verba, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Sequuntur D. Th. communiter eius commentatores, & Discipuli ad illum locum 3. part. qu. 24. vbi videri potest Cabrera, & Suarez disp. 47. sect. 4. & lib. 2. de prædestin. c. 24. Valqu. hic disp. 94. c. 2. Gonzalez loco cit. Zamel super hanc quæst. 23. art. 5. disp. 2. & Caietanus super eundem locum, & alij quos citat Gonzalez, & alij citati.

Fundamentum nostræ sententiæ sumitur tum ex Scriptura, tum ex ratione. Ex Scriptura, quia dicitur Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Et subditur: *Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in celestibus in Christo Iesu*. Si ergo omnis benedictio nostra est per Christum: ergo omnis effectus gratiæ est per Christum, omnis enim effectus gratiæ, benedictio aliqua est. Vnde etiam dicitur Ioan. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Et sicut palme non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, ita & vos nisi in me manseritis. Ex quo loco Concil. Trident. sess. 6. c. 16. dicit, quod *ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmes in ipsos iustificatos ingititer virtutem infundit, quæ virtus bona eorum opera semper*

G g 4 ante

anteceat, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent: sed omnis effectus prædestinationis, prout talis, est Deo gratus: ergo prout sic est ex Christo? & sic ipse est causa influens in totam prædestinationem nostram, seu in omnes eius effectus. Ratione quoque probatur, quia nullus hominum præter Christum est prædestinatus, qui non sit redemptus: ergo nullus est effectus prædestinationis, qui non sit effectus redemptionis. Patet consequentia, quia omnes effectus prædestinationis ipsi prædestinationi, ut causæ subordinantur, & ab ea deducuntur: ergo si prædestinatio ipsa est redemptiva, effectus eius ex vi redemptionis procedunt, quia ex vi talis prædestinationis procedunt. Anteced. verò manifestum est, quia illi sunt prædestinati qui salvi fiunt, nullus autem saluatur ex hominibus nisi per sanguinem, & redemptionem Christi, iuxta illud Actuum 4. *Non est aliud nomen datum sub celo in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ad Rom. 5. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ita, & per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vita.* Et 1 ad Corinth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.* Et ad Heb. 2. *Decibat eum propter quod omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, antequam salvis eorum per mortem consummare.* Unde est illa electorum vox Apocalyp. 5. *Redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu, & lingua, & populo, & natione, & fecisti nos Deo nostro regnum.* Quare omne quod pertinet ad regnum Dei, redemptum est in sanguine Christi: si ergo omnis prædestinatus est redemptus, omnis prædestinatio per redemptionem est, & consequenter omnis effectus prædestinationis, effectus redemptionis Christi est.

Hoc denique declaratur ex eo, quod nullus homo prædestinatus est ante prævisionem peccati originalis, nec ante prædestinationem Christi: supponimus enim pro nunc sententiam D. Thom. de qua latius 3. p. qu. 1. art. 3. quod Christus non est prædestinatus nisi ut Redemptor, ita quod non existente peccato, ex vi præsentis decreti non veniret: ex hoc enim manifestè sequitur, quod prius fuit prævisum peccatum originale, quam Christus prædestinatus, & decretus. Ergo à fortiori ante Christum prævisa est gratia aliqua innocentiae in Adamo, qua prius est ipse, & totum genus humanum per peccatum. Hæc autem gratia non prævidebatur pro illo statu ante peccatum originale, ut data per prædestinationem, & efficacem transmissioem, & consecutionem gloriæ: nam si ante peccatum originale esset data ex vi prædestinationis, talis prædestinatio vel frustraretur, & destrueretur sicut ipsa gratia per peccatum originale, vel non. Si frustraretur, non esset prædestinatio, quia infructuosa est. Si non frustraretur: ergo æquè bene consequerentur homines gloriam, non obstante peccato originali, ex vi antecedentis prædestinationis, quæ adhuc habitura esset effectum: ergo gratis pro eorum salute Christus mortuus est, quia etiam si non veniret, & moreretur, saluarentur ob prædestinationem ante factam, & non frustratam per peccatum. Quod si illa prædestinatio antecedens non efficaciter perducebat ad gloriam nisi in vi sanguinis Christi post peccatum prædestinandi: ergo illa collatio gratiæ non erat prædestinativa seu effectus prædestinationis ante Christum prædestinatum, quia ante illum efficax non erat pro gloria assequenda. Quare necesse est, quod omnis gratia ut prædestinationis effectus, & ut efficaciter ad gloriam ordinetur, dependeat à Salvatore, & Redem-

ptore Christo, quia non est effectus prædestinationis, nisi quatenus respicit, & ordinatur ad salutem, non potest autem post peccatum ordinari ad salutem nisi dependentem à Salvatore, Saluator autem omnium est Christus: ergo ab illo dependet omnis effectus gratiæ, & beneficium prædestinationis, saltem quoad absolutam rationem electionis, & voluntatis saluandi homines.

In secundò sensu est aliquanto maior difficultas, an merita Christi Domini fuerint causa electionis comparativè sumptæ, & in individuo, ita quod fuerit causa ut iste in individuo præ alio eligeretur, & non solum fuerit causa designationis formalis, quæ tenet se ex parte ipsius gloriæ ad quam fit electio, ita quod meruerit aliquos ex tota hominum collectione prædestinari ad gloriam. Designatio autem materialis tenet se ex parte personarum, ita quod assumitur vnus, & relinquatur alter, & de hoc est dubium, an fiat ex meritis Christi, an ex sola, & nuda designatione diuina.

Et ratio maioris dubitationis pro hac parte est, quia si hæc comparativa electio datur ex meritis Christi, videtur totalis causa nostræ prædestinationis esse humana voluntas Christi, non diuina, siquidem diuina non eligit, nisi quos Christus designat, & sic tota ratio, & causa prædestinationis erit voluntas humana, cum tamen communiter Scriptura, & Patres ad diuinam voluntatem referant huius mysterij altitudinem, sicut est illud Matth. 11. *Quia abscondisti hæc à sapientibus, & prudentibus, & revelasti ea paruulis: Ita Pater, quia sic placitum fuit ante te.* Nec apparet quomodo verificetur, quod prædestinati dati sunt Christo à Patre, sicut ipse dicit Ioan. 17. *Tui erant, & mihi eos dedisti,* si ex meritis Christi erant electi, & à Patre possessi. Denique si Christus merebatur, ut isti præ illis eligerentur, utique ad hanc voluntatem habendam mouebatur à voluntate diuina, & regulabatur per eam: ergo prius Deus volebat ut Christus vellet, & applicaret merita sua pro istis, quam quod Christus id faceret: ergo prius diuina voluntas eos eligebat quam voluntas humana Christi.

Dicendum nihilominus est, electionem prædestinatorum ad gloriam formaliter, & explicitè consideratam in Deo etiam quoad materiale designationem vnus præ alio fuisse ex meritis Christi efficaciter applicatis istis potius, quam illis: regulatiue autem, & motiue ex diuina voluntate antecedente merita Christi ortam fuisse; sed hoc idem dicendum est de electione ipsa ad gloriam formaliter, & absolute sumptam. Probatur conclusio (quæ videtur communiter teneri ab his qui ponunt merita Christi esse causam nostræ electionis absolutæ, quos supra retulimus) quia Scriptura simpliciter attribuit electionem prædestinatorum meritis Christi, non potest autem electio rectè intelligi sine comparatione vnus præ alio, quia non potest intelligi electio ad gloriam, nisi sit electio personarum in individuo, ipsa enim gloria non eligitur, sed personæ eliguntur ad gloriam, sicut ad dignitatem aliquam fit electio personæ, non ipsius dignitatis: hæc enim est res quam volumus ipsi personæ electæ, non verò est id quod eligimus. Electio autem personæ non est in communi, & vagè, sed determinatè huius præ alio qui reicitur: electio enim si est inter plura, procedit cum discretione, & determinatione vnus præ alio, si autem est vnus medij tantum, ubi maxime est determinata, & in singulari. Quare non potest intelligi electio propriè, & verè, nisi cum determinatione rei electæ, & separatione ab eo quod reicitur, sen non eligitur: velle enim in communi quod aliqui homi-

nes intrent in gloriam, nondum est electio: ad ipsam enim intentionem pertinet velle gloriam hominibus, ut sic, electio autem applicat, & determinat personas, unde & electio dat ius electo ad rem, ex illa autem electione in communi, & vagè nulli acquiritur ius, quia ex vi illius nullus in particulari eligitur, aut reicitur: ergo si propriè, & verè fit electio per Christum, fieri debet electio ipsarum personarum materialiter, & in individuo. Quod autem propriè, & verè eligatur per Christum, & in vi meritorum eius, constat ex Apostolo dicente ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ubi ly nos, designat personas determinatas, & in singulari.* Et Ioan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego eligi vos.* Et iterum, *Nonne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis Diabolus est?* Electio ergo personarum in particulari pertinet ad Christum, siquidem elegit illos duodecim in singulari designando personas. Eadem autem ratio est eligendi Apostolos in particulari, & reliquos prædestinatos. Non loquitur autem Christus solum de electione ad dignitatem Apostolatus, sed etiam ad gratiam, & ad gloriam, præsertim in illo primo loco: *Ego elegi vos,* & cum dicit, *Ego elegi vos de mundo,* ut constat ex August. lib. de prædestinatione SS. c. 19. *Electionem, inquit, quam significauit Dominus, dicens, non vos me elegistis, sed ego elegi vos, nec fides ipsa præcedit.* Et lib. de corrept. & gratia c. 7. *Cum audimus, inquit, Nonne ego vos duodecim elegi, & vnus ex vobis Diabolus est, illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per iudicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum.* Loquitur ergo in his locis Dominus de electione ad regnum, & tamen est electio comparatiua, & personarum in singulari præ aliis: ergo ista fit ex meritis Christi.

Confirm. quia si non est electio comparatiua, & in singulari determinatè per Christum, neque explicari potest quomodo sit electio vagè, & in communi, seu quoad formalem rationem per Christum. Nam vel est prior electio vaga, & in communi per Christum, & postea per solam diuinam voluntatem determinatur personæ in singulari sine ordine ad merita Christi, vel è conuerso, prius est Deum eligere determinatas personas ad gloriam sine meritis Christi, & postea merita Christi attendi ad electionem vagè sumptam, & sine determinatione personarum. Hoc secundum est intolerabile absurdum: si enim supponitur prius facta electio determinatè singularium personarum, ad quid postea deseruit electio vaga, & in communi per Christum, si iam personæ in particulari sine meritis Christi electæ sunt. Si verò dicatur primum: ergo iam supponuntur merita Christi quando electio determinatè, & in singulari fit, siquidem antecedit electio in communi facta per Christum: ergo eadem merita in quantum efficacia, & applicata possunt esse ratio, & causa determinatè eligendi has personas, quia possunt determinatè applicari potius pro istis, quam pro illis, & sic applicata erunt causa, & ratio electionis eorum, siquidem valor meritorum Christi, cum infinitus sit, etiam potest extendi ad determinandum, & designandum personas: quis enim posuit eis limitem, vt possint valere pro gloria vagè, & in communi, & non pro designatione personarum? Christus autem applicauit determinatè pro aliquibus efficaciter merita sua potius quam pro aliis: nam applicauit orationem, & oratio meritoria erat. De Petro enim dixit Lucæ 22. *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Et Ioan. 17. *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi.* Et inf. *Pro eis ego sanctifico*

meipsum (id est in sacrificium, & victimam trado) ut sint, & ipsi sanctificati in veritate. Non pro eis autem rogo tantum, sed, & pro eis qui crediderunt per verbum eorum in me. Ecce oratio pro omnibus prædestinatis, & non pro aliis. Quæ oratio ad hoc erat, vt daretur eis vita æterna, vt infr. dicit, Pater, quos dedisti mihi, volo vt vbi sum ego, & illi sint mecum, vt videant claritatem meam, quam dedisti mihi. Ergo per orationem, & merita Christi applicatè, & efficaciter, quidam electi sunt præ aliis ad diuinam visionis claritatem.

Quod autem regulatiue, & motiue fuerit hæc electio ex diuina voluntate antecedenter ad merita Christi, patet, quia voluntas humana Christi dependebat à diuina ut à mouente, & regulante: ergo debebat Deus dirigere, & mouere voluntatem Christi, vt hos potius, quam illos elegi vellet, & sic antecedenter ad voluntatem humanam Christi Deus habebat voluntatem, & amorem erga illos potius quam erga alios, quia ad eos mouebat voluntatem Christi, licet nondum formaliter illos eligeret, vt iam explicamus in solutione dubitationis supra factæ.

Ad rationem ergo dubitandi, Respon. reduci totam causam, & beneficium prædestinationis nostræ ad Christum, vt ad causam meritoriam, & redemptivam: ad voluntatem autem Dei, vt ad causam simpliciter primam motiuam, & regulatiuam istius voluntatis Christi. Unde simpliciter ad diuinæ voluntatis placitum reducitur mysterium nostræ prædestinationis, sed per Iesum Christum, quia sumus electi in ipso. Ex hoc autem placito emanauit illa voluntas Christi, & merita eius, & aduentus eius, quia sic Deus dilexit mundum ut filium suum vnigenitum daret: & proprio filio non pepercit, sed pro omnibus tradidit illum. Unde huius amoris, & huius beneplaciti sola voluntas Dei est causa, qui voluit abscondere hæc quibusdam, & reuelare aliis ex sua voluntate, vt ex causâ prima simpliciter per Christum autem, vt per causam meritoriam. *Nemo enim nouit Patrem nisi Filius, & cui voluerit Filius reuelare;* pertinet ergo etiam ad Filium vt hominem reuelare illis quos vult Pater. Nec inferri potest ex hoc, quod merita Christi erunt effectus prædestinationis nostræ, siquidem ex dilectione nostra mouet Deus voluntatem Christi, vt hos eligat potius quam illos. Respon. enim quod licet hoc aliqui concedant, tamen simpliciter non debet hoc concipi, quia merita Christi non procedunt à decreto nostræ prædestinationis, sed antecedunt, siquidem merita Christi sunt causa prædestinationis nostræ: in ipso enim electi sumus, & sic non sunt effectus eius, sed causa. Procedunt autem à decreto prædestinante Christum vt Redemptorem, & Salvatorem omnium; in quo decreto virtualiter continebatur nostra salus, & prædestinatio, quia decernebatur Christus venturus ad saluandum nos, & pro nostra salute, ubi in ly nostra salute, prædestinatio nostra virtute continebatur, sed nondum explicitè, & formaliter intelligebamur prædestinati; & sic ex nostra prædestinatione formaliter, & explicitè supra non emanauerunt merita Christi, sed præcesserunt. Et præterea constat non esse Incarnationem effectum nostræ prædestinationis formaliter, & explicitè, quia nostra prædestinatio solum habet pro effectu ea quæ pertinent ad gratiam adoptiuam, quia prædestinati sumus conformes fieri imagini Filij Dei, ad Roman. 8. Incarnatio autem non est gratia adoptiua, sed filiationis naturalis; & ideo est altior prædestinatione nostra. Imò, & effectus meritorum Christi etiam tangunt non prædestinatos, vt plura auxilia

lia sufficientia, quæ dantur re probis; & ideo non possunt eius merita solius nostræ prædestinationis esse effectus.

9 Ad illum locum, qui adducitur ex Ioan. 17. *Tui erant, & mihi eos dedisti.* Respon. sensum illius non obstat nostræ sententiæ: potest enim intelligi quod tui erant per æternam prædestinationem, & mihi eos dedisti tempore per executionem, quæ est expositio S. Thom. super Ioanem: sed tamen in illa prædestinatione æterna erant tui ex meritis meis præuisis, quia in me elegisti eos. Vel secundò tui erant per creationem, & mihi eos didisti per redemptionem ut eligerentur. Vel denique tui erant quantum ad voluntatem illam primam, & regulatiuam, qua Deus mouebat, & dirigebat voluntatem Christi ad applicandum merita pro istis potius, quam pro aliis. In hac voluntate sic directiua, & regulatiua iam erant Patris, & erant voliti à Deo isti ad quos mouebat Christum ut eligerentur, & dedit eos Filio, mouendo eius voluntatem, ut pro illis applicaret merita sua; & sic eligerentur de facto, & explicitè: illa enim prior voluntas Dei nondum erat electio, sed ad eam mouebat, & dirigebat.

10 Ad vltimam rationem dicitur ex dictis quod Deus mouens voluntatem Christi, ut pro his potius, quam illis offerret merita sua, volebat, & intendebat eos eligere, sed nondum de facto eligebat, sed mediâ proponit, & adhibet ad eligendum. Et ita in illa priori voluntate Dei solum originatiuè, & directiue est electio, seu virtualiter, nondum expressè, & formaliter: aliâ idem argumentum probaret quod nec posset esse electio absoluta per merita Christi, quia etiam ad illam moueri, & regulari debet à voluntate diuina ut à causa prima, & suprema: ergo si hoc non obstante est electio absoluta per Christum, etiam comparatiua.

Argumenta seu difficultates, quæ contra primam conclusionem possunt proponi, nullius sunt momenti. Nam quod aliqui dicunt, merita Christi non esse causam auxiliorum quæ dantur prædestinatis, aut prædestinatos ante præuisionem originalis peccati fuisse electos ad gloriam, vtrumque falsum est, cum ipsam primam exordium iustificationis, quod sumitur à gratia Dei præueniente, detur nobis per Christum, ut determinat Concilium Trident. *sess. 6. c. 5.* Et non dari prædestinationem hominum ante Christum qui est primus prædestinatorum, nec Incarnationem ante præuisionem originalis peccati, iam ostendimus. Quod verò obici potest Incarnationem esse præcipuum medium quo prædestinati ducuntur ad gloriam; & sic inter effectus prædestinationis censendam esse, iam ostendimus non esse medium, nec effectum prædestinationis, sed causam, & superiori modo se habere ad ipsam, sicque maximè conducere ad nostram salutem, sed ut causam, authorèque salutis tanquam propter finem effectum, non propter finem cuius gratia, sed tamen verè habet rationem motiui, sine quo Christus non veniret. Sed de his

latius ad 3. part. in materia Incarnationis.



DISPUTATIO IX.

De effectibus prædestinationis.

ARTICVLVS I.

Quæ conditiones requirantur ut aliquid sit effectus prædestinationis?



DISTINGVERE oportet in primis subiectum prædestinationis, & effectum. Subiectum est persona quæ à Deo transmittitur in finem supernaturalem, & hoc solum conuenit creaturæ rationali, quia ipsa sola est capax beatitudinis, & fruitionis Dei. Effectus est omne beneficium gratiarum quod in ordine ad talem finem supernaturalem ordinatur, & conducit, eo quod prædestinatio, ut dicit August. *est preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur;* & specialiter prædestinatio versatur circa ea quæ gratis, & supernaturaliter à Deo dantur; & sic est gratiæ preparatio. Et quidam effectus sunt immediatè, & quasi elicitivè ab ipsa prædestinatione, alij mediatè, & quasi imperatiuè: Et hoc idèd quia gratia vititur naturâ ut sibi inferiori, & subiecta; & sic prouidentia, seu preparatio supernaturalis gratiæ imperat naturali prouidentia, & dirigit illam ad finem suum, non quod imperium exercentur inter actum, & actum, cum in Deo non sint plures actus, sed inter obiectum, & obiectum, finem, & finem.

Effectus ergo prædestinationis ad tria præcipua capita reducuntur.

Primò, ad effectus supernaturales, qui propriè, & elicitivè ad prædestinationem pertinent, sicut glorificatio, iustificatio, & similia.

Secundò, ad effectus ordinis naturalis, qui subiiciuntur prædestinationi, & pertinent ad ipsam imperatiuè, quia licet ab illa ordinentur ad finem altiore supernaturalem, per causas tamen naturalis ordinis exercentur, quæ ministerialiter deseruiunt prædestinationi supernaturali, sicut vita ipsa prædestinati, longior vel breuior sanitas, bona ingenium, & similia quæ ad naturales facultates spectant, & tamen deseruiere possunt ad effectus gratiæ, quia hæc non destruit, sed perficit naturam.

Tertiò reduci possunt effectus prædestinationis ad permissiones peccatorum, quæ utique ad aliquos fines vtilitatem suam habere possunt. De omnibus his in præsentis disputatione agimus.

Conditiones autem requisitæ ut aliquid sit effectus prædestinationis siue elicitus, & immediatus, siue imperatus, & mediatus, sunt quatuor. Duæ tenent se ex parte causæ efficientis, tertia ex parte subiecti, quarta ex parte finis. Ex parte efficientis requiritur.

Primò, quod aliquid sit à Deo tanquam effectus eius.

Secundò, quod talis effectus oriatur ab ipso efficiente ex intentione efficaci dandi gloriam: cum enim prædestinatio sit preparatio mediotorum ad gloriam, talis causa preparans, & ordinans, necessariò debet moueri ex fine dandi efficaciter ipsam gloriam. Et ratione huius conditionis, Incarnatio

& merita Christi non sunt effectus prædestinationis, licet maximè ad obtinendam gloriam conducant, quia conducunt ut causa prædestinationis, non ut effectus: nec enim sunt ex intentione dandi nobis gloriam, sed potius intentio dandi gloriam ex ipso Christo, & meritis eius causatur: *Elegit enim nos in ipso ante mundi constitutionem,* ut inquit Apostolus Ephel. 1.

Tertia conditio requisita ad effectum prædestinationis, tenet se ex parte subiecti, scil. quod pertineat ad creaturam intellectualem ordinatam ad finem supernaturalem, quod totum ex parte subiecti se tenet.

Quarta ex parte finis, quod talis effectus conducatur, vel ordinetur ad obtinendum dictum finem supernaturalem; & sic in genere causæ finalis debet esse causatus à beatitudine ipsa supernaturali, eique subiectus.

De prima conditione, non potest dubium esse inter Catholicos: constat enim quod quicquid non est effectus Dei, est defectus, & peccatum quoad formale suæ malitiæ, & auersionis. Quod nullo modo potest esse ex prædestinatione Dei: nam prædestinatio est prouidentia specialis orta ex speciali dilectione, & voluntate Dei, qua eligit, & diligit eos quos prædestinat, iuxta illud Psal. 17. *Saluum me fecit, quoniam voluit me.* Romanorum 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Lucæ 11. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Sed peccatum quantum ad suam malitiam non potest procedere à voluntate Dei, cum potius sit auersio à Deo: *Odio enim sunt Deo impius, & impietas eius,* ut dicitur Sapient. 14. nihil autem procedit à Deo per odium, sed per amorem, iuxta illud Sapient. 11. *Nec enim odians aliquid constituit, aut fecisti:* ergo nullo modo peccatum quoad suam malitiam potest esse effectus prædestinationis; sicut nec voluntatis, & amoris, in quo prædestinatio fundatur. Vnde hoc ipsum, scil. quod peccatum sit ex prædestinatione Dei, damnat S. Prosper ad obiectiones Vincentianas. *responsione 10. & 12. & August. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum c. 3. & Concilium Arausic. II. in fine, & Trident. sess. 6. can. 6. & multis probari solet à Theologis 1. 2. qu. 79. vbi ostenditur Deum non esse authorem peccati, cum tamen sit author omnium eorum quæ prædestinauit, & consequenter omnium effectuum prædestinationis, quia specialiter ab eius prouidentia ordinata, & preparata sunt, & consequenter causata.*

Ex quo obiter aduertes reiciendas esse aliquorum minus cautas locutiones, qui absolute docent peccatum causari vel prædestinari à Deo, & formale peccati etiam quantum ad malitiam esse ex prædestinatione Dei, saltem quoad secundariam intentionem: quibuscumque enim formis vel locutionibus aut distinctionibus res ista pallietur, aut obscuretur, vel sumit formale peccati pro ipsa malitia, & auersione, ut communiter sumi solet, & secundariam intentionem Dei sumit pro vera, & propria voluntate, & præparatione, licet non prima, sed præsupponente aliam priorem, aut non. Si hoc secundum, nihil dicitur præter communem sententiam, quod peccatum nullo modo sit à Deo, nec ab eius prædestinatione, sed solum verbis dicitur, significando quod est à Deo, cum id non dicitur in re, nec ita sit. In rebus autem theologis, & præsertim dogmaticis ludus iste verborum non licet. Si primum dicatur, inciditur in sententiam

damnata à Conciliis, & Patribus, quod Deus causet peccatum, non solum permissiue, sed etiam propriè, & per se, cum ex eius prædestinatione, & speciali prouidentia dicitur descendere, quod tamen sub his verbis damnatur à Concilio Trident. *citato loco.* Nihil enim ita propriè, & per se Deus operatur, quam quod ex speciali præparatione, & prædestinatione facit, & ex intentione, quantumcumque dicitur secundariò id facere, quia *ly secundariò* non tollit quod propriè, & verè efficiat, aut si tollit, nihil dicitur per illa verba, nisi communis sententia. Plura de his occurrent iterum *infra. art. 6.* agendo de permissione peccati.

Secunda conditio si solum explicetur in hoc sensu, quod ut aliquid sit effectus prædestinationis debeat præsupponere, & oriri ex aliquo fine intento supernaturali, extra controuersiam est, quia non est dubium quin effectus prædestinationis sit ex præordinatione Dei, & non à calu, & fortuito, & consequenter ex intentione finis: quod enim non est à calu, ex fine, & intentione est. Quod autem iste finis sit efficaciter intentus, & non sufficiat simplex voluntas, iam *suprà* ostensum est, licet aliqui dubitent, contra quos egimus. Quod verò iste finis debeat esse ipsamet beatitudo ex cuius efficaci intentione procedant in executione omnes effectus ab ista prædestinatione preparati, pender ex illa questione superiori disputatione iam discussa, an efficax intentio ad gloriam præcedat nostrorum meritorum præscientiam tanquam causa, & motiuum illorum, de quo iam satis dictum est.

Tertia denique, & quarta conditio ex ipsa propria ratione prædestinationis manifestæ sunt: est enim prædestinatio transmissio creaturæ rationalis in beatitudinem per certam, & determinatam mediâ: ergo subiectum quod transmittitur tanquam persona, de qua huiusmodi prouidentia disponit, est creatura rationalis, quia hæc sola est capax illius transmissionis ad gloriam. Finis autem ad quem talis persona transmittitur est vita æterna, seu beatitudo; & sic prouidentia prædestinatiua solum potest esse de persona ut ordinata ad talem finem. Ergo ut aliquid sit effectus prædestinationis, oportet quod aliquo modo conducatur ad hoc ut talis persona, seu creatura intellectualis transmittatur, & assequatur illum finem, quia ille solum est effectus alicuius prouidentia, & præparationis, qui ad finem ad quem fit illa præparatio conducit. Ea verò quæ non conducunt ad finem prædestinationis, sunt communia reprobis, & prædestinatis: non ergo sunt proprii effectus prædestinationis, ut segregat prædestinatos à reprobis.

Potest vltimò addi alia conditio requisita ad effectus nostræ prædestinationis, ut de facto sit, scil. quod sint per Christum: nam cum omnis nostra gratia ab ipso sit, siquidem *de plenitudine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia,* ut dicitur Ioan. 1. consequenter omnis effectus prædestinationis est per Christum, quia omnis effectus prædestinationis est beneficium gratiæ, eo quod prædestinatio, ut Aug. dicit, *est preparatio beneficiorum Dei, &c.* Vnde dicitur Actuum 4. quod *Non est aliud nomen datum sub celo, in quo oportet nos saluos fieri.* Et Paulus ad Ephel. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum.* Cæterum hæc conditio non est per se, & intrinsecè requisita ad prædestinationem absolute, sed ut de facto sit in nobis, quia sine ipsa dari posset absolute, ut si Filius Dei non fieret homo, & si status innocentia durasset, adhuc homines prædestinarentur. Et Angelos non recepisse ex Christo gloriam, & gratiam essentialiter proba

probabilior fert opinio, eo quod non fuerunt prædestinati ut redempti, & gratia per Christum redemptiva est. Solum ergo hæc conditio est necessaria supposita voluntate, & beneplacito Dei, qui præordinavit Incarnationem Christi, ut esset causa nostræ salutis, nec nisi per ipsum haberemus accessum ad Patrem in confidentia in sanguine ipsius. De quo D. Thom. 3. part. quæst. 24. artic. 4. ad 3.

ARTICVLVS II.

Utrum glorificatio, & iustificatio, & quacumque efficax vocatio sint effectus prædestinationis?

IN hoc articulo coniungimus omnes effectus supernaturales, de quibus aut nulla, aut modica difficultas esse potest, quod sint effectus prædestinationis: hos enim videtur enumerare Apostolus ad Rom. 8. dicens: *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & iustificavit, quos autem iustificavit, hos & glorificavit.* Glorificavit autem (inquit August. c. 17. de prædestinat. SS.) eo sine qui non habet finem. Nec movere debet quod Paulus loquitur de præterito, iustificavit, vocavit, glorificavit, &c. id enim ponitur, ut inquit S. Thom. in e. 8. ad Rom. lect. 6. vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum.

Non defuerunt ergo aliqui Theologi, qui dixerunt solam gratiam esse effectum prædestinationis, non gloriam, ut Durandus in 1. dist. 41. qu. 2. num. 19. Alij verò è contra solam gloriam dixerunt esse effectum prædestinationis, non verò gratiam, quod tribuitur Gabrieli, Ochamo, & alijs.

Cæterum communis sententia inter Theologos est glorificationem, seu consecutionem finis omnino debere computari inter effectus prædestinationis. Ita D. Thom. in quæst. præsentis art. 3. ad 2. ubi inquit, quod Prædestinatio est causa eius quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scil. gloria, & eius quod percipitur in præsentis, scil. gratia. Idem sumit ex citatis verbis Apostoli ad Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, &c. quos autem iustificavit, hos & glorificavit.* Vbi inter effectus prædestinantis Dei ponitur glorificatio; & videri etiam potest August. lib. de correptis & gratia c. 9. ubi hoc testimonium explicat, & de prædestinatione SS. cap. 17. cum quo alij Patres, ut Fulgentius, Origenes, & alij, intelligunt hunc locum de glorificatione alterius vitæ, quanquam alij etiam de gloria, seu magnificatione in præsentis vita id intelligant. Et D. Thom. super epistolam ad Romanos c. 8. lect. 6. utroque modo locum hunc intelligit.

Fundamentum est, quia glorificatio, seu consecutio gloriæ est aliquis effectus de nouo in rerum natura à Deo factus: ergo & pronisus, siquidem Deus nullum effectum facit nisi providentia sua. Vel ergo ille effectus est ex providentia generali, seu communi reprobis, & prædestinatis, vel tantum prædestinatorum propria. Primum stare non potest, cum reprobi cadant à gloria, nec illam consequantur, & in hoc præcisè à prædestinatis distinguantur: ergo debet esse à providentia speciali prædestinatorum, seu ab ipsa prædestinatione; & sic est effectus eius.

Consequi ponit media de se consecutiva, & perductiva ad finem, hoc ipso est effectus eius, consecutio talis finis, siquidem adhibet causam consecutivam eius, sed prædestinatio adhibet media consecutiva gloriæ: ergo ipsa consecutio gloriæ est effectus eius. Maior negari non potest, quia media ad hoc adhibentur, ut consequantur finem: ergo sunt causa consecutionis eius, & consecutio effectus illorum est: si enim media non sunt causa consecutiva finis, quomodo conducunt ad finem, & quomodo efficacia dicuntur ex se ad talem finem? si per se non causant illam consecutionem, sed alio indigent ad causandum. Minor verò certa est ex definitione prædestinationis, quæ est transmissio efficax rationalis creaturæ in beatitudinem, & secundum August. est preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur, sed media quibus aliqui certissime liberantur sunt media consecutiva gloriæ, seu liberationis: ergo prædestinatio quæ adhibet talia media, adhibet media consecutiva gloriæ.

Dices: media illa quæ prædestinatio adhibet sunt consecutiva gloriæ meritorie, non physice, & efficienter: actus enim nostri qui per gratiam, & auxilia Dei sunt, solum meritorie causare possunt gloriam: ergo non sequitur quod si prædestinatio adhibet, & præparat media ad consecutionem gloriæ, ipsa consecutio sit effectus prædestinationis, siquidem media quæ adhibet, non consequuntur illam effectivè.

Sed contra est, quia media quæ adhibet prædestinatio, non solum sunt ea quæ actibus nostris exercentur, sed quæ à solo Deo sunt pro talis finis consecutione, quæ est ipsa visio Dei: Multa enim Deus se solo facit, ut est prima vocatio, infusio habituum supernaturalium, eorumque augmentum, infusio luminis gloriæ, unio divinæ essentiae in ratione speciei, & tandem sequitur visio in qua consistit glorificatio. Ergo licet actus nostri solum meritorie attingant glorificationem, & non effectivè, tamen multa alia quæ Deus se solo facit, effectivè attingere possunt glorificationem, & illa cadunt sub aliquam specialem providentiam Dei, & non solum sub generalem, & communem reprobis ac prædestinatis: ergo sunt effectus illius specialis providentiæ quæ prædestinatio est: ergo, & ipsa glorificatio quæ à talibus medijs causatur.

Vnde colligitur quid nomine glorificationis intelligendum sit, cum dicimus glorificationem esse effectum prædestinationis: Dicimus enim nomine glorificationis intelligi ipsam consecutionem beatitudinis, & actum quo illa consecutio fit: hæc enim est substantialiter ipsa glorificatio. Quæ verò consequuntur ut dotes animæ, & corporis in homine glorificato, non sunt ipsa glorificatio, sed accidentia ad illam consecuta. Quæ verò antecedunt illum actum visionis tanquam principia eius, ut lumen gloriæ, unio divinæ essentiae in ratione speciei, non sunt formaliter ipsa consecutio gloriæ, sed principia quibus fit. Omnia tamen ista sunt effectus prædestinationis, quia à providentia Dei speciali sunt destinati, & non sunt imperati ab ipsa prædestinatione, sed eliciti, quia proprii, & immediati sunt illius providentiæ supernaturalis prædestinationis, nec ab alia providentia inferioris ordinis eliciuntur, & ab illa superiori imperantur, cum ipsi in se supernaturales effectus sint, & maxime proprii prædestinatorum.

Obiicies pro sententia Durandi, quia prædestinatio est providentia de medijs, non voluntas de fine, quia, ut diximus, est imperium dirigens executionem; & ita præsupponit electionem mediorum, & intencionem finis; vnde est quod reprobatio non opponitur præcisè, & directè prædestinationi, sed

sed electioni ad beatitudinem, ut docet S. Thom. q. 6. de verit. art. 1. ad ultimum, eo quod qui eligit ad finem unum, reiicit alium, prædestinatio autem quæ electionem ad gloriam supponit, solum versatur circa media in ordine ad effectum consecutionis finis, ipsa autem realis consecutio non est medium ad consequendum, nec est beneficium præparatum à Deo, ut per illud certissime liberentur prædestinati, solum autem prædestinatio est preparatio talium beneficiorum: ergo realis consecutio non est effectus prædestinationis, sed ex effectu eius consequitur, scil. ex præparatione mediorum tanquam terminus eius, non ut effectus.

Secundò, obiicies pro secunda sententia, quia solum iste effectus, qui est glorificatio, est proprius prædestinatorum: reliqui enim præter illum communes sunt reprobis, & prædestinatis: quæcumque enim gratia, si ad glorificationem non pervenit, non repugnat inveniri in reprobo qui à glorificatione deficit: ergo sola glorificatio est effectus proprius prædestinationis, in quo distinguuntur à reprobis, & ratione cuius cæteri effectus ad prædestinatos pertinent.

Ad primum Resp. quod prædestinatio versatur circa media ut perductiva ad consecutionem finis, vnde supponere debet finem in intentione, sed causare debet finem in executione. Argumentum ergo probat quod intentio finis, & electio hominum ad tale finem antecedat prædestinationem, & non sit effectus eius, sed causa, non tamen probat, quod executio, seu affectio finis non sit effectus eius. Et quando dicitur quod non est mediū ad consequendum, nec beneficium præparatum à Deo ad consecutionem finis, concedo non esse mediū ad consecutionem, sed terminum qui est ipsa consecutio: sed negamus non esse effectum prædestinationis, quia media non sunt effectus prædestinationis abstractè ad consecutionem, sed concernendo affectioem, & terminando ad ipsam, quia ad hoc diriguntur media, ut consequatur finis, & vique ad realem terminationem ad finem non desinant esse effectus prædestinationis simul cum ipsa consecutione: hæc enim præcipue efficitur, & intenditur.

Ad 2. Resp. quod glorificatio est principalis effectus prædestinationis, & qui prædestinatos à reprobis distinguit, sed non solus: nam alij effectus sunt qui ad glorificationem tendunt, ipsamque consequuntur efficaciter, ut vocatio, iustificatio, opera bona, &c. & licet hæc possint in reprobis inveniri, non tamen eo modo quo in prædestinatis, quia in his inveniuntur cum ordinatione efficaci, & perseverantia vique ad consecutionem gloriæ in reprobis sine illa, vnde non eodem modo se habent.

ARTICVLVS III.

An vocatio inefficax, & gratia interrupta per peccatum sint effectus prædestinationis.

HOC solum restat explicandum in effectibus ipsis supernaturalibus, quia cum sæpe gratia data interrumpatur, & pleraque auxilia effectu frustrentur, non apparet an ista, provt sic, sint effectus prædestinationis, qua est efficax transmissio ad vitam æternam. Vnde nihil quod est inefficax, nihil quod est mortuum, videtur effectus illius esse, & ex ipsa, ut efficax est, descendere.

Gratia ergo interrupta per peccatum potest dupliciter considerari. Primò, ut in sua prima illa collatione, quando primò à Deo data est, & prævidetur interrumpenda. 2. in statu ipso interruptionis, quæ est gratia provt deletur per peccatum. 3. in statu reparationis, ut per poenitentiam reuiuiscit. Et rursum tam in statu suæ primæ collationis, quam reparationis. Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

nis potest considerari, vel absolute secundum se, vel cum respectu, & continuabilitate ad perseverantiam, mediante qua continuatur cum gloria. Si consideretur gratia ut reparata per poenitentiam, sic non est dubium quod sit effectus prædestinationis: antecedens enim interruptio non nocet subsequuta reparatione: sic enim est perinde, ac si non interrupperetur. Quod si rursum post reparationem quis peccet, & amittatur gratia, rursum se habebit ut interrupta, & non reparata; & sic rursum considerabitur vel in statu interruptionis, vel in statu reparationis postea faciendæ, quia etiam illa interrupta rursum reparabilis est; & sic procedemus quousque vestigabimus in vltima reparatione non amplius interrumpenda, & hæc habet adiunctam perseverantiam, vel huiusmodi in vltima interruptione non amplius reparanda, & hæc habet adiunctam finalem impernitentiam. Quare formaliter loquendo de gratia, ut reparata sub hac formalitate, effectus est prædestinationis, nisi ab hac formalitate deficiat per novam interruptionem, quod est iam non manere ut reparatam. Similiter est certum quod gratia sub statu interruptionis actualis, non est effectus prædestinationis, sed defectus ab ipsa: sic enim non est gratia, sed corruptio gratiæ, seu interruptio ipsius, & defectus. Peccatum autem, & effectus peccati, qui est tollere gratiam, non est à Deo: ergo multo minus ab eius speciali providentia, quæ est prædestinatio. De permissione quidè peccati opiniones varie sunt, an sit effectus prædestinationis, de ipso verò peccato, & effectu eius, qui est corruptio, seu interruptio gratiæ, non est dubium quod effectus prædestinationis non sit, cum à Deo non sit, sed deficientia à Deo.

Quare punctus difficultatis est de ipsa gratia quæ interruptioni subiecta fuit, si consideretur non ut subest interruptioni actuali, quæ est defectus, & corruptio gratiæ per peccatum, sed considerata secundum se, & ut primò collata est à Deo ante interruptionem, an sub hoc statu, & consideratione sit effectus prædestinationis. Et si est necessarium quod consideretur cum ordine ad perseverantiam, vel etiam præcisè ab illa, ut sit effectus prædestinationis.

Similiter inefficax vocatio potest dupliciter considerari. Primò, secundum entitatem suam, & id quod habet à Deo, quod pertinet ad rationem sufficientis auxilij. Secundò, quantum ad resistentiam voluntatis adiunctam, quam non superat illud auxilium; & sic inefficax est, quia caret auxilio efficaci, & consequenter habet adiunctam voluntatis resistentiam. Hoc 2. modo non est effectus prædestinationis pro parte resistentiæ voluntatis: hæc enim pertinet ad obdurationem eius, quæ non est à Deo effectivè, sed solum permissivè non largiendo gratiam. Pro parte verò denegationis auxilij efficaci, hoc pertinet ad permissionem divinam, quæ consistit in denegatione auxilij efficaci, & de hac dicemus infra an sit effectus prædestinationis, & quomodo. De ipsa ergo vocatione inefficaci quantum ad ipsam substantiam & entitatem, quatenus talis est, difficultas procedit, an sit effectus prædestinationis. Et dato quod sit, an per se immediatè sit effectus prædestinationis, an mediante alio auxilio efficaci, quo illa inefficax in memoriam reducitur, sic effectus prædestinationis reddatur.

In hoc puncto P. Valq. sentit neque vocationem inefficacè secundum se, neque gratiam, seu sanctificationem interruptam esse effectum prædestinationis. Ita de inefficacibus vocationibus docet 1. p. disp. 93. c. 1. & 3. Et illum sequuntur plures ex Recentioribus, Valencia 1. p. disp. 2. q. 23. puncto 3. Villegas controu. 16. disp. 1. c. 2. & alij. De gratia iustificante idem affirmat eadè disp. 93. c. 3. & de meritis primò collatis;

licet non desint Authores qui distinguunt inter gratiâ primò collatam ex opere operato, vel ex meritis, quod primâ non ponunt effectum prædestinationis, sed secundam, eo quòd merita semel facta semper eadem numero manent in acceptatione Dei, quantumvis per peccatum impediuntur. Quare illa merita semper dantur à Deo ex intentione, & ordine ad gloriam, quantum est ex vi suæ dignitatis, quia cuiusque merito semper correspondet sua gloria independentè à pœnitentia, vel ab alia gratia, v.g. merita ut duo, independentè ab alia gratia, vel pœnitentia, quæ non dignificat illa merita, sed si sint impedita, solum remouet impedimentum. Quod verò exigant pro conditione quod aliquis moriatur in gratia, vt obtineat gloriam, est conditio generalis omnium meritorum.

4 Sententiam Vasquez ita explicat, & intelligit P. Alarcon. *tract. 4. de prædest. disp. 4. c. 3.* quod quando dicit merita vt primò collata, & gratiâ non esse effectum prædestinationis, intelligit cum præcisione, scil. merita illa prout præcindunt à perseuerantia, & intelliguntur sic primò collata, quod nondum coniuncta cū vltimo effectu, qui est perseuerantia. Et in hoc, inquit, pari fortuna currunt gratia interrupta, vel non interrupta: vtraque scil. in primò collata præcisè, & nondū continuata cum perseuerantia non est effectus formaliter loquendo prædestinationis, quia adhuc non distinguit à reprobo, cum etiâ reprobis habere possit primâ gratiam, sed non vltimâ. Si autem prima gratia, aut gratia interrupta sumatur specificatiuè prout re ipsa conducit ad gloriam, sic est effectus prædestinationis. Addit quòd in opinione eorū qui dicunt intentionem efficacè dandi gloriam, seu electionè efficacem præcedere prædestinationè, reuerà debere consequenter dici, quòd prima gratia, & prima merita sunt effectus prædestinationis, quia vt procedunt ab illa efficaci intentione, iam infallibiliter ordinantur, & influunt in gloriam, & sunt propria prædestinationum. In quò optimè dicit hic Author, & hoc ipsum corroborat nostrâ sententiâ *suprà* latè explicatâ de præcedentia electionis efficacis ante prædestinationem, id est, ante præparata merita. Et insinuat fundamentū suæ sententiæ, & P. Vasquez reduci ad hoc quòd gratia, & merita prout primò collata, & ante suam interruptionem sunt effectus communes reprobis, & prædestinationis, non prædestinationum proprij vt prædestinati sunt: nam prout sic nondum intelliguntur coordinata cum vltima perseuerantia, & ex alia parte non supponuntur procedentia ab efficaci, & infallibili voluntate dandi gloriam, quia hanc intentionem hæc sententia non admittit: ergo prout sic nondum intelliguntur esse effectus prædestinationis, quousque connotent ordinem ad vltimum effectum perseuerantia. Et ita in hac sententia prædestinatio nō est vnica volūtas Dei, sed omnes voluntates dandi media ordinata ad gloriam cum colligatione, & continuatione vsque ad vltimum effectum perseuerantia, sine cuius respectu & connotatione, reliquæ nō denominantur volūtates prædestinatinae.

5 Nihilominus cum apud nos oppositum fundamentū sit *suprà* satis stabilitum, scil. quòd præcedit in Deo prædestinationem meritorum efficax intentio dandi gloriam, indubitatè debemus dicere, quòd in prædestinato vocationes inefficaces, & gratia interrupta etiâ vt primò collata, sūt effectus prædestinationis. Dixi consulo, in prædestinatione, quia gratia ista, & vocationes, seu auxilia non decernuntur à Deo in abstracto, & antecedenter ad præuisionem personæ, sed concernendo ipsam. Et cum concernit personam prædestinatam, seu electâ à Deo electio-

ne illa efficaci, & intentione, qua segregat eos à massa perditionis, quia sic placuit illi, omnia dona, & beneficia gratiæ, quæ ex illa voluntate circa talem personam deriuantur, pro effectibus prædestinationis computanda sunt: quæ enim dantur personæ reprobæ, & non electæ, licet sint dona supernaturalia, effectus prædestinationis non sunt. Hæc sententia est cōmunis inter Thomistas, de quo videri potest M. Gonzalez *hic disp. 71. sect. 3.* Eam docet P. Suarez *lib. 3. de prædestin. c. 4. & 6.* Arrubal *disp. 33.* Herize *disp. 30. c. 2.* & quoad gratiam interruptam etiam eâ docet Villegas *vbi supra*, licet quoad vocationes inefficaces subscribat P. Valq. Sumitur etiam ex D. Thoma in epistola ad Rom. *c. 8. lect. 6.* vbi explicans quomodo electis omnia cooperentur in bonum, id docet verificari de omnibus quæ accidunt prædestinatis, idque etiam extendit ad gratiâ amissam per peccatum: tum etiam *3. p. q. 89. art. 2. ad 1.* vbi inquit quòd, *Non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum à Dei amore cadunt, quòd patet in his qui cadunt, & nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum cadunt: sed his tantum qui secundum propositum vocati sunt sancti, id est, prædestinatis, qui quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt.* Vbi S. Doctor aperte ponit fundamentum nostre sententiæ, quomodo scil. interrupta gratia seruiat prædestinationi, & cooperetur illis in bonum, sicut effectus prædestinationis, quia scil. procedit ex proposito Dei, quo vocati sunt prædestinati, quod est aliud quàm intentio illa efficax, ex qua sunt electi, vt iam explicauimus.

6 Fundamentum igitur nostre assertionis, licet nostris principiis suppositis videatur concludens, scil. supponendo quòd intentio efficacis, & electio ad gloriam præcedit prædestinationem, seu merita præparata, & præuisa, tamen non ita facile oppositam sententiam coarctat. Nam ex duplici principio potest deduci. Primò, quòd gratia interrupta, & vocatio inefficax, aliquè effectum siue essentialis, siue accidentalis præmij in cælo habere potest, dummodo vltimatè aliquis decedat in gratia: hoc enim se habet vt generalis conditio omnis meriti, licet non se habeat vt ratio formalis ad præmij, sed per se semper correspondet sibi ratione sui præmij aliquod. Secundò potest deduci ex eo quòd procedit vocatio inefficax, & gratia interrupta in prædestinato ex intentione efficaci dandi illi gloriam, quidquid autem procedit ex tali fine, oportet quòd aliquem respectum efficacis ordinationis ad gloriam induat, aliàs non causaretur ex voluntate efficaci dandi gloriam.

Cæterum Vasq. non multùm constringetur his fundamentis, nisi amplius explicentur. Nam hoc secundum principium, ipse non admittit, scil. quòd præcedat prædestinationem meritorum electio efficaci personæ ad gloriam. Et dato quòd præcedat, dicit ipse quòd præcedit respectu eorum effectum, qui sunt in statu habili, vt intentioni efficaci deferuiat per se. Qui autè non per se tendunt ad consecutionem finis, sed deficiunt, & deiiciuntur ab illo, non à tali efficaci intentione procedunt, etiam in prædestinatis, sed à generali, & communi prouidentia, qualis etiam est erga plures reprobos, quibus & gratia interrupta datur, & beneficia communia, seu inefficacia non negantur. Primum verò fundamentum non multùm videtur constringere, quia Vasquez non negat gratiam illam absolutè, & in se posse esse effectum prædestinationis, subiiciendo scilicet, & continuando illam reparationi, & perseuerantia. Non esse autem effectum prædestinationis prout subest ali formalitati, scil. prout antecedit, & præcindit à tali perseuerantia, & non concernit

concernit illam, inconueniens non est; sic enim consideratur in sui prima collatione, vt præcisè est prima, & sub hac formalitate non est à prædestinatione vt causante, sed à generali prouidentia in genere supernaturali. Semper autem difficilè conuincitur sententia, quæ reducit punctum controuersie ad formalitates.

7 Dicendum nihilominus est, quod tam in nostris principiis, quàm in principiis opposita sententiæ, si rectè explicentur gratia interrupta, & vocatio inefficax etiam vt primò collata, sunt effectus prædestinationis, non tamen præcindendo ab ordine, & respectu ad perseuerantiam, & gratiam finalem, quia sine isto respectu; & connexione, seu ordine ad illam, nihil est effectus prædestinationis. Et hoc est nostrum intentum, quod gratia illa iam in sua prima collatione induat istum respectum hoc ipso quod datur prædestinato, & similiter vocatio inefficax, non verò solum induat illum postquam interruptio facta est, reparatio facta, in quo recedimus à sententia Valq. sed quod iam prima sua egressione à Deo iam egrediatur cum illo respectu, & ordine, ratione cuius ad effectus prædestinationis per lineam, & inter illos numeratur.

Ratio est, quia de facto modo nulla gratia vel auxilium datur, quod vel non sit pro prædestinatis, vel pro reprobis, quia omnes homines vel saluatur, vel condēnantur; & in his qui reprobantur nullum est dubium, quod non sit effectus prædestinationis in illis. In his autem qui prædestinantur nulla gratia etiam interrupta, & nullum auxilium etiam inefficax est quod secundū se ita perdat, & euacuetur, vt omni effectu & ordine ad gloriam prædestinati careat, cum constet ex Scriptura omnia prædestinatis cooperari in bonum ad Rom. 8. nō cooperarentur autem omnia, si isti effectus gratiæ totaliter euacuentur: constat etiam gratiâ, & merita interrupta redire per sequentem reparationem, vt ex illo ad Hebr. 6. *Nō enim iniustus Deus vt obliuiscatur operis vestri. & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, deducunt, & admittunt communiter Theologi in materia de pœnitentia.* Et certum est quòd gratia quæ interruptur in prædestinatis, reparatur, aliàs prædestinati non essent, si semel cadentes non repararentur. Hæc omnia certa sunt, nec Vasquez, & eius sequaces negant, admittentes quòd gratia illa secundum se, prout continuata ipsi perseuerantia, & reparata, est effectus prædestinationis, non prout in prima sui collatione data. Infero ex his principiis: Ergo etiam in prima sui collatione illa gratia interrupta, vel illa vocatio inefficax habet hunc ordinem, & respectum ad vltimam reparationem, nec à tali ordine præcindit: ergo etiâ in prima sui collatione est effectus prædestinationis. Hæc secunda consequens est manifesta, quia vt habet illum respectum, & coordinationem conducit ad proprium effectum prædestinationis, qui est vltima perseuerantia, & affectio gloria, & cū illo connectitur: ergo pertinet ad ipsam prædestinationem prout sic connectitur, quia talis connexio nō reperitur in gratia, quæ datur reprobo: solum ergo est propria prædestinationum. Prima verò consequens probatur, quia talis gratia in sui prima collatione nō datur vt abstracta à respectibus, & connexionem cum aliis effectibus, liquidè in re, & in isto homine prædestinato connectitur cū aliis effectibus, & coordinatur cum illis, ita quod ex omnibus sit vna integra via, & dispositio hominis ad gloriam, vt ad finem vltimū: ergo cum illis respectibus, & coordinatione producit in re etiam quando primò producit. Patet consequens, quia illa prima gratia, etiam in sui prima collatione, & illa vocatio inefficax de facto producit, cum re-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

spectu, & coordinatione ad aliquem finem in materia se habent vt media, & vt via ad finem, media autem, & via ab aliquo primo medio, & ab aliquo primo principio vie incipere debent. In illa ergo prima collatione gratiæ incipit via ad aliquè finem, & primum mediū ad illum, & consequenter quādo primò producit cum respectu, & ordine ad talem finem producit, quia vt initium viae, & medium ad talem finem producit. Sed in isto homine prædestinato, quando de facto consequitur gloriam, omnes illi effectus, & tota illa gratia à principio vsque ad finem habet connexionem actu, & de facto cum tali fine affecto: ergo quando primò conferebatur, iam habebat ordinem ad talem finem vt assequibilem per talia media, & per talè gratiam, quia cum illo fine cum quo connectitur, & coordinatur aliquid medium, & via, tanquā cum fine, quando est affectus, cum eodem coordinatur, & connectitur à principio tanquam cum assequibili, liquidem à principio datur vt initium viae, & tendentiæ ad illum finem, & vt medium vnde incipit, vel quod ad illum conducit, vt postea in ipso effectu patet, quia cum assequitur ipse finis, de facto illa gratia, & illa vocatio inefficax cum tali fine affecto in gloria connectitur, nec hoc negat Vasquez, nec potest negare quod ita sit in re, cum de facto coronetur illa gratia in cælo, & omnia cooperentur ipsi prædestinato in bonum etiam inefficaces vocationes, sicut pro accidentali gaudio: Ergo si ista omnia quando à principio dantur, respiciunt per modum viae illum eundem finem, quem in re postea assequuntur, & cum quo coronantur, & glorificantur à principio: ergo cū tali ordine, & respectu producentur, & consequenter iam habent quomodo pertineant ad prædestinationem, & sint effectus illius etiam à prima sui collatione, quia iā habent in se coordinationem, & respectum ad gloriam, & ad vltimam perseuerantiâ, quæ est conditio requisita vt aliquid sit effectus prædestinationis.

Et hinc prob. conclusio à fortiori in nostra sententia, & secundū nostrâ principia, quia Deus antequā det primâ gratiam, & primam vocationem, etiam inefficacè, supponit personam illâ cui dat ista dona, esse efficaciter electam: liquidem electio sit ante præuisa merita, vt *suprà* latè probatum est: ergo omnes effectus gratiæ qui ponuntur, & dantur isti personæ, procedunt ex illo sine gloria efficaciter intèto, & subiiciuntur illi: ergo respiciunt illum vt causam finalem, & sub respectu ad illum dantur, sed quidquid datur vt respiciens efficaciter gloriam, & ad illam tendens, est effectus prædestinationis, quia effectus prædestinationis sunt media præparata ad gloriam efficaciter: ergo omnia ista quæ ex tali electione efficaci procedunt, effectus prædestinationis sunt. Patet consequens, quia omnia quæ procedunt ex tali electione efficaci, & habent illam pro causâ finali, ordinantur efficaciter ad illam, & conducunt ad illam: ergo præparantur ad illam, & consequenter sunt effectus prædestinationis, id est præparationis ad gloriam.

Denique prob. eadem sententia quoad vtramque partem, non solum supponendo quod procedunt ex efficaci electione ad gloriam tanquam ex sine efficaciter influente; nec solum quia à principio gratia collata; & si interrupta datur vt via, seu initium viae ad tendendum vsque ad vltimam affectationem gloriae; sed etiam assignando eis aliquid quod in gloria tali gratiæ interruptæ, & tali vocationi inefficaci correspondet: nam si aliquid in gloria datur inuitu illorum, violenta probatio est, quod sint effectus prædestinationis, etiam prout sic dantur, quia eis correspondet aliquis effectus, & præmij in gloria. Quod ergo ita sit probatur:

H h 2 nam

nam quod attinet ad gratiam interruptam, constat quòd quando aliquis efficaciter eligitur ad gloriã, eligitur ad determinatum gradum gloriæ, quia efficax providentia ducens ad finem, non ducit ad finem indeterminatè, & in abstracto, sed in singulari, & determinatè. In his autem prædestinatis, qui non sunt innocentes, sed peccant, & resurgunt (inter adultos est sine dubio maior pars) non potest eligi determinatus gradus, nisi componatur ex gradu interrupto, à quo per peccatum deciditur, & ex gradu reparante, quia ex utroque consurgit illa determinata pars gloriæ in cælo reddenda: ergo illa prima pars gratiæ etiam pertinebit ad gloriã pro ut primò data est, dummodo conditiones generales non desint, scilicet quòd decedat in gratia, & non in finali impœnitentia, & determinetur via per mortem, & cetera tamen quòd gradus dandus in gloria non correspondet soli gratiæ reparanti, & ultimæ perseverantiæ, sed etiam primæ gratiæ ut primæ: sic enim ut prima est reparata, quia id reparatur quòd prius est datum, unde si ille determinatus gradus gloriæ, ad quem quis prædestinatur, integratus ex primo gradu reparato, & ex secundo reparante, sub utraque ratione est effectus prædestinationis, quatenus uterque est pars unius integri, & determinati gradus dandi in gloria, & quando primò datur, datur per Christum, & in statu ordinabili de facto, & respiciente gloriã pro isto subiecto: ergo non est cur excludatur ab effectu prædestinationis, etiam pro ut primò collata, dummodo ly *pro ut primò*, non dicat talem præcisionem quæ sit negatio à secundo statu reparationis, sed potius ordinabilitatem ad illum; quòd enim primum est, ad secundum de se ordinatur. Quòd verò attinet ad vocationes inefficaces, etiam constat quòd licet illis de facto desit consensus, tamen de se sunt beneficia divina, quæ inclinant ad gratiarum actionem, & rursus recogitant excitant ad pœnitentiam, & dolorem de earum amissione, & de non correspondentiâ ad illas, & in cælo gaudium de illis habetur, tanquam de beneficiis à Deo collatis, & ad ordinem supernaturalem pertinentibus: ergo de se pertinent, & conducunt ad gloriã, & ad prædestinationem tanquam effectus eius. Sufficit autem ut aliquid sit effectus prædestinationis, quòd pertineat ad gloriã accidentalem: nam glorificatio corporis, cuiusque dotes, & revelationes extra Verbum, prædestinationis effectus sunt, & tamen ad gloriã accidentalem pertinent. Et hac ratione etiam probatur quòd gratia interrupta etiam ut primò collata est effectus prædestinationis, quia ut primò collata, & pro illius temporis circumstantia, est beneficium speciale Dei, potestque peculiari modo excitare ad Dei laudem, & amorem, & ad pœnitentiam, considerando quòd tali tempore, & in ipso initio, cum nihil boni fecissemus à Deo collata est, quòd certè valde suscitavit voluntatem in amorem Dei sic prævenientis nos: ergo etiam pro ut primò collata conducens est ad gloriã prædestinationis; & sic est effectus illius, quia valde incitat ad continuandum Dei amorem.

Dices: instari hanc rationem multipliciter.

Primò, in sententia S. Thom. & plurimum Thomistarum, quòd peccator resurgens à peccato, non semper resurgit ad totam gratiam quam amisit, sed iuxta præsentem dispositionem aliquando resurgit in minori gratia: ergo aliqua gratia præcedens aliquando ita interruptitur, quòd totaliter evacuatur propter tepidam dispositionem resurgentis; & sic illa pars gratiæ quæ non resurgit, totaliter non est effectus prædestinationis.

Secundò instatur, in gratia collata Adamo in

statu innocentie, quæ pro ut postea reparata per Christum pertinet ad prædestinationem & pro illa recepit gloriã Adam, & tamen pro illo statu innocentie non fuit data per Christum, supposita sententia D. Th. quòd Christus pro illo statu non veniret, & consequenter pro illo statu non fuit effectus prædestinationis, quia in illo statu nulla prædestinatio facta fuit, quæ solùm per Christum facta est, & ante Christum nullus est prædestinatus; & sic ille status non duravit, nec cõtinuatus est cù gloria.

Tertiò instatur, quia in sententia opposita prædestinatio non differt à providentia generali penes efficacem intentionem antecedentem ipsa merita, & collationem gratiæ, sed penes ordinem, & connotationem ad ultimum effectum, qui est perseverantia; & sic quando gratia primò confertur, ex providentia generali confertur, ex adiuncta verò reparacione, & perseverantia redditur ad prædestinationem pertinens; & sic tota ratio quare pertinet ad prædestinationem, est quatenus reparata, & perseverans.

Quartò instatur, quia si solùm ponimus illam gratiam ut primò collatam, & vocationem inefficacem esse effectum prædestinationis, quia pertinet ad gaudium accidentale, & potest esse occasio excitandi ad laudem Dei, & pœnitentiam agendi, eadem ratione omnia bona naturalia, & ipsa substantia prædestinati, immò & amissio gratiæ possunt dici effectus prædestinationis, quia possunt esse occasio aut motuum excitandi pœnitentiam, aut dandi laudes Deo, & cetera.

Ad primam instantiam dicitur, quòd D. Thom. absolvent non negat gratiam priorem non redire, sed redire, & instaurari iuxta quantitatem dispositionis in pœnitente, ut docet 3. p. q. 89. art. 5. & ad minus semper ei correspondere gaudium accidentale in gloria de operibus prius factis, ut ibi docet ad 3. Et communiter Thomistæ docent reparari etiam quoad gloriã essentialiam adveniente ferventiore, & intensiori dispositione, quæ si non datur in hac vita, dabitur in anima separata à corpore, & iuxta quantitatem eius reparabitur tota gratia amissa, aut remissis operibus correspondens. Quare semper saluatur, quòd illa gratia non evacuatur simpliciter, sed ad vitam æternam, & gloriã pertinebit, siue essentialiam, siue accidentalem; & sic effectus est prædestinationis.

Ad secundam instantiam dicitur esse disparatam rationem de gratia pro statu innocentie; est reparanda in statu lapsu, & de gratia modò in isto statu collata, & postea reparanda, quòd in statu innocentie, quantum est ex vi status, neque procedebat ex efficaci intentione dandi gloriã, neque ordinè dicebat ad reparatorem, neque ad reparatorem, sed reparatio omnino extrinsecus illi advenit, & ex vi alterius status, quia voluit Deus dare illi statui reparatorem, quòd omnino extrinsecus illi fuit, & ex alia providentia ortum, quia complacuit Deo reparare in Christo quæ in cælis sunt, & quæ in terra. Unde per se, & in eadem linea, & providentia, illa non connectebantur. At verò gratia quæ modo primò confertur, & postea perditur, etiam pro illo primo statu, & quando primo datur, per Christum est, & ordinabilis ad finem gloriæ, ut efficaciter assequendum per se loquendo, & in vi huius status in quo datur, siue hoc quòd alium statum expectet in quo ordinetur ad consecutionem efficacem gloriæ, quia hic status in quo datur est efficaciter ductivus ad gloriã, licet intra hunc statum expectet conditiones aliquas generales, & requisitas ad omnem effectum prædestinationis, videlicet quòd interveniat mors ipsius hominis, quòd habeat finalem perseverantiam,

rantiam, & similia, sine quibus nullus effectus potest prædestinationis effectus esse. Quare non est tota ratio effectus prædestinationis, si ly *ut*, dicat adequatam rationem effectus prædestinationis, bene tamen si ly *ut*, dicat conditionem requisitam, siue qua non erit effectus prædestinationis, sicut siue morte nullus effectus perveniet ad finem prædestinationis, nec ad gloriã pertinebit, & tamen non sola mors est effectus prædestinationis. Et similiter non sola perseverantia finalis est prædestinationis effectus, licet siue illa nullus effectus perveniet ad prædestinationem.

Ad tertiam instantiam Respond. nullo modo dici posse quòd gratia, ut primò collata pertineat ad solam providentiam generalem in prædestinatione, pari enim ratione continuatio gratiæ, & augmentum in illa, & reparatio à lapsu non pertinebunt ad prædestinationem, sed ad providentiam generalem, quia omnia illa possunt inveniri in reprobo vique ad finalem perseverantiam, quæ sola est propria prædestinatorum; & sic sola finalis perseverantia dicitur effectus prædestinationis. Quòd tamen falsissimum est, quia non sola finalis perseverantia constituit viam, & meritum gloriæ, sed etiam alia antecedentia opera meritoria, perseverantia autem solùm consummar, & terminat viam, non totam constituit. Si ergo ante perseverantiam finalem dantur merita, datur via, dantur effectus conducentes ad gloriã per se, & ex sua formali ratione, licet dependeat à perseverantia ut à conditione: ergo ea quæ antecedunt finalem perseverantiam, & pertinent ad ordinem gratiæ, effectus sunt prædestinationis, utpote ad gloriã efficaciter ordinata, & postea in alia vita præmiata; quidquid sit an electio efficacis antecedit prævisionem meritorum, vel non.

Ad quartam instantiam Respond. quòd ea quæ naturalis ordinis sunt, non pertinent ad effectus prædestinationis formaliter, & proximè, seu elicitive, sed remotè, & imperatiue, ut postea dicemus, quia non se habent ut media per se, & ab intrinseco conducentia ad gloriã, quòd multò magis currit in ipsa substantia prædestinati, quæ se habet ut subiectum, non ut medium ad prædestinationem, de quo postea dicemus: aliqui enim etiam concedunt esse effectum prædestinationis. Quæcumque ergo se habent ut media aliquo modo conducentia ad gloriã, sub ea ratione qua conducunt, effectus prædestinationis sunt; sed quædam conducunt per se, & formaliter, scilicet ea quæ sunt ordinis gratiæ: & sic elicitive pertinent ad prædestinationem, & proximè, seu immediate, alia per accidens, seu per aliud, & remotè, solùmque imperatiue; & sic se habent res naturalis ordinis.

Ex dictis manent soluta fundamenta Vasquez. Præcipuum fundamentum est, quia gratia ut primò collata & præcedens ad huc à perseverantia, & similiter inefficaces vocationes sunt effectus communes reprobis & prædestinatis: ergo non sunt effectus proprii prædestinationis. Consequenter evidens: & antecedens constat quia multæ vocationes dantur reprobis quæ effectum carent, & inefficaces sunt, & similiter sæpè datur gratia quam amittunt & interruptunt: ergo pro ut sic, illi effectus sunt communes reprobis & prædestinatis.

Conf. hoc exemplis adductis in superioribus instantiis. Et præteritum hoc verget, quia gratia amissa si reparatur non redit eadem numero, sed alia distincta: ergo illa prior nunquam est effectus

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

etiam prædestinationis, sed profus evacuatur, & alia subrogatur numero distincta pro illa. Quæ autem evacuatur, omnino prædestinationis effectus esse non potest; & gratia quæ reinviscit, non semper tota restituitur post pœnitentiam, nisi iuxta dispositionem præsentem, ut docet S. Th. 3. p. quæst. 89. art. 2. & 5. ad 3. & in 3. dist. 31. q. 1. art. 4. ergo aliqua pars gratiæ interruptæ nullo modo reparatur; & sic non pertinet ad prædestinationem; quæ autem pertinet, solùm ut reparata pertinet, non autem in se.

Secundum fundamentum est circa vocationes inefficaces, quia ista per se non conducunt ad effectum prædestinationis, siquidem inefficaces sunt, & fructu carent. Si verò aliquem fructum habent, id totum est per accidens, & mediante alio, scilicet mediante memoria, qua recolit se se non bene usum esse illis inspirationibus; & sic dolet, & pœnitet, vel humiliatur, & cetera. Hæc autem recordatio est ex inspiratione efficaci; & sic vocatio illa prior, ut inefficax, non est effectus prædestinationis: præterquam quòd hac ratione etiam ipsum peccatum, & resistentia, quæ sit gratiæ divinæ, potest dici effectus prædestinationis, quia renocata in memoriam possunt esse causa vel occasio humilitatis, doloris, & pœnitentiæ. Et deinde quia effectus prædestinationis non possunt oriri ex ipsa, nisi oriuntur etiam ex intentione efficaci dandi gloriã, ex qua oritur preparatio mediorum, quæ dicitur prædestinationis. Ex efficaci autem voluntate alicuius finis non oriuntur inefficaces vocationes, quia imprudenter aliquis intendens efficaciter unum finem, eligeret inefficacia media, cum in manu eius sit efficacia ponere, superfluum enim videtur inefficacia adhibere. Denique suffragatur August. qui in lib. de prædestin. SS. cap. 16. dicitur: *Vocat Deus prædestinatos multos filios suos, sed non ea vocatione, qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias.* Et infra: *Sciens esse quandam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos præcivit & prædestinavit.* & cetera. Vocatio autem inefficax non est secundum propositum, sed sicut eorum qui noluerunt venire ad nuptias.

Hæc fundamenta ex dictis soluta sunt.

Ad primum enim dicitur, quòd isti effectus sunt communes reprobis, & prædestinatis si considerentur secundum suam substantiam præcisè, & absolute, non autem si considerentur sub aliquo respectu, & ordine, quòd à Deo dantur, & diriguntur ad finem prædestinationis, & ut possunt ad gloriã conducere: nam etiam ipsa auxilia efficacis, & justificationis & bona etiam naturalia, & ut vno verbo dicamus, omnia alia præter ultimam perseverantiã & glorificationem, si secundum se considerentur, & quantum ad suam substantiam, possunt esse communia reprobis & prædestinatis; & tamen nõ sola perseverantia & glorificatio sunt effectus prædestinationis, sed etiam alia media, quibus in hac vita, & in hac via perducimur ad illam perseverantiam & glorificationem: hæc enim quatenus coordinata, & continuata, & respectivè se habentia ad ultimam perseverantiam effectus sunt prædestinationis, licet non sub præcisione suæ substantiæ, & ut absoluta ab omni isto respectu. Similiter etiam quatenus possunt conducere ad gaudium accidentale in cælo, & quatenus ex illis sumi potest occasio humilitatis, pœnitentiæ, aut excitationis ad particularè Dei laudem & amorem secundum quod in memoriam renocantur, & ad istos effectus conducunt. Nec solùm hoc habent ut reparata, si ly *ut* dicat

H h 3 rationem

rationem formalem : secundum se enim condu-
cunt ad gloriam, & beneficium Dei sunt, bene ta-
men si ly *ut* dicat conditionem necessariam, quia
sine isto respectu ad perseverantiam, ad repara-
tionem, ad reuocationem in memoriam non con-
ducunt.

12 Ad exempla allata iam respondimus in *instans*
adductis. Ad illud quod dicitur non esse eandem
numero gratiam quæ reparatur, & quæ ante erat,
Resp. non esse eandem physicè, & entitatiuè, bene
tamen moraliter, & æquialenter, & in ordine ad
eandem numero gloriam, quæ datur propter illum
gradum gratiæ, quæ antea erat, & modò reparatur.
licet enim amissa gratia, postea succedat alia en-
tatiuè distincta, eandem tamè gloriam respicit; &
sic censetur eadem numero gratia formaliter, licet
materialiter vna entitas succedat alij, sicut est idem
locus numero propter eandem correspondenti-
am ad eandem distantiam, & polos, vel puncta fixa,
licet superficies materialiter diuersæ transeant, &
variantur in eodem vbi, seu distantia. Ad illud
verò de reuiviscencia meritorum & gratia in mi-
nori gradu, quam fuerat à principio, iam respon-
dimus, quomodo gratia reuiviscit, iuxta disposi-
tionem, quam aliquis habet: vel in hac vita, vel in
futura, secundum varias opiniones, vel ad minus
valet quoad gaudium accidentale, si non reuiviscat
aliqua quoad essentiale præmium, & sic tandem
ad vitam æternam & cælestè præmium potest con-
ducere, quod sufficit ut sit effectus prædestinatio-
nis. Et cum dicitur quod solum prodest in quan-
tum reparata, iam sæpè diximus quod in hoc verbo
latet æquiuocatio, quia ly *ut*, potest reduplicare
vel conditionem requisitam, vel rationem forma-
lem: sicut enim cum dicimus quod ignis non cale-
facit, nisi ut applicatus, & quod non calefacit
nisi ut calidus, in primo reduplicatur conditio, &
in secundo ratio formalis, ita gratia, quæ primò
collata est, si amittitur, non valet nisi ut reparata,
neque absolute valet, nisi ut finaliter perseverans,
non tamen ita quod totus valor, & ratio formalis
ad gloriam sit ipsa perseverantia aut reparatio, cum
etiam pro gradu illo, & primò collato correspon-
deat suus gradus in gloria, & non pro sola repara-
tione aut perseverantia, sed tamen ille primus
gradus indiget reparatione & perseverantia ut con-
ditione sine qua non consequetur ille valor effica-
citer gloriam. Et similiter vocatio inefficax in se
habet vnde sit beneficium Dei gratium & super-
naturale, quod possit excitare ad Dei laudem, &
amorem; vel ad humilitatem & dolorem pro eius
frustratione, sed tamen nisi in memoriam reuocetur,
nihil de facto operabitur tanquam propter
conditionem requisitam.

13 Ad secundum fundamentum patet ex dictis, quo-
modo vocatio inefficax per se, & ratione sui con-
ducit tanquam ex motivo, & ratione formali ex-
citativa ad bonum, per accidens autem & ratione
alterius tanquam ex conditione requisita ut in
memoriam reuocetur, & sic applicetur ad monen-
dum, quæ quidem recordatio est ex inspiratione
efficaci in ordine ad reuocandum in memoriam
vocationem illam inefficacem, sed motiuum &
formalis ratio excitativa doloris aut humilitatis, vel
laudis Dei, non est ipse actus recordationis, sed res
illa quæ in memoriam recordatur, seu ipsa vocatio
inefficax: & quoad hoc illud auxilium efficax re-
uocatum in memoriam se habet ut conditio re-
spectu motui quod est ipsa res vocata, scilicet vo-
catio inefficax. Quod si in hac vita non recorde-
tur illius vocationis inefficacis in particulari, saltè
poterit recordari omnium in communi, vel saltem

in alia vita recordabitur, ut inde excitetur ad lau-
dem Dei & gaudium accidentale. Et cum dicitur
quod hoc modo etiam peccatum in memoriam
reuocatum poterit operari ad salutem, & ad peni-
tentiam, distinguo, per se ut beneficium collatum
à Deo, & tendens ad gloriam, nego: per accidens
ut materia detestanda & relinquenda, transeat; sed
tunc non operatur & conducit ad gloriam ipsum
peccatum, sed detestatio eius, vel permissio, ut in-
fra dicitur *art. ultimo*. Ad aliam probationem, quod
inefficaces vocationes non possunt procedere ex
intentione efficaci dandi gloriam. Resp. quod inef-
ficaces vocationes quatenus inefficaces sunt res-
pectu proprii & immediati effectus quo frustrantur,
non procedunt ex efficaci intentione dandi glo-
riam: sub illa enim formalitate potius ei repu-
gnant; quatenus verò ordinantur extrinsecè ad
alium finem, seu ad alios effectus, etiam ad præde-
stinationem pertinentes, sic possunt & sunt effectus
prædestinationis: nec superflue, sed valdè pruden-
ter intendens efficaciter aliquam finem erogat ali-
qua media frustrabilia suo effectu, ut sub alia for-
malitate extrinsecè ordinentur ad finem illum, li-
cèt ab intrinsecò, suo proprio & debito effectu
frustrantur, id enim conuenit ut homini ostenda-
tur infirmitas sua, contingentia, inconstancia, in-
gratitudo, &c. & ut sic magis ad interiora reforme-
tur & trahatur.

Ad loca August. Resp. docere in illis Aug. quod
prædestinati, pro ut sic, & formaliter loquendo non
vocantur vocatione inefficaci sistendo ibi, quasi illa
sit propria prædestinatorum, sed vocantur vocatione
efficaci, & secundum propositum per se lo-
quendo. Si autem aliqua inefficax vocatio illis
deur, illa etiam ut ordinata ad aliquam efficacem
potest esse effectus prædestinationis, & sic illa vo-
catio inefficax etiam est secundum propositum, non
quidem ex suo intrinsecò, & ut respiciens prop-
rium effectum, quo caret, sed ut ad aliquem ex-
trinsecum effectum ordinata, quæ ordinatione tan-
quam conditione requisita posita, de se dat mo-
tiuum fortiendi effectum, ut explicatum est.

ARTICVLVS IV.

An bonus vsus liberi arbitrij, ut tenet
se ex parte nostra, sit effectus
prædestinationis?

Multa sunt in medijs quibus prædestinatio
nostra disponitur, quæ à solo Deo sunt,
ut prima vocatio, infusio habitualis gratiæ, col-
latio gloriæ; alia quæ nobis etiam influentibus, &
cooperantibus fiunt, ut sunt opera omnia bona, &
meritorij actus, & consensus liber, qui Deo vocan-
ti adhibetur. De primo genere mediolorum non
est dabiū à prædestinatione diuina procedere, cum
à solo Deo supernaturaliter, & specialiter ope-
rante fiant. De secundo, etiam pro ea parte qua
à Deo supernaturaliter influente illa opera procedunt,
constat à prædestinatione diuina esse. Sed
difficultas est pro ea parte qua à nostro libero
arbitrio exeunt, an etiam pro ut sic dependant à
Dei prædestinatione, ita ut effectus eius esse possint.
Nec est dubium aut controuersia vlla de ipsa
ratione formali agendi ex parte ipsorum agen-
tium, quia cum creatura, & Deus in eodem effe-
ctu, seu actione sub diuerso modo, & sub diuersa
ratione formali procedant, non potest esse ali-
qua difficultas, quod d. pro ut est à creatura, non sit
à Deo

à Deo, quantum est ex parte rationis formalis, id est,
quod ratio formalis qua agit creatura, non sit ratio
formalis qua agit, & influit Deus; sed difficultas
est an ipse influxus, & actio qua procedit à
creatura, licet sub distincta ratione formali pro-
cedat, sit tamen effectus Dei, & procedat ab ipso
Deo ut à causa superiori, & consequenter sub alia
ratione formali, quia sub ratione superiori, & di-
stincta. Itaque quod inquirimus est, an id quod
procedit à creatura sub ratione formali creata, &
libi propria, sit effectus Dei ut prædestinantis sub
ratione formali increta, atque aded diuersa à for-
mali ratione agendi creata procedentis.

Et aduertendum est quod inquirimus,
an iste bonus vsus, ut tenet se ex parte liberi ar-
bitrij nostri, & sub ratione formali creata procedit,
sit effectus prædestinationis Dei, non est necesse
distinguerè de concursu concomitante, vel antecede-
nte, indifferenti, vel determinato, physico, vel
moralis, &c. Supponimus omnes istas distinctiones
ex parte diuinæ operationis, & influentiæ, sicut
etiam supponimus ex parte nostri liberi arbitrij
influentiæ physicam in opus supernaturale, licet
procedat ab illo ut eleuato, ita quod ly *ut* non di-
cat partialitatem virtutis, sed totalitatem rationis
formalis influendi in supernaturalem actum, ut late
expendimus, & tractauimus *præced. tomo, disp. 14*.
Sufficit ergo pro presenti difficultate expendere
an ille bonus vsus sub ea ratione, qua est à nobis,
sit à prouidentia Dei preparatus ea præparatione,
& modo, quo res à Deo prouisa procedit ab eius
prouidentia, scilicet sic præparando, & ex fine operan-
do, quod etiam causet ut efficiens: nihil enim
Deus prouidet, quod non causet.

3 In hac ergo parte notissima est sententia P. Molinæ
hic q. 23. art. 5. disp. 1. membro 10. vbi etiam actus
supernaturalibus tribuat quod sint effectus
prædestinationis, non tamen quatenus à libero ar-
bitrio sunt: hoc enim apud Molinam per innatam
suam virtutem influit proximè in actum superna-
turalem: imò iuxta ipsius explicationem in Concor-
dia q. 14. disp. 37. Deus solum influit in hos actus
vniversaliter concursu indifferenti ad hoc, vel illud,
v.g. ad credendum, vel discredendum, assentiendum
vel dissentendum; ex nostra autem voluntate
determinatur ille concursus tanquam à causa par-
ticulari, ut sit potius actus credendi, quam non
credendi, & ex prouidentia Dei gratia, & simul
influyente cum libero arbitrio habere actum illum
quod sit supernaturalis. In quam sententiam non
videntur posse non ire qui sentiunt gratiam reddi
efficacem vel inefficacem ex consensu nostro præ-
uiso, non ex efficaci decreto, seu voluntate Dei;
atque aded ex natura sua, quæ in diuinæ volun-
tatis influentia, seu ministerio ipsi deseruienti con-
sistit.

Sensum hanc Molinæ satis ex se patentem non
tam explicare quam complicare nobis aliqui vo-
lunt, ut P. Alarcon *hic tract. 4. disp. 4. c. 6.* qui fate-
tur quidem aliquando Molinam docuisse actiones
liberi arbitrij supernaturales, quatenus sunt à libero
arbitrio, non esse effectus prædestinationis, sed
sensum eius esse loqui formaliter reduplicatiuè,
quia procedere à libero arbitrio formaliter non est
procedere à prædestinatione, quod verum est, quia
licet sit eadem actio, quæ procedit ab arbitrio, & à
gratia, est tamè diuersum connotatum, & ab vtro-
que procedit sub diuersa ratione formali, licet sit
idem effectus. Sed si iste est Molinæ sensus, leuissi-
mè in tam seria questione loquitur, & difficultatem
eius non soluit, sed eludit. Nec enim apud ali-
quam mentem est difficultas, quod actus proce-

dens à Deo, & à libero arbitrio, non eadem ratione
procedat à Deo, & libero arbitrio creato, cum ab
illo procedat sub ratione causæ vniuersalissimæ, &
supremæ, & modo vniuersalissimo operante, ab
isto verò, ut à causa creata, & particulari. Quis enim
dubitare potest, quod quando concurrat ad vnum
effectum Deus, & causa creata, causa superior, &
inferior, alio modo, & sub alia ratione concurrat
causa suprema seu superior, quam inferior, & quod
modus procedendi vnus, & alterius ex parte agē-
tis, seu modi agendi non est vnus, & idem? Sed dif-
ficultas est, an iste modus agendi, & influxus cau-
sæ inferioris ita subordinetur causæ superiori, ut
effectus illius sit, & ab eius speciali prouidentia, &
supernaturali concursu, seu gratia derivatus; licet
etiam concomitanter cum illo ad suum effectum,
& terminum concurrat Deus, & influat.

Communis ergo sententia contra Molinam tenet
bonum vsum liberi arbitrij etiam pro ut ipsi li-
bero arbitrio, & modo eius causandi correspondet,
esse effectum prædestinationis, quia est à gra-
tia, & ex speciali beneficio Dei, non solum quod
vocetur homo, sed quod respondeat, & consentiat,
hic, & nunc. Sed quia solum datur duplex influxus
& efficiencia Dei, scilicet simulaneus cum ipsa causa
creata in effectum, & antecedens qui moueat, &
applicet ipsam causam ad operandum, ratione primi
influxus præcisè, non potest dici quod bonus
vsus, & efficiencia, seu influxus liberi arbitrij sit ef-
fectus gratiæ, & prædestinationis, quia concursus
concomitans non est causa concursus simultanei à
nobis procedentis, eo quod non antecedit ut cau-
sa, neque influit in illum, sed cum illo influit in ef-
fectum, aliàs si esset causa illius, non concomitare-
tur, sed antecederet illum in quantum causa. Re-
stat ergo quod si iste influxus, & bonus vsus liberi
arbitrij est effectus prædestinationis, & gratiæ Dei,
hoc verificetur ratione alicuius gratiæ præuenientis.
Et tunc est duplex opinio secundum diuersos
modos sentiendi de gratia præueniente: quidam
enim dicunt nostrum consensum, & bonum vsum
esse effectum gratiæ, & prædestinationis ratione
moralis allicientiæ, & influxus, secundum quod
per gratiam excitantem mouetur voluntas, in vi-
tando, excitando, vires etiam præbendo, & adiuu-
ando. Alij dicunt quod etiam physicè in voluntatem
inflando, & determinando. Primam viam sequuntur
qui ponunt efficaciam diuinæ voluntatis, & gra-
tiæ à nostro consensu desumi; & sic intelligi quod
bonus vsus nostri arbitrij sit effectus prædestinatio-
nis docet cum alijs hæc sententiæ Alarcon *vbi su-
pra*. Secundam, qui ex ipsa natura decreti, & gratiæ,
quæ ex tali voluntate derivatur, desumunt effica-
ciam, & consensum ipsum talis efficaciam faciunt
effectum. In his ergo diuisionibus opinionum vnic
non oportet immorari: nos enim vtrumque mo-
dum causandi nostri consensum, & vsum ut à li-
bero arbitrio est, Deo concedimus, scilicet moralem
per excitationem in bonis actibus, & effectuum
per adiuuantem gratiam, & deinde simultaneum,
qui non causat consensum, aut præparat eor, nec ex
nolente facit volentem, sed cum volente, & præ-
parato, & iam influente simul concurrat, & coin-
fluit. In quantum ergo influxus nostri arbitrij pen-
det ex gratia præueniente, & adiuuante, dicitur
esse effectus prædestinationis, sicut est gratiæ præ-
destinatio enim, gratiæ est præparatio.

Quod ergo vsus nostri liberi arbitrij in actibus
supernaturalibus etiam ut ex nostro procedit ar-
bitrio sit effectus prædestinationis, docet S. Thom. in
hac q. 23. art. 5. in corp. vbi reprobatur aliquorum
positionem, qui distinguebant inter id quod est ex

gratia, & ex libero arbitrio, quasi non possit idem esse ex utroque, & ita concludit quod bonus vsus liberi arbitrii est ex prædestinatione. Et q. 7. de verit. art. 2. ad 1. docet quod, *Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est in nobis ex prædestinatione.* Et super epist. ad Heb. c. 12. lect. 3. circa illa verba, *Contemplantes ne quis desit gratia Dei,* inquit, quod hoc ipsum quod est non ponere obstaculum gratia, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, & tamen moueatur cor eius ad remouendum illud, hoc est ex dono gratia Dei vocantis per misericordiam suam. Sentit ergo apertè D. Thom. quod quicquid ex parte liberi arbitrii se tenet, etiam ipsum non ponere obstaculum, & ipsum velle recipere gratiam, est effectus gratia, & prædestinationis. Concordat Aug. multis in locis. Videri potest lib. de prædestinat. SS. c. 8. vbi inquit: *Hæc gratia quæ occultè humanis cordibus diuina largitate tribuitur, à nullo duro corde respuitur; idè quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.* Ipsum ergo non resistere, seu non resistere, & ipsum admittere gratiam, effectus est gratia, atque ad eam prædestinationis: hoc autem est id quod se tenet ex parte liberi arbitrii, scilicet consentire, non resistere, non resistere. Denique fieri ex nolente volentem, maximè pertinet ad bonum vsuum liberi arbitrii, & tamen hoc ipsum docet August. esse effectum gratia, & operationis diuina, inquit enim lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 19. in fine. *Trahitur miris modis ab illo qui nouit intus in ipsis cordibus hominum operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.* Unde deducitur argumentum, quod in D. August. negari non potest: bonus vsus liberi arbitrii, & consensus ipse ad gratiam Dei non potest procedere ex libero arbitrio ut nolente: sic enim non consentiret, sed dissentiret: sit ergo ex libero arbitrio ut volente, sed fieri volentem ex nolente est effectus gratia, & operationis diuina: intus in corde operantis, ut dicit August. ergo est effectus prædestinationis, idem enim est effectum esse gratia, atque effectum esse prædestinationis. Et sic in lib. 1. Retract. c. 9. circa finem, concludit August. *Quia omnia bona sicut dictum est, & magna, & modica, & in fine ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit & bonus vsus libera voluntatis, quæ virtus est, & in magnis muneratur bonis.* Sæpe etiam August. docet non ita tribui Deo operationes nostras, vt pars debeat tribui Deo, & pars nobis, sed totum Deo, quia, vt dicebat Cyprianus; *In nullo gloriantur, quando nostrum nihil sit.* Videatur August. lib. de prædestin. SS. c. 2. & in aliis capitulis seqq. Videatur S. Hieronymus lib. 1. Dialogi contra Pelagianos: *Velle, inquit, & credere meum est, sed ipsum meum sine Dei auxilio non est meum.* S. Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio: *Vt simul, non vicissim per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opera, indiuisim peragant, totum quidem hoc, & totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.* Igitur ipse bonus vsus liberi arbitrii, etiam quatenus meus, est ex gratia, non partim à me, partim à gratia, ita quod pro ea parte, qua est à me, non sit effectus gratia, seu prædestinationis; alioquin non diceretur esse solius Dei misericordiam, sed etiam hominis volentis: sicut enim argumentatur August. in Enchiridio c. 32. *Si idèd non est hominis volentis, quia sola hominis voluntas non potest, nisi etiam ad sit misericordia Dei, ergo etiã non erit misericordia Dei, quia sola misericordia Dei non operatur sine voluntate nostra. Quod si nullus dicere audebit non misericordiam esse Dei, sed volentis est hominis, restat ut propterea dictum intelligatur, non volentis est hominis, sed misericordiam Dei, ut totum Deo detur.*

Fundamentum huius sententiæ potest sumi vel specialiter pro hac materia prædestinationis, vel generaliter pro quocumque vsu nostræ voluntatis cum gratia Dei, vel etiam generalitè pro quocumque vsu, & cooperatione causæ creatæ cum concursu Dei etiam ordinis naturalis.

Primum fundamentum explicatur sic, quia ille bonus vsus liberi arbitrii etiam proxi à nobis est, conducit ad salutem, & præmiabitur in gloria: ergo est aliquid prouitum efficaciter, & de facto à Deo in ordine ad effectum salutis: ergo est effectus prædestinationis. Hæc vltima consequens est manifesta, cum idem sit esse prouitum aliquid à speciali prouidentia suæ prædestinationis, & esse effectum illius, esse enim prouitum, & prædestinatum, est esse effectum prouidentia. Prima verò consequens etiam est constans: quidquid enim ad salutem, & ad gloriam æternam efficaciter conducit, efficaciter prouitum est pro illo fine, & sic effectus est prouidentia illius efficacis, & specialis pro vita æterna, quæ prædestinatio est. Antec. autem manifestum est, quia opera supernaturalia, & meritoria esse libera, & voluntaria maximè conducit ad hoc vt meritoria sint, cum sit conditio essentialiter requisita ad meritum, quod sit liberum, & voluntarium opus. Est autem liberum, & voluntarium in quantum est à voluntate nostra: ergo bonus vsus voluntatis, vt à nostra voluntate est, conducit ad rationem meriti, & consequenter ad rationem salutis: Ergo qui prouidet dari merita pro vita æterna, prouidere debet, vt actus illi sint liberi. Eodem etiam modo præmiabitur illud opus bonum in quantum voluntarium, & laboriosum, & liberum, quia licet valor meriti sit ex gratia, tamen esse humanum, & liberum attenditur in ratione præmiandi, quia si sine his conditionibus non haberet meritum: ergo si istas condiciones habeat, attenditur in præmio; & sic ille bonus vsus, quatenus à nostro libero arbitrio est, in præmio æternæ gloriæ attenditur, & ab illo præmio præmiabitur: ergo illa omnia respiciunt æternam gloriam efficaciter, & ad illam ordinantur, licet non nisi adiuta à gratia: ergo sunt effectus prædestinationis, quæ sola est prouidentia ad gloriam efficaciter dirigens, & deducens.

Secundum fundamentum, quod est generale, sumitur ex variis principiis, quæ supra disp. 5. & præcedenti tomo disp. 15. tractata sunt. Nam ostendimus præced. tomo quod in actibus supernaturalibus qui à nostris potentiis procedunt, tota ratio agendi est ipsa virtus supernaturalis eleuans, non quia sola virtus supernaturalis agit, sed quia ipsa naturalis potentia, quæ elicit actum, non nisi sub illa formali ratione eliciat, quia non nisi vt eleuata operatur. Hoc principium latè ibi tractauimus, & defendimus. Ex illo verò inferimus sic pro presententi sententia: Ergo bonus vsus, & conatus, seu cooperatio potentia nostra non egreditur ab illa, nisi in quantum habet pro ratione formali talis conatus, & cooperationis ipsam gratiam, siquidem tota virtus, & ratio formalis agendi, etiam in ipso conatu, & bono vsu potentia est ex gratia: ergo talis conatus est effectus ipsius dantis, & cauantis gratiam, quia ab ipso, vt à causa, habet totam rationem formalem agendi, & conandi, & cooperandi in actibus supernaturalibus, & ex subiectione ad talem eleuationem operatur. Alterum principium tractauimus, & expendimus supra disp. 5. vbi ostendimus concursum & conatum nostrum, etiam proxi egreditur à nostra potètia subordinari Deo, & ab ipso vt à causa esse, quia etiam proxi sic est aliqua entitas, & egreditur à potentia nostra vt entitas quædam: ergo vt creatura: ergo vt causata à Creatore,

creatore, & effectus prouidentia eius. Sed bonus vsus, & conatus in actibus supernaturalibus non est effectus solius prouidentia naturalis, & communis, siquidem est cooperatio efficax ad actus supernaturales, & cum ordine ad gloriam: ergo est effectus prouidentia supernaturalis specialis, & efficacis, quæ est prædestinatio. Quod enim talis conatus, & bonus vsus ad supernaturalia, & ad ipsam gloriam ordinatur, & conducit, negari non potest, cum sit ipsa processio, & emanatio actus supernaturalis à potentia nostra; quis autem dubitet quod emanatio, & processio actus supernaturalis à sua potentia conducit ad ipsam supernaturalem actum? ergo & ad ipsam gloriam ad quam allequendam ipsa emanatio actus dirigitur, & hoc efficaciter, quia de facto eam allequuntur, eique continuatur. Nec Deus præbet alium influxum ad elicentiam illius actus, vt à nobis est, quàm influxum supernaturalis, nec alio modo ad illum mouet, quàm motione supernaturali: non enim intelligi potest quod ad illum actum, quatenus à nobis est, influat, & moueat motione naturali, & quatenus supernaturalis, supernaturali, sed vnico tantum influxu, & motione mouet, eaque supernaturali, alias non posset supernaturalitatem ei impartiri, si supernaturalis non esset: ergo ille conatus, & cooperatio vt est à potentia libera, etiam est effectus gratia, & cauatus à supernaturali influxu; non totum quia in ipso actu, seu opere, & effectum non relucet aliquid quod sit tantum à nostra potentia, & aliud quod sit à Deo, quasi partim ab vno, partim ab alio, cum totum quod entitas est in creatura sit à Deo, sed etiam quia in ipsa causa creatæ, vt causa est talis actus, datur subordinatio, & subiectio ad Deum, vt ad causam supernaturalem, eo quod iste actus etiam vt voluntarius, & à nobis efficaciter ad gloriam ordinatur, & ad eam conducit: ergo est effectus prouidentia specialis, quæ est prædestinatio. Principium autem hoc sic proponimus, quod actus noster, & consensus etiam secundum quod exit à nobis subordinetur, & causetur à Deo, latè tractauimus disp. 5. citata.

Soluntur argumenta.

8 Primò arguit in fauorem sententiæ Molinæ, illis argumentis quibus probari solet supernaturalem virtutem non esse totam rationem agendi in actu nostro supernaturali libero: illis enim videtur probari aliquid esse in actu libero, quod non sit à gratia, si gratia non est tota ratio agendi: ergo illud aliquid quod non est à gratia, proxi sic, & sub illa formalitate, non est à prædestinatione, nec effectus eius. Consequ. videtur certa, quia idem est aliquid esse effectum prædestinationis, & esse effectum gratia, cum prædestinatio sit gratia præparatio, & specialis prouidentia supernaturalium effectuum; id autem quod naturale est, & à naturali causa, non est effectus prædestinationis, nisi ad summum per accidens, & imperatiue, non elicitiue; & sic actus liber, seu bonus vsus liberi arbitrii in actibus supernaturalibus non erit per se, & directè effectus prædestinationis. Anteced. verò, nempe quod gratia seu supernaturalis virtus non sit tota ratio agendi actum supernaturalem liberum, in primis est valde probabile, & consequenter sub eadem linea probabilitatis manebit sententia Molinæ, quod bonus vsus liberi actus, & operis meritorij, vt est à libero arbitrio, non sit effectus prædestinationis. Deinde, quia gratia, & virtus qualibet supernaturalis est principium extrinsecum, & ab extrinseco prouocans, scilicet à Deo infundente, & est forma ne-

cessariò informans, & influens cum libero arbitrio, cum non sit forma indifferens, sed determinata ad supernaturalitatem: Ergo id quod in actu meritorio, & bono vsu liberi arbitrii vitalitatis, & libertatis, seu contingentia est, non potest reduci in gratiam tanquam in propriam, & per se rationem illius, sed reduci debet in principium intrinsecum, quod est ipsa potentia voluntatis secundum innatam, & propriam virtutem, quia solum secundum hanc est principium intrinsecum vitalitatis, & indifferens, seu libertatis ad vtrumlibet: ergo vtraque virtus, scilicet innata, & infusa influit, & non altera tantum, scilicet infusa: ergo illa non est tota, & adæquata ratio agendi.

Nec dici potest quod infloret quidem vtraque virtus, sed innata, non vt præbens rationem agendi, sed vt recipiens, vt eleuata, & subordinata virtuti infusæ, & supernaturali, quæ est virtus eleuans. Nam contra hoc instatur, & simul confirmatur ratio facta ex differentia, quæ est inter potentiam liberam seu vitalem operantem ex dono gratia sibi superadictæ, & infusa ab extra, & aquam v.g. vel ferrum calefacientem ex calore sibi ab extra proueniente. Nam res inanimatis, quia se habet vt purè recipiens formam operatiuam sibi aduenientem, & non supponit in se aliquam innatam virtutem actiuam, quæ etiam influat in effectum, dicitur habere totam rationem agendi à forma sibi superadictæ, v.g. à calore, quia nullam operatiuam à se habet, sed solum receptiuam. At verò voluntas vel intellectus ita eleuatur à virtute supernaturali, & dono gratia, quod supponit in se virtutem innatam operatiuam, & non purè receptiuam, ratione cuius etiam influunt tali modo, scilicet vitaliter, & liberè. Ergo non potest tota ratio agendi in ipsis esse virtus eleuans, sed etiam virtus innata, & eleuabilis, quia hæc etiam in quantum naturalis, seu innata supponitur vt operatiua, seu influens, & nisi esset actiua seu operatiua, non esset eleuabilis: ergo repugnat quod tota ratio agendi in istis sit supernaturalis virtus, & donum gratia, quia id quod supponitur virtuti eleuanti, actiuum etiam est; in rebus autem inanimatis, non supponitur innata virtus actiua, sed tota virtus actiua est ab extra, & solum ex parte sui est receptiua capacitatis, non virtus agens.

Respon. ad hæc, & ad alia similia argumenta, quæ in hac parte multiplicentur, sed ferè ad ista, omnia reducuntur, nos latè respondisse præced. tomo disp. 14. agentes de lumine gloriæ, quomodo sit tota ratio agendi in visione Dei. Breuiter dicimus duo.

Primum est quod in opinione dicente quod virtus gratia non est tota ratio agendi in actibus supernaturalibus adhuc bonus vsus, & influxus liberi arbitrii, vt à libero arbitrio est, debet dici effectus prædestinationis, non præcisè secundum suam substantiam sumptus, sed vt conducentis ad actum supernaturalem, quia sine tali influxu, & conatu liberi arbitrii, actus ille non erit. Prædestinatio autem non solum est præparatio gratia secundum se, & in abstracto, sed etiam eorum quæ ad gratiam conducunt, eique subordinantur, & ministrant, licet mediè, & imperatiue, sed non per accidens, aut materialiter, sed per se, & directè, quia ille conatus liberi arbitrii in bono actu non est per accidens, sed per se requisitus, vt talis actus sit, quia liber, & vitalis est. Unde etiam concessa illa opinione de partialitate influxus, ex parte nostræ libertatis, & virtutis innatæ, & ex parte gratia, adhuc manet integrum quod ille bonus vsus, & conatus noster sit effectus prædestinationis per se, & directè, licet

licet mediata, quatenus per se conducit ad talem actum supernaturalem, & grativum, quia sine tali conatu, per se talis actus non est, perfectitate intrinseca, & per se requisita, etiam quarto modo, quia actus ille per se est liber, & vitalis, & in quarto modo per se est a causa libera, & vitali. Unde per se subordinatur prædestinationi talis actus, non sicut alia res naturalis, sine quibus a que bene potest prædestinatio fieri, ut sine tali ingenio, tali aetate, vitæ breuitate, aut longitudine, tali morte, &c. & tamen etiam hæc quando fiunt, ex prædestinatione fiunt: nam & capillus de capite vestro non peribit, dicebat Christus ad discipulos suos, qui prædestinati erant, Matth. 24. At verò quoddam actus meritorius fiat liberè; & vitaliter ita per se requiritur, quod sine hoc non dabitur actus; & sic per se conducit ad effectum prædestinationis, qui est actus meritorius. In alia autem opinione, quod etiam ipse bonus vsus, & conatus libertatis nostræ est a virtute gratiæ, ita quod tota ratio boni vsus, & conatus ex supernaturali virtute est, à fortiori ducitur, quod bonus ille vsus sit effectus gratiæ, & consequenter prædestinationis, quia ab ipsa derivatur.

10 Et hoc est secundum quod dicimus, scilicet quod in rei veritate tota ratio agendi in actibus supernaturalibus, etiam quantum ad ipsum bonum vsus, & conatum eorum ex nostra innata libertate habet pro ratione agendi proportionata & habili ad operandum ipsam vim supernaturalem eleuantem, non virtutem eleuantem, quæ licet etiam actiue concurrat supposita eleuatione, non tamen proportionatur ad concurrendum, nec rationem formalem motiuam habet, nisi ex ipsa ratione supernaturali eleuante. Itaque voluntas ipsa, & potentia quælibet naturalis ut sit eleuabilis ad supernaturalem actum, debet esse actiua ab intrinseco, & si est libera, debet esse indifferens, & non coarctata ad unum, neque istæ conditiones possunt ab extrinseca forma, seu principio provenire: sed tamen proportio, & coaptatio, seu ordinatio proxima ad eliciendum actum supernaturalem, tota provenire debet à forma eleuante, & supernaturali, ita quod etiam ipsa vitalitas, & libertas actus supernaturalizari debent: constat enim quod in visione gloriæ vita illa qua vivitur, est vita æterna, quæ in ratione vitæ longè differt à vitalitate naturali. Et idem est de aliis actibus, qui ad istam vitam æternam disponunt, & tendunt, quatenus sic disponunt, & eleuant. Et sic tota actiuitas potentia naturalis est actiuitas improporcionata, etiam in ratione virtutis, & efficientiæ. Unde vocatur ab aliquibus actiuitas radicalis, & remota, non radicalis per modum potentia eminentioris, sicut essentia radicaliter continet passiones, quia ex suis visceribus emanant, illi que connectitur, sed radicalis per modum potentia obedientialis, quæ solum habet capacitatem ut eleuetur, & proportionetur ad illos actus ita superiores, & de se proportionem non habet; & sic non influit aliquid ratione suæ naturalis facultatis in actum, & aliquid ratione formæ supernaturalis eleuantis, sed totum influxum præstat per facultatem quidem, & vim actiuam naturalem, sed ut proportionatam, & eleuatam per formam supernaturalem tanquam per rationem formalem, à qua est tota proportio, & consequenter tota ratio agendi proxima, & proportionata, ut latius tractauimus loco cit. tom. præced.

11 Quare ad id quod dicitur esse ad minus ita probabilem sententiam Molinæ sicut est probabile quod supernaturalis forma non est tota ratio agendi, iam ex dictis constat, quod quidquid sit de pro-

habilitate huius sententiæ, tamen sententia Molinæ adhuc illa priori concessa sustineri non potest, quia, ut diximus, etiam si forma supernaturalis non sit tota ratio agendi in actibus supernaturalibus, tamen quia bonus vsus, & conatus potentia naturalis conducit per se ad illum, effectus est prædestinationis. Ad id quod dicitur, gratiam esse principium extrinsecum, & necessarium; sic non potest in illam reduci vitalitatem, & libertatem actus; Resp. esse principium extrinsecum, & necessarium entitatiue, & ut quod, formaliter autem, & ut quod esse liberum, & vitale; id est entitas illa auxiliij, & gratiæ provenit à principio extrinseco, scilicet à Deo, & in se est quedam forma necessaria, & determinatè inhærens subiecto, sicut inhæret ipsa voluntas; sed tamen provenit à Deo ut ipsam vitalitatem, & vim actiuam vitalem, & liberam perficiat, proportionet, & eleuet ad supernaturales actus modo vitali faciendos, & similiter ut illi actus modo libero fiant, & sic est ratio faciendi liberè, & faciendi vitaliter, quia ad hoc ipsum datur à Deo qui est principium, & fons illius vitæ, sicut potentia voluntatis inhærens animæ, seruit illi pro libertate actuum. Unde cum inferatur: Ergo non reducitur in illam vitalitas, & libertas actus, distinguo, tanquam in principium proportionans, & proxime ordinans vitalem potentiam ad actus vitales supernaturales, negotio tanquam in principium radicale, & remorum vitalitatis, & libertatis, transeat. Non est autem inconueniens quoddam actus vitalis, etiam in ratione vitalis, reducatur in aliquod principium extrinsecum, tanquam in formam, & principium proportionans, & eleuans potentiam ad aliquem actum superiorem, & excedentem virtutem naturam, cum etiam vitalitas ipsa natura dependeat ab agente extrinseco, & similiter ipsa libertas, à quo producitur, & mouetur; licet enim voluntas libera moueat se, non tamen est primum mouens, sed ab alio priori mouetur, nempe à suo generante, id est, à Deo, à cuius motu non violentatur libertas, quia iuxta suam naturam mouetur, ut docet optimè S. Thom. 3. contra Gentil. c. 88. & 1. p. 9. 83. artic. 1. Unde cum gratia eleuans, & mouens sit influxus proueniens ab ipso Deo, licet sit principium extrinsecum, tamen quia ipsum principium intrinsecum vitæ, & libertatis, ab ipso Deo, & ab eius influxu deturatur, ut à principio per se vitæ, & libertatis, talis influxus, & forma potest esse ratio agendi ipsi principio intrinseco etiam quantum ad eius vitalitatem, & libertatem sicut habitus superadditus potentia, iuxta modum vitalitatis, & libertatis eius eam adiuuat, & perficit, & determinat.

Ad instantiam, & conf. contra hanc responsionem, dicitur quod aliter res inanimata, v. g. aqua, vel ferrum recipit virtutem ad agendum, v. g. calorem, aliter potentia vitalis, v. g. intellectus, & voluntas formam eleuantem ad operandum supernaturalem: nam in aqua totalis virtus, & actiuitas ad tale faciendum ita provenit ab extrinseco quod nullam actiuitatem in se supponit, neque proxima, neque remotam, neque proportionatam, neque obedientialem, & proportionandam ad calefaciendum, sed merè passiuè se habet, & præcisè ut sustentatiuum caloris, licet recepto calore, ipsa aqua, in quantum calida, dicatur agere, non in quantum aqua, eo quod agere conuenit ipsi concreto, non formæ secundum se, & in abstracto. At verò in potentiis vitalibus eleuabilibus per gratiam, licet tota ratio agendi, ut proportionata, & eleuata sit à gratia, tamen supponitur actiuitas radicalis, licet improporcionata, eleuabilis tamen, & proportionabilis

tionabilis per gratiam, & ided non merè passiuè se habet, & ut pure sustentans virtutem ipsam supernaturalem, neque ut actiuitas partialis, etiam imperfecta, habens tamen porportionem aliquam ex se influxiuam in actum illum supernaturalem: hæc enim actiuitatem cum aliqua porportionem, quantumcumque imperfectam omnino negamus, quasi partialiter se habentem in agendo cum ipsa virtute supernaturali, eo quod proportio, & partialitas in agendo respectu alicuius actus, vel effectus supponit quod in eodem ordine se habeat agens cum effectu, vel actu in eo in quo proportionatè se habet cum illo, facultas autem natua, seu naturalis ordinis semper est inferior, & alterius ordinis ad supernaturalem virtutem, & consequenter improporcionata respectu illius. Solum ergo concedendum est actiuitas vitalis improporcionata, quæ & radicalis dici solet, quæ in se habet capacitatem, seu non repugnantiam, ut per eleuationem fiat proportionata, & habilis proxime ad actus, ita superiores, & eleuatos; & hæc actiuitas ad eleuationem ipsam passiuè se habet, seu non repugnantem, ad actum verò eliciendum actiue se habet actiuitate remota, & improporcionata, actiue autem proportionatè media eleuatione: & in hoc differt ab aqua calefaciente, quod in aqua non eleuatur, & proportionatur aliqua actiuitas aquæ, ut per calorem reddatur calefactiua, siquidem frigiditas, quæ est virtus actiua aquæ, vel humiditas, non est capax ut eleuetur aut perficiatur per calorem ut calefactiua reddatur: frigiditas enim nunquam calefacit, imò de se repugnat ut sit calefactiua, intellectus autem, & voluntas quæ sunt virtutes actiue, sed improporcionatæ ad videndum, & amandum Deum, verè intelligunt, & amant Deum actiue, mediante tamen eleuatione ut ratione formali, nec tali visioni repugnant, sicut frigiditas aquæ calefactioni. Et sic nisi supponeretur actiuitas ista radicalis, & improporcionata ad actus supernaturales, non posset eleuari, & proportionari, non tamen debet supponi actiuitas proportionata, etiam partialis, ut adiecta virtute supernaturali fiat actus, quasi partialiter adiuuante solum, non intrinsecè porportionante: hanc enim partialitatem in actiuitate natua negamus, & omnem actiuitatem porportionatam, etiam inchoatiuè, & imperfectè, sed tantum actiuitatem ponimus improporcionatam intrinsecè, proportionabilem autem per eleuationem, ita quod virtus eleuans dat totam proportionem, & totam actiuitatem ut eleuatam, non totam actiuitatem simpliciter etiam radicalem, & improporcionatam. De quo vide plura loco citato disp. 14. tom. præced.

13 Secundò argum. ex autoritate Concilij Trid. sess. 6. c. 5. vbi dicit, quod *Liberum hominis arbitrium motum, & excitatum cooperatur gratiæ Dei excitanti, atque vocanti*: ergo aliquid influit liberum arbitrium, ratione cuius verè, & proprie dicatur cooperans ipsi gratiæ excitanti; sed si tota ratio agendi est gratia, non potest dici liberum arbitrium cooperans ipsi gratiæ, id est, simul cum illa, sed solum ex illa; ergo hæc doctrina non saluat in proprietate, & rigore sermonis definitionem Concilij. Nec dici potest quod liberum arbitrium non secundum se, sed ut motum, & eleuatam cooperatur, non ipsi gratiæ, quia mouetur, & eleuatur, sed alteri gratiæ, quæ datur postea, & cooperans est. Contra enim est, quia Concilium dicit cooperari nostrum liberum arbitrium ipsi Deo excitanti, & vocanti: ergo non solum gratiæ cooperanti, quæ postea datur, sed etiam gratiæ quæ primò excitatur, & vocatur, debet liberum arbitrium esse cooperans; respectu autem talis gratiæ non cooperatur

liberum arbitrium, nisi per suam naturam facultatem, & non ex gratia: ergo secundum sensum proprium Concilij non est tota ratio agendi ipsa gratia, quæ eleuat, & mouetur arbitrium, sed etiam cooperatur natua facultas.

Confir. quia illa est tota virtus agendi, quæ remota nihil omnino manet virtutis actiue: ergo si gratia est tota ratio agendi, remota vel præcisa illa, nihil actiuitatis manet in voluntate: ergo de se voluntas solum se habet ut inanime quoddam, quia se habet ut nihil actiuitatis habens: ergo solum passiuè, & ut res inanimata, quod ibi Concilium expressè damnat. Unde August. serm. 13. de verbis Apost. explicans illud Psalmi 26. *Adiutor meus esto*, &c. docet, quod *ipsum nomen adiutoris nos admonet quod etiam nos aliquid facimus: qui enim nihil facit, adiutori non indiget.*

Respon. Concilium ipsum aperitissimè loqui de libero arbitrio moto, & excitato, & consequenter eleuato, ut patet in canone 4. illius sessionis 6. Liberum ergo arbitrium non per suam facultatem naturam, tanquam per rationem formalem agendi, sed ut motum, & excitatum, atque adeò ut proportionatum, & eleuatam per gratiam tanquam per totalem rationem agendi proportionatam, & immediatam cooperatur gratiæ ipsi simul concurrenti, & cooperanti, quo tali libero arbitrio excitato postea datur: *cooperatur enim*, ut dicit Concilium, *ipsi vocanti assentiendo*. In assentiendo autem, cooperatio fit cum ipso concursu diuino concomitante: supponitur autem præcedere excitans auxilium, & mouens. Et cum instatur quod Concilium dicit nos cooperari ipsi Deo vocanti & excitanti: Respon. cooperari nos Deo vocanti, non cum ipsa vocatione partialiter concurrente, sed diuine vocationi per assensum respondendo. Nec enim dicit Concilium nos cooperari vocationi diuine, quasi ipsa vocatione sit cooperans gratiæ, quæ partialiter concurrat cum libero arbitrio eiusque natua facultate, sed dicit, quod *assentiendo Deo vocanti, & excitanti, cooperamur*; ita quod *ly cooperamur*, non debet construi, & coniungi cum *ly vocationi*, sed *ly assentiendo*; construi debet cum *ly vocationi*, & *ly cooperamur*, cum Deo, ita quod assentiendo vocationi, cooperamur Deo: sed cum ipsa gratia cooperante, quæ post excitantem, quæ est operans datur: sed tunc quando cooperatur liberum arbitrium cum ipsa gratia cooperante, iam supponitur liberum arbitrium motum, & excitatum, & consequenter eleuatam, & sub illa ratione eleuati cooperatur, non sub ratione natua facultatis.

Ad Conf. Respon. quod remota actiuitate tam radicali, & remota, quam formali, & proxima, id quod remanet, nihil actiuitatis habet, sed passiuitatis, & tanquam inanime est. Remota autem actiuitate formali tantum, & eleuante, seu proportionante, remanere potest non aliquid merè passiuum, sed actiuum improporcionatum, & remotum, seu radicale actiuum quod per virtutem supernaturalem tanquam per rationem agendi superadditam proportionandum est. Quare non se habet voluntas humana ut aliquid pure inanime, & passiuum, sed ut vitale actiuum eleuabile, & porportionandum per gratiam, de se autem improporcionatum, & solum obedientialiter potens in illum actum non proportionatè, & proxime, etiam partialiter, sed totalem proportionem accipiens ex gratia, in se autem actiuitatem supponens, quæ ut eleuata, vitaliter operetur actus supernaturales, *ly ut dicente rationem formalem talis operationis*. Ad autoritatem August. Respon. quod optimè dicitur, quod nos facimus hoc ipso quod Deus est adiutor, non autem

autem quod nihil facimus, quia ipso adiutorio, eleuatur ad faciendum, & rationem formalem agendi ab ipso adiutorio accipimus, qua posita, ipsa actiuitas vitalis naturalis sic eleuata operatur. Non autem August. dicit quod nos partialiter facimus cum ipso adiutorio, sed quod ipsum nomen adiutoris nos admonet quod aliquid facimus: saluatur autem quod facimus ipso adiutorio se habente vt ratione formali proportionante proximè ad agendum, non autem vt partiali cum principio tantum.

ARTICVLVS V.

Virum res, & opera bona naturalis ordinis sint effectus prædestinationis?

EA quæ pertinent ad ordinem naturalem in presenti, in tria capita diuidi possunt. Primum est ipsa substantia prædestinati, quæ se habet vt subiectum receptiuum eorum, quæ per prædestinationem homini à Deo conferuntur. Et in ipsa substantia prædestinati etiam includuntur ea, quæ talem substantiam componunt, & ad eam pertinent vel reducuntur, sicut est temperamentum, ingenium, vires, reliquæque proprietates, imò, & ipsa mors, sic vel sic contingens, talis natiuitas, educatio, &c.

Secundum est opera naturalis ordinis moraliter bona, procedentia ab ipso prædestinato.

Tertium est res externæ naturales ipsis prædestinatis deseruientes, & quibus tanquam instrumentis vel adiumentis vtuntur ad virtutem. Et idè de singulis breuiter dicendum est.

Dependet autem resolutio circa omnia ista ex duobus præsuppositis.

Primum est quod dupliciter potest aliquid esse effectus prædestinationis, scilicet elicitivè, & proximè, vel imperatiuè, & remotè, quæ distinctio videri potest supra ex S. Thom. Elicitivè dicitur effectus prædestinationis, quod conducit ad finem supernaturalem tanquam medium supernaturale, & eiusdem ordinis cum illo; & sic à supernaturali providentia, eaque efficaci elicitur. Imperatiuè dicitur pertinere ad prædestinationem, quæ sunt inferioris ordinis, seu naturalis; & sic mediantibus aliis causis, & directione naturalis providentia, à prædestinatione fiunt, quatenus inferiori providentia, & directio subordinatur superiori, sicut inferiorius iudiciorum seu tribunal, supremo: natura enim subordinatur gratia, & ordo naturalis supernaturali, tanquam superiori.

Secundum quod aduertimus est, quod ea quæ prædestinationi subiiciuntur, vel ab ea causantur, possunt se habere, vel per se, & ex propriis conducencia ad talem finem, vel vt occasionem præbentia, aut ministerialiter deseruientia ad ipsam operationem gratia, & consequenter ad effectum prædestinationis. Quo posito.

Dico primò, In prædestinatione ad gloriam, ipsa substantia prædestinati secundum se præcisè, neque elicitivè, neque imperatiuè est effectus prædestinationis. Cæterum secundum suas circumstantias, & ordinem quo producitur, puta talem natiuitatem, ex talibus parentibus, tali temperamento, & ingenio, & aliis similibus, non repugnat esse effectum prædestinationis imperatiuè. Loquitur de prædestinatione ad gloriam, quia de prædestinatione ad vnionem hypostaticam alia est ratio: ibi

enim ipsamet substantia, id est, persona prædestinati, vt vnita, est gratia; & sic non debet distingui terminus prædestinationis à subiecto, seu substantia, nisi ratione tantum, id est, persona illa vt subrogata loco humanæ, & constituens hominem, est subiectum sub hac præcisa formalitate, eadem autem persona vt constituens hominem Deum in tempore, & per vnionem, seu communicationem temporalem est terminus prædestinationis, quia est maxima gratia facta illi homini, seu illi personæ ratione humanæ naturæ, licet nulla sit gratia facta illi personæ secundum se, & vt diuina. Vel secundò, ibi non fit gratia, seu beneficium, & prædestinatio subiecto, & personæ in se, sed ipsum subiectum vt vnitum, & communicatum naturæ humanæ est gratia; & sic prædestinatur ipsa persona, seu subiectum, non vt sibi fiat gratia tanquam termino cui, nec enim ibi datur, sed prædestinatur persona vt ipsamet sit gratia, & donum collatum naturæ; & sic aliud est id quod prædestinatur, aliud est cui fit gratia, & beneficium. Fit quidem beneficium ipsi naturæ, sed prædestinatur persona tanquam gratia ipsa substantialis, quæ non sibi est gratia, sed naturæ cui communicatur. Itaque aliud est quid in hac prædestinatione sit gratia, aliud respectu cuius gratia fit. Gratia est ipsum subiectum, seu persona, non tamen est gratia respectu sui; sed vt communicata naturæ, non quod natura sit subiectum, sed terminus in ordine ad quem ipsa persona induit rationem gratia vt comunicata illi. Et sic ipsum subiectum prædestinationis est gratia, supponendo illam communicationem naturæ; sicut si ipsa gratia esset substantia, ipsamet gratia esset subiectum, & forma prædestinationis. Sic ipsa persona diuina, vt communicata, est subiectum, & forma gratia prædestinata.

Omissa ergo hac prædestinatione substantia, quæ solum est Christi, & loquendo de prædestinatione ad gloriam, qualis est in nobis, conclusio posita duas habet partes.

Prima de ipsa substantia prædestinati, secundum se, quod non sit effectus prædestinationis, & hæc tenetur à pluribus Thomistis in presenti, & videri potest Caietanus 3. par. qu. 1. art. 3. Alvarez ibidem, Gonzalez hic disp. 72. sect. 1. Cornelio hic disp. unica dub. 3. præter alios plures Recentiores. Et fundamentum videtur certum, quia substantia prædestinationis secundum se, & omni alio respectu, & circumstantia seculæ, est indifferens ad prædestinationem, & reprobationem, & de se aliquid præ naturale: ergo nisi addatur aliquis respectus, vel ordo, aut circumstantia respiciens supernaturalem finem, non est effectus prædestinationis. Antecedens constat, cum idem homo qui prædestinatur sit capax reprobationis, & è contra: ergo est indifferens ad vtrumque. Consequens verò est certa, quia quod est indifferens ad duplicem finem, nisi determinetur ad vnum illorum, non est effectus illius, neque subordinatur illi, aut prouidentia disponenti, & dirigenti in ordine ad illum: ergo cum prædestinatio sit prouidentia specialis traducens ad finem supernaturalem, oportet quod effectus talis prouidentia, in quantum effectus illius, sit effectus, non sub indifferencia, sed sub respectu, & ordine ad talem finem. Hic autem respectus non potest fundari in substantia ipsa prædestinati secundum se, quia naturalis est, & indifferens ad finem prædestinationis, ergo substantia prædestinati secundum se, & omni alia circumstantia remota, non est effectus prædestinationis.

Et confir. quia effectus prædestinationis debent esse inter se connexi, & cum fine prædestinationis ad

ad quem tendunt, aliàs non caderent sub vnum ordinem, & gubernationem perfectissimam, qualis est prædestinatio, ac substantia prædestinati secundum se non habet connexionem cum ipso sine prædestinationis: potest enim tota hæc substantia prædestinati remanere, & stare non stante, nec remanente illo sine supernaturali prædestinationis, sed potius cadendo ab illo, vt patet in reprobo, aut non habendo ordinationem ad illum, vt patet in statu puræ naturæ: ergo de se non est effectus prædestinationis.

Dices. Hoc est commune omni rei naturali: nulla enim secundum se, & sistendo in ratione puræ naturæ, est effectus prædestinationis, sed vt ordinata ad finem supernaturalem: ergo nihil speciale dicimus de substantia ipsa prædestinati, nisi id quod à nemine negari potest, scilicet, quod secundum se, & in sua indifferencia stando, non est effectus prædestinationis.

Respondeo quidem commune omni rei naturali, vt non possit esse effectus prædestinationis secundum se in mediata, & elicitivè, sed solum imperatiuè, atque adèd interveniente aliquo respectu, & ordine ad finem supernaturalem: sed tamen quia substantia prædestinati se tenet ex parte subiecti, & non mediocriter, quæ ministrare possunt ipsi prædestinationi, & ab ipsa imperari, & disponi, specialis difficultas in ipsa currit quomodo à prædestinatione attingatur, quia non videtur posse imperari cum non sit mediū, nec præsupponi, quia prædestinatio ex eo quod diuina est, ita est efficax vt omnia facere possit, etiā ipsū subiectū, & nihil præsupponere, & sic videtur quod ad ipsam prædestinationem ad quæ pertinet transmittere hoc subiectū ad gloriam, pertinebit etiam ipsum subiectum producere, & habere ipsum pro effectū. Ad explicandum ergo quomodo effectus prædestinationis esse possit, & sub quo respectu, oportet distinguere de ipsa substantia prædestinati secundum se, & vt subest alicui circumstantia, vel rationi ordinati ad talem finem, & ostendere quomodo sub priori consideratione effectus non sit, licet subiectum sit.

Secunda pars conclusionis, nempe quod substantia prædestinati sub aliqua circumstantia, aut ordine, seu modo quo producitur, possit esse effectus prædestinationis, tenetur à pluribus Authoribus, præsertim Thomistis. Tenet eam M. Bannez hic a. 2. dub. 2. Nazarius eodem art. controu. unica, & art. 1. controuer. 2. not. ab. 4. in fine. Carmelitani super eundem art. 2. disp. 2. dub. unico. Villegas controuer. 15. Sequitur etiam P. Suarez lib. 3. de prædestin. c. 7. & lib. 6. c. 4. Granados, Valencia, Cartagena, & alij. Sed quod me magis mouet est authoritas S. Thomæ in 1. disp. 41. q. 1. artic. 4. vbi inquit, quod *Omnia causa, cuius operatione interueniente completur effectus prædestinationis, dicitur prædestinationem inuare, vel per modum causæ meritoria, vel persuadendo ad bonum, vel per modum dispositionis, vel etiam naturali operatione, sicut motus calis, & omnes causæ naturales inuare prædestinationem, in quantum earum officio perficitur generatio, & sustentatio electorum.* Ecce quomodo dicuntur causæ naturales inuare ad effectum prædestinationis, & ipsam prædestinationem inuare, quatenus eorum officio perficitur generatio electorum. Ipsa ergo generatio inter effectus prædestinationis computatur, quia causa naturalis eam perficiens dicitur inuare prædestinationem, dum facit generationem. Generatio autem prædestinati ad eius substantiam pertinet: ergo substantia prædestinati, vt generata, ad effectus pertinet prædestinationis. Facit etiam ad eandem rem quod dicit S. Thom. Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

in hac quæst. 23. art. 8. in argumento, Sed contra, vbi inquit, quod *Isaac rogauit Dominum pro Rebecca uxore sua, & dedit conceptum Rebecca. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit: non autem fuisse impleta prædestinatio, si natus non fuisset: ergo prædestinatio inuatur precibus Sanctorum.* Quæ consequentia esset nulla, si substantia, & natiuitas prædestinati non esset effectus prædestinationis.

Et fundamentum sumitur ex dictis; quia non est dubium res omnes naturales, & præcipue ipsam substantiam, & corpus ipsum prædestinati ordinari ad gloriam, & ad finem prædestinationis, & subiici Christo, vt Redemptori, qui suscitabit corpora nostra configurata corpori charitatis suæ: ergo licet ex se, & vt res naturales præcisè, non sint effectus prædestinationis, tamen vt ordinatæ, & subordinatæ ipsi gloriæ, effectus prædestinationis sunt ratione talis ordinis. Antecedens sine dubitatione est, cum ex ipsa Scriptura manifestè constet, vbi dicitur omnia præter Deum subiecta esse Christo, & sub pedibus eius posita, ad Heb. 2. *In eo quod, omnia ei subiecit, nihil dimisit non subiectum ei:* 1. ad Corinth. 15. *Cum dicat, omnia subiecta sunt ei, absque dubio præter eum qui subiicit ei omnia.* Et vtrouque addat Apostolus in confirmationem illud Psalmi 8. *Omnia subiecit sub pedibus eius,* idque de Christo explicat. Si ergo ita vniuersaliter omnia subiiciuntur Christo, vt Redemptori, quod nihil dimittit non subiectum ei præter ipsum Deum: ergo & ipsum corpus & substantia, & vita prædestinati sub aliquo respectu sūt effectus redēptionis Christi, & sunt causati ab ipso, quia sub aliquo respectu subiiciuntur illi vt Redemptori: ergo habent ipsum vt Redemptorem, & Glorificatorem pro fine cui subiiciuntur: ergo ab ipso causantur: ergo sunt effectus eius. Consequens verò probatur, quia vt aliquid sit effectus prædestinationis imperatiuè, non requiritur quod secundum substantiam absolute sit effectus eius, aut sit aliquid supernaturale, sed sufficit quod sub aliquo respectu, & ordine ei subordinetur: illud enim imperatiuè est effectus alicuius, quod ordinatur ad finem imperatiuè vt ad finem extrinsecum, & accidentalem rei imperatæ: virtus enim, seu potentia imperans non dat substantiā, & essentiam actui: sic enim eliceret illud, non imperaret, sed aliquid accidentale dat illi, sicut patet in charitate, aut religione quando imperant alicui inferiori virtuti, v. g. temperantia, aut fortitudini: nec enim à charitate imperante habent tales actus temperantia substantiam, & essentiam propriam, sed solum ordinem, & respectum accidentalem ad finem charitatis, & sub hoc respectu, & ordine sunt effectus talis virtutis imperantis: imperans enim solum mouet, & inducit vt aliquis actus fiat, non speciem ei præbet, sed supponit; & sic solum attingit rem imperatam sub aliquo respectu accidentali, non quantum ad substantiam, & speciem secundum se. Sic ergo similiter vt aliquid sit prædestinationis effectus imperatiuè, sufficit, quod sub aliquo respectu, & ordine accidentali ei subiiciatur, & non quoad substantiam, & speciem absolute, & in se consideratam. Constat autem prædestinati substantiam sub aliquo respectu subiici glorificationi, & redemptioni per Christum, sicut & omnes creaturæ subiectæ sunt ei: ergo est effectus redemptionis, & prædestinationis per Christum imperatiuè.

Sed obiicit primò. Nam substantia prædestinati non potest esse medium ad prædestinationem consequendam, sed subiectum: ergo non potest esse

esse effectus prædestinationis. Conseq. patet, quia effectus prædestinationis est ipsa transmissio, vel medium quo fit ipsa transmissio prædestinati ad gloriam: substantia autem prædestinati nec est ipsa transmissio, nec id quo prædestinatus transmittitur ad gloriam: ergo non est effectus prædestinationis: sicut homines qui gubernantur à Principe, non sunt effectus gubernationis, sed à gubernatione supponuntur: ergo nec in se, nec ratione alicuius circumstantiæ potest ipsa substantia prædestinati esse effectus prædestinationis.

8 Secundò, & fortius vigetur; nam ante decretum prædestinationis Christi, supponebatur substantia Adami, & eius productio, siquidem supponebatur præmissi peccati Adæ, ante Incarnationem, in sententia S. Thomæ: ergo factam substantiam, & productio Adæ non potuit esse orta ex prædestinatione Christi: ergo neque ex prædestinatione Adæ, quia hæc supponebat prædestinationem Christi, ut causam sui. Rursum idem videtur dicendum de omnibus ab Adam descendentes, siquidē ante decretum Incarnationis non solum persona Adami, sed totum genus humanum supponebatur infectum peccato, & omnes homines in singulari: ergo etiam supponebantur ab Adam generati, & descendentes in esse naturali, sicut & in esse morali peccati: nec enim peccatum præuidebatur nisi in abstracto: ergo eorum productio, & substantia non potuit causari, & esse effectus prædestinationis, quia si supponebatur iam facta, & præmissa ante Incarnationem: ergo & ante ipsorum prædestinationem, quia prædestinatio hominum præsupposuit Incarnationem, hæc autem præsupponebat substantiam, & productionem eorum in esse naturali iam executam, & præmissam: non ergo potuit iterum reproduci à prædestinatione, ut esset eius effectus sub quacumque circumstantia aut respectu consideretur.

9 Terriò, vrger illud argumentum, quia ante voluntatem prædestinandi, & eligendi hos determinatos homines præ aliis, intelligitur in Deo voluntas inefficax saluandi omnes homines: hæc enim generalis voluntas inefficax præcedit illam specialem, qua discernit prædestinatos à reprobis, sed illa voluntas generalis volendi saluare omnes homines supponebat eorum substantiam, & esse: verfabatur enim circa illos, non tanquam circa possibiles, sed tanquam circa futuros, & ad hoc vniuersum pertinentes: hos enim vult Deus saluos fieri, non illos, qui solum sunt purè possibiles: ergo à fortiori prædestinatio, quæ sequitur post istam generalem prouidentiam, supponit hominum prædestinatorum substantiam: ergo non causat illam, nec est effectus eius, etiam secundum aliquem respectum, quia quod supponitur absolute executum, non potest sub alio quo respectu eius effectus reddi à quo supponitur executum: sic enim esset iterum producti.

Vltimò, quia cum dicimus substantiam prædestinati esse effectum prædestinationis secundum aliquam circumstantiam, vel ordinem ad finem supernaturalem, vel intelligimus solum ipsam modum, vel respectum superadditum esse effectum prædestinationis, vel etiam ipsam substantiam, quæ illi modo subternitur, causari & effici à prædestinatione. Si primum: ergo solum facimus prædestinationis effectum, id quod superadditur prædestinato, non substantiam eius, & de hoc nulla est dubitatio: quidquid enim supernaturale est, sine accidens, sine modus, prædestinationis effectus est, & quidem elicitive, non imperatiue: de effectu autem elicito hæc non disputamus. Et non facile explicatur quis sit iste modus superadditus substantiæ prædestinati, ratione cuius

fit effectus prædestinationis etiam ipsa substantia prædestinati. Si dicatur secundum, iam prima pars conclusio nis non verificatur: tunc enim substantia prædestinati, ut naturalis est in se, erit effectus prædestinationis. Dicere autem quod non ipsa substantia secundum se, & in abstracto, sed generatio eius, & productio in exercitio est effectus prædestinationis, nihil est; tum quia substantia rerum sic considerata in abstracto nullius causæ effectus sunt, sed sub productione, & exercitio; tum quia ipsa productio, & generatio est indifferens ad prædestinationem, & reprobationem, cum sit aliquid naturale, & commune omnibus: ergo ratione sui non potest substantia prædestinati esse effectus prædestinationis, sed oportet aliquid aliud superaddi, & hoc non assignatur quid sit.

Ad primum Resp. negando conseq. Ad probationem dicitur quod effectus prædestinationis elicitive est ipsa transmissio, aut id quo fit transmissio proximè, & supernaturaliter ad gloriam, imperatiue autem est etiam res ipsa, quæ transmittitur, seu deputatur ad talē transmissionem, aut etiam ea media quæ remotè, & ministerialiter deferuntur posunt transmissio illi, sicut res naturales, & in vniuersum quidquid in finem prædestinationis referri potest, & ab eo dependet, eique deseruit, siue intrinsicè & per causas proprias, ut res supernaturales, siue extrinsicè, & per ministerium aliarum causarum quæ tamen subordinantur fini supernaturali, & à prædestinatione disponuntur, ut suo fini deseruiant; sic substantia prædestinati est effectus prædestinationis, quatenus generatio eius, & causæ producentes illam ordinantur à prædestinatione, & ex eius fine ut generent substantiam deputandam, & ordinandam ad finem gloriæ: hoc enim idem est, quia finis prædestinationis, ut potè superior, & vniuersalior, subordinat sibi causas, & fines naturales ut ministerialiter sibi deseruiant; & rursus ipsa vniuersalitas diuinæ prouidentia tanta est, ut nihil supponat eorum quibus prouidet, sed omnia faciat etiam subiectum, & substantiam ipsam rei promissæ. Quod si eam facit per prouidentiam ordinis naturalis, cuius effectus est, & rursus ista prouidentia naturalis subordinatur supernaturali, tanquam finis inferior superiori, à fortiori erit substantia illa prædestinati, quæ est effectus prouidentia naturalis, effectus etiam prædestinationis imperatiue, ut potè ipsi ministrans, & ut quid contentum, & inferius vniuersalitati finis eius. Et in hoc non tenet exemplum de prouidentia humana, quia hæc nec imperatiue, & eminenter, nec elicitive, & proprie producit substantiam rerum quibus prouidet, sed eam supponit, prouidentia autem diuina in re naturali totum producit, & illi imperat prædestinatio.

Ad secundam Resp. esse diuertam rationem de ipsa persona primorum parentum, & de reliquis qui nunc ab eo descendunt, quia primi parentes de facto, & executive fuerunt producti in statu innocentia, reliqui omnes in statu lapsæ naturæ: nullus enim genitus fuit in statu illo primo. Ille autem status, & gratia eius, & à fortiori personæ ipsæ, & naturalis eorum substantia, quæ ad illum pertinent, fuerunt præmissæ, & decretatæ ante Incarnationem, supposita sententia, quod Incarnatio facta est ex peccato præmissi: nam consequenter fuit post statum innocentia præmissum, & decretatum in executione. Vnde non fuit locus ut ipsa executio talis status, & productio personarum ad illum pertinentium in rerum natura fieret ex prædestinatione, quia pro illo statu nondum supponebatur prædestinatio, cum nullus fuerit in eo statu prædestinatus: omnis enim prædestinatio est facta

facta per Christum, qui pro illo statu non intelligebatur futurus. At verò reliqui homines, etiam quoad substantiam, & productionem naturalem non fuerunt in re præmissi, & executi, nisi pro hoc statu peccati, in quo iam supponitur Christus, & prædestinatio, & consequenter natura ipsa, & naturales causæ subordinantur, & ministrant illi fini prædestinationis, & subiiciuntur Christo, & sic ab ipso dirigi, & finalizari possunt, & consequenter causari ab eo, & à prouidentia ordinante circa talem finem. Ad instantiam quod ante decretum Incarnationis, & prædestinationis præuidebantur omnes homines in executione positi, ut pote peccato infecti, Resp. quod non præuidebantur omnes homines determinatè in singulari, & adæquatè secundum omnes circumstantias, sed solum in adæquatè, & quantum est ex parte Adam, ut in femine, & in capite: constat enim multos de facto esse conceptos, & natos per miraculum, & ex fide in Christum, multos ex parentibus Christianis, & Sacramento matrimonij coniunctis, quæ omnes circumstantiæ non poterunt prævideri pro illo signo status innocentia, aut peccati Adam ante instantiam præmissionis Christi, & decreti Incarnationis. Non ergo pro illo instanti infectionis peccati omnes homines ab eo descendentes fuerunt præmissi adæquatè sub omni circumstantia, & modo quo de facto sunt producti, licet omnes singulares fuerint præmissi in adæquatè, id est, ut prout præcisè ab Adam, & ab illo, ut à capite infecti, & solum in communi, & in consilio. Et sic relictus est locus, ut ex prædestinatione, & beneficio Christi imperaretur eorum productio, & generatio quoad substantiam naturalem ratione alicuius circumstantiæ, & respectus, propter quem subordinari poterant superiori, & vniuersaliori fini gratiæ, & ab eo causari.

11 Ad 3. Resp. quod illa voluntas antecedens, & conditionalis saluandi omnes homines non respicit homines sub statu possibilitatis, sed futuritionis; in illo tamen non respicit eos sub omni circumstantia, & respectu, sed in adæquatè, & solum præcisè quatenus homines sunt, & capaces beatitudinis, atque ad illum ordinati: sic enim sicut omnes ordinantur à Deo ad beatitudinem, sic omnes vult saluos fieri, in quantum homines. Cæterum in illa voluntate antecedenti, & inefficaci nondum considerantur omnes circumstantiæ, & particulares respectus in hoc vel illo homine, ut docet S. Tho. *suprà q. 19. art. 6.* & nos *suprà* late explicauimus *disp. 7.* Et sic relinquatur locus, ut illemet homo, qui in quantum homo præcisè subordinatur generali prouidentia, consideratis omnibus circumstantiis subordinetur speciali fini prædestinationis, & superiori prouidentia, à qua imperatur ut fiat. Sicut etiam index qui desiderat homicidam in quantum hominem non suspendi, non id desiderat circa hominem in statu possibilitatis, sed circa hominem existentem, non tamen adæquatè, & secundum omnes circumstantias consideratum, scilicet ut delinquentem, sed præcisè ut hominem. Et sic etiam res omnes naturales, ut pendet à prouidentia naturali, præcedunt decretum, & prouidentiam ordinis gratiæ: ut tamen subordinatæ ipsi gratiæ tanquam superiori, & vniuersaliori fini, ab ipsa superiori prouidentia imperantur, & causantur.

12 Ad vltimam Resp. quod tam substantia prædestinati, quam eius generatio, & productio secundum se non sunt effectus prædestinationis, sed ut subordinata fini prædestinationis, & ad illum directæ. Hæc autem subordinatio, & directio est in

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

creaturis sensibilibus ad finem gloriæ, ut docet S. Thom. *loco supra cit. super cap. 6. ad Rom. lect. 4.* ad illa verba, *Expectatio creatura reuelationem filiorum Dei expectat*, & consequenter debet esse in substantia prædestinati, quæ est vna ex creaturis sensibilibus: *Ordinatur*, inquit, *tota creatura sensibilis ad aliquem finem; qui excedit formam naturalem ipsius, quia sicut humanum corpus induitur quadam gloria supernaturali, ita tota creatura sensibilis in illa gloria filiorum Dei, quandam nouitatem gloriæ consequetur.* Si ergo naturæ istæ subordinantur illi fini prædestinationis: ab illo ergo causantur imperatiue, quatenus ad illum diriguntur, & consequenter eius prouidentia subiiciuntur. Nec oportet quod illa subiectio, & ordo sit aliquis modus intrinsecus superadditus substantiæ rei naturalis, sed sufficit quod sit extrinseca subordinatio, & directio ad illum finem quatenus substantia ipsa naturalis eleuata, & deputata manet ad illum finem, aut ei ministerialiter deseruit. Ipsa autem substantia secundum se non subordinatur illi fini; & sic non est effectus eius. Vnde per hoc non contradicitur primæ parti conclusionis, quia substantia naturalis secundum se est ipsa substantia, non ut subordinata fini superiori supernaturali, sed ut intra limites suos naturales se continens, & sic est indifferens, & solum capax ordinari pro reprobatione, vel prædestinatione. At verò ut subordinata illi fini est effectus eius imperatiue, non quia solum ipsa forma, & perfectio supernaturalis, effectus sit, sed ipsa substantia, & generatio eius, non per se, & ratione sui tantum, sed ut subiecta illi fini, & sub hoc respectu tota ipsa substantia effectus prædestinationis est; quia illi fini subordinata.

Perfectiones & actus naturales quomodo sunt effectus prædestinationis?

Dico secundò, Perfectiones naturales, ut bona indoles, temperamentum, complexio, imò & mors ipsa prout tali vel tali tempore accidens, effectus sunt prædestinationis imperatiue ab ipsa procedentes in ipsis prædestinatis. In hac conclusione variant Authores. Quidam enim quod atinet ad bonam indolem, temperamentum, ingenium, & similia accidentia naturalia, distinguunt, quando sunt orta ex meris principiis naturæ, & quasi ex necessitate naturæ consequuntur, aut quando ex aliquo speciali Dei beneficio habentur, ut ex miraculo, aut alio speciali modo. Et primo modo dicunt non esse effectus prædestinationis ut medium, sed solum ut subiectum, vel ex parte subiecti se tenendo. Secundo autem modo dicunt esse effectus prædestinationis, etiam tanquam medium aliquo modo conducens, quia est beneficium datum à Deo ex diuina gratia, & vtile atque conducens ad comparandum supernaturalem finem, prout sic datur à Deo. Ita P. Suarez *lib. 6. de prædestinatione capite 7.* Et in idem inclinatur M. Gonzalez *hic disputat. 72. cap. 3.* vbi dicit quod hæc bona naturalia sunt effectus prædestinationis, quando dantur à Deo ex prouidentia supernaturali præter leges communes, quia potest conducere bona indoles, & ingenium, saltem ad evitanda aliqua peccata, licet non ut motiuum, & ratio dandi finem, vel dona supernaturalia, nec conducunt ad facilius vel melius credendum fide diuina, licet ad faciliorem apprehensionem credibilem, & iudicium purè humanum de illis possunt conducere. Quando verò ista bona non dantur ex fine supernaturali, non sunt effectus prædestinationis.

Ii 2

At

14 At verò P. Valquez *hic disput.* 93. *cap.* 4. abfolutè docet bonam indolem, & alia similia naturalia bona non esse effectus prædestinationis, quia non sunt causa; vel occasio aliorum donorum gratiæ, licet in subiecto, in quo sunt concludant ad hoc vt faciliùs excitari, vel iuari possint homines ad gratiam, specialiter circa mortem, est opinio Molinæ *hic quæst.* 22. *art.* 3. & 4. quòd mors fortuita, vt quòd natans in fluuio suffocetur, vel in via à grassatoribus occidatur, est effectus permissus à Deo; & sic non videtur reduci ab ipso ad effectum prædestinationis: alioquin dicendum esset, quòd ideò Deus creauerit hunc hominem vt suffocaretur, & grassatores vt istum occiderent, & consequenter vt peccarèt, cum tamen Deus nec peccatum fecerit, nec mortem.

15 Nihilominus dicta assertio nostra vt iacet, tenenda est, deduciturque ex D. Thom. *loco supra cit.* in 1. *dist.* 41. vbi omnes causas, & motus naturales quorum officio perficitur generatio, & sustentatio electorum, & quicquid ad illum finem iuuare potest, ad effectus prædestinationis reducit. Ea autem quæ imperatiuè à prædestinatione proueniunt, non est necesse quòd talia media sint, quòd habeant connexionem per se, aut proportionem cum gratia, & supernaturalibus formis, aut præbeant motuum, & occasionem dandi illas, sed sufficit quòd ministerialiter illi deseruiant, licet tale ministerium necessarium non sit ad virtutem enim vel causam imperantem solum pertinet inferiorem dirigere ad finem suum, cum quo per se non est connexa talis causa inferior, sed est finis sibi intrinsecus: si enim extrinsecè cum illo conuecteretur, non indigeret extrinsecò imperio dirigente. Imperans autem dirigit ad finem suum res inferiores; non solum si necessariæ sint pro fine suo, sed etiam si viles, aut solum capaces talis directionis, etiam si non sint medium ad id necessarium: sicut charitas, aut religio potest ordinare actus virtutum inferiorum, aut etiam actus de se indifferentes ad finem suum, licet tales actus non sint per se connexi cum fine charitatis, quia naturalis ordinis sunt. Sic ergo prædestinatio, quæ versatur circa superiorem finem, potest imperare ea quæ inferioris ordinis sunt, & tali fini subordinantur, etiam si ea quæ sunt inferiora non habeant connexionem per se cum tali fine supernaturali: sufficit quòd ei possint ministerialiter deseruire, & ad illum ordinari, sicut etiam ipsa substantia prædestinati, vt vidimus, quatenus subordinari potest fini supernaturali, effectus est prædestinationis imperatiuè, & tamen non habet connexionem per se cum gratia, & cum fine supernaturali.

16 Ex his ergo fit argumentum pro nostra sententia, Ad hoc vt aliquid sit effectus prædestinationis, & causetur ab ipso imperatiuè, etiam si sit medium, vel ex parte mediij se teneat, & non solum ex parte subiecti, sufficit quòd ministerialiter deseruiat fini prædestinationis, & ad talem finem ordinetur de facto, etiam si de se nullam habeat proportionem per se, vel connexionem cum eo, sed solum extrinsecè ad id ordinetur, nec de se det motuum aut occasionem præbendi gratiam, vel formam supernaturalem; sed perfectiones naturales, vt bona indoles, ingenium, &c. hoc modo se habent: ergo sunt imperatiuè effectus prædestinationis, etiam vt medium, non per se, & intrinsecè conducentes ad finem, sed ministerialiter, & extrinsecè. Maior est certa, quia effectus, qui solum est imperatiuè ab aliqua potentia, aut virtute, solum est effectus illius per extrinsecam ordinationem ad finem imperantis: ergo non supponit in effectu im-

perato intrinsecam connexionem, & ordinem ad illum finem, & consequenter neque cum aliis medijs eiusdem ordinis cum fine: ergo neque quòd præbeant motuum aut occasionem dandi illum finem, vel talia media, sed solum quòd gratis, & per extrinsecam ordinationem se habeat erga talia media, & finem supernaturalem. Minor verò probatur, quia illæ perfectiones naturales in prædestinatis de facto subordinantur fini prædestinationis, quia deseruiunt actionibus ipsis prædestinatorum: de facto enim vtitur gratia illa bona indole, & ingenio, & temperamento, & suo fini subordinat: ergo ab illo fine imperatur. Itaque tales perfectiones si considerentur vt sunt proprietates quædam, & quasi potentie, aut dispositiones habituales subiecti, non ordinantur, aut imperantur à fine prædestinationis tanquam media, quia non sunt formæ superadditæ, aut actus, sed potius ex parte subiecti se tenent, quasi partes eius, aut illud integrantes, vel ornantes; & sic sunt effectus prædestinationis eo modo quo substantia ipsa prædestinati, scilicet vt subiectum glorificabile, & eleuabile ad finem illum supernaturalem. Si autem considerentur actus procedentes à talibus potentijs vt à tali ingenio, & indole, &c. & sunt actus ordinis naturalis, sic etiam à gratia imperari possunt; & ipsi fini prædestinationis subiiciuntur si peccata non sint, & saltem de eis aliquod accidentale gaudium erit in celo, vt de operibus bonis moralibus dicemus *seq. conclusione.* Et reliquæ omnes actiones naturales, quatenus deseruiunt generationi, conseruationi, aut sustentationi prædestinati, etiam diriguntur, & ordinantur à fine prædestinationis, & sub ipso continentur; & sic ab ipso causantur, & effectus eius sunt, vt imperari ab ipsa prædestinatione. Et hoc modo sunt effectus eius vt media, non vt substantia, & subiectum ipsum, quia sunt actus procedentes à subiecto: ergo non prædestinantur vt subiectum ipsum, nec etiam vt media eiusdem ordinis, & proportionis cum fine, sed vt ministerialiter deseruiant fini, & extrinsecè, non necessariò ad illum pertinentia.

17 Ex quibus patet minds bene processisse aliorum opiniones in hoc puncto distinguentes de istis perfectionibus naturalibus, vt ex principijs naturæ pendent, vel vt dantur ex speciali Dei beneficio. Et hoc secundo modo putant se habere vt medium aliquo modo conducentes: saltem ad habendum minora peccata, vel vitanda, plura. Primo autem modo non esse effectum prædestinationis vt medium, sed vt subiectum. Cæterum si loquamur de medio proportionato, & per se connexionem habente cum fine, sic nullo modo tales perfectiones naturales, vt indoles, ingenium, &c. sunt effectus prædestinationis, quia nullo modo per se conduunt, aut per se connexionem habent cum gratia, aut fide: semper enim fides, & gratia, sunt speciale Dei beneficium, nullamque habent connexionem per se cum tali ingenio, aut indole, vnde excellentissima ingenia, & ipse summus Angelus, qui cæteros antecellit in intellectu à beatitudine exclusi sunt, & hoc quantumcumque illa ingenia dantur ex intentione supernaturalis finis, quia talis intentio non facit connexionem per se cum illo fine, sed semper requiritur nouum, & speciale beneficium vt detur gratia. Quòd verò conducere possint ad vitanda aliqua peccata, non obstat; quia etiam in reprobis, & in quibus non dantur ex intentione finis supernaturalis, hoc habent: multi enim habent minorem inclinacionem

tionem ad aliqua peccata, & perentur, alij verò pessimæ inclinationis, & multorum criminum præueniuntur in vltimo à gratia, & saluantur. Hæc ergo euitatio peccatorum ex naturali indole non inducit connexionem per se cum gratia: si verò loquamur de medio, non per se proportionato, aut per se connexo cum fine, sed solum extrinsecè, & ministerialiter deseruiente, sic bona indoles, ingenium, &c. etiam vt pendent à principijs naturæ, & sine speciali beneficio, aut miraculo data, sunt effectus prædestinationis, quia ipsi fini prædestinationis subordinantur, & ab eo imperantur: ipsi enim subiiciuntur omnia quæ sunt in prædestinato, etiam si ex speciali beneficio, aut miraculo non dantur, sed ex ipsa generali ratione, quia prædestinatio versatur circa superiorem finem, omnia ista naturalia ei subordinantur, & effectus eius sunt. Vnde patet etiam impugnatio sententiæ Valquez: licet enim bona indoles, & ingenium, &c. non sint causa, vel occasio dandi fidem, & gratiam tanquam medium per se conduens & connexum, bene tamen vt extrinsecè, & ministerialiter deseruiens, eique subordinatum.

18 Quòd verò attinet ad sententiam Molinæ, constat respectu providentiæ generalis nullam mortem esse fortuitam, & permissam tantum à Deo, sed per se ordinatam eo modo quo omnes rerum corruptiones: istæ enim cum generationibus ipsis computantur, & sicut omnis generatio est intenta, & non permissa tantum, sic corruptio inde consequens non est purè permissa: nec enim est malum culpæ, vt solum sit à Deo permissa. Nec in hoc est differentia de morte fortuita, & casuali, aut præmeditata: respectu enim providentiæ Dei nihil casuale est, licet nobis fortuitum sit, vnde de omnibus æquè iudicandum est respectu Dei. Si verò loquamur non de providentiæ generali, sed de prædestinatiua, constat aliquando dependere vltimam perseverantiam, & decessum in gratia à morte facta tali tempore, aut loco, aut facta subito, & casualiter, & non præmeditata, quia si non casualiter, & subito fieret, forte ex tentationibus periclitaretur; & è contra aliquando mors subita est effectus reprobationis. Vnde & de istis dicitur, quòd *Iustus si morte præoccupatus fuerit, in refrigerio erit.* Quare talis mors potest esse effectus prædestinationis. Nec obstat fundamentum Molinæ, quia mors subita non est malum culpæ; & sic non est purè permissa; nec tamen est per se intenta vt finis, sed potest esse ordinata, & volita vt medium, in quantum est passio, seu pœna sic ordinata, vt vel sic occasio, vel conditio, vt vltima perseverantia sit in gratia.

19 Dico vltimò: Opera bona moralia naturalis ordinis sunt effectus prædestinationis in prædestinato imperatiuè. Hæc ferè ex dictis constat: cum generali ratione, quia omnia quæ in prædestinato sunt, superiori fini subordinantur, & cum ille finis sit ita superior, amplectitur omnia inferiora, & subordinat sibi: tum etiam speciali ratione, quia de istis operibus bonis habet prædestinatus in celo accidentale gaudium: ergo pertinebunt ad gloriam, & consequenter sub effectus prædestinationis cadent: tum denique quia ministerialiter possunt deseruire ad virtutem, sicut aliæ res naturales, vt diuitiæ, & commoditas, aut dispendia vitæ, &c. & consequenter possunt inter effectus prædestinationis computari, quia diligentibus Deum omnia coope-

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

rantur in bonum. Et ex hoc sumitur secunda pars, quòd imperatiuè sunt effectus prædestinationis, non elicitiuè: nam ista opera bona non eliciuntur immediatè à gratia, cum supernaturales non sint, sed à naturali virtute, & potentia: ergo neque sunt elicitiuè, & immediatè à prædestinatione, quia prædestinatio versatur propriè, & immediatè circa gratiam, cum sit gratiæ reparatio.

20 Quod si inquiras, an etiam opera bona moralia facta extra gratiam cum sint opera mortua, sint effectus prædestinationis.

Respondeo, tum quia de illis dabitur accidentale gaudium in æterna vita; & sic pertinent ad gloriam: tum quia possunt conducere ad finem supernaturalem ministerialiter, aut occasionaliter, vel quia aliquando procedunt ex auxilio supernaturali, & intuitu finis supernaturalis à Deo dantur, vt cum quis in peccato existens dat eleemosynam intuitu Christi, vel B. Virginis, & inde mouetur ad dolendum de sua miseria, & querendum à Deo eleemosynam spiritualem; aut etiam postea cogitando de tali opere facto in statu peccati accipit ab illo exemplum, & mouetur ad faciendum aliud simile quando est in gratia, aut alijs multis modis ordinari potest à Deo ad finem supernaturalem; & sic imperari à prædestinatione, & esse effectus illius.

ARTICVLVS. VI.

Vtrum permissio peccati sit effectus prædestinationis?

Permissio peccati, sicut & obduratio cordis in peccato sunt effectus priuatiui, quatenus Deus nõ largiendo gratiam seu auxilium, quo peccatum vitaretur, sicut creaturam in esse conseruat, in nihilum deciderent. Et ita dicit August. *epist.* 105. *ad Sixtum*, quòd *Deus non obdurat impediendo malitiam, sed non largiendo gratiam.* Et *lib. ad Simplic. quæst.* 2. *Obduratio*, inquit, *Dei, est nolle misereri, vt non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogat.* Cum ergo permissio peccati sit solum non largitio gratiæ, seu denegatio, & carentia auxiliij diuini, quo posito euitaretur peccatum, sumi potest ista permissio dupliciter, vel actiue ex parte Dei; & sic est denegatio auxiliij, vel passiuè ex parte nostra; & sic est carentia, seu priuatio ipsa gratiæ. Peccatum autem consequitur post istam carentiam, seu denegationem auxiliij, quatenus homo illa gratia destitutus liberè auertitur à Deo: Vnde subtractio, & denegatio ipsa auxiliij non est culpa hominis, sed quòd denegatio auxiliij operetur contra Deum, in hoc est peccatum, sicut lapis non cadit per subtractionem columnæ detinentis, sed per gravitatem suam qua tendit deorsum remoto obstaculo. Et licet communiter denegetur hominibus auxilium in pœnam alicuius peccati præcedentis, & in ipso originali peccato sit sufficiens ratio denegandi illud quando primò aliquis peccat; tamen non semper denegatio auxiliij fit per modum pœnæ, quia non semper supponit culpam, vt patet in ipso primo peccato, quòd non potuit contingere sine carentia alicuius auxiliij, nec tamen supponit aliud prius peccatum; vt in peccato Angeli, & peccato primi hominis in statu innocentia, & in

Ii 3 primo

primo peccato hominis baptizati, & existentis in gratia. Nunquam tamen ista permissio, & obduratio sit sine aliquo obstaculo ex parte nostra, licet non sit peccatum præcedens, vt docet S. Thom. 1. 2. q. 79. art. 3. quia nunquam aueritur humanum cor ab vno, nisi conuertendo se ad aliud, & conuersio illa ad oppositum est impeditiva diuini luminis, & gratiæ. Non tamen requiritur quoddam impedimentum præcedat tempore, sed sufficit quod prius natura, in diuerso genere causæ.

Quid sit certum in hac parte, & in quo sit punctus difficultatis.

Tria sunt certa in hac parte.

Primum quoddam ipsum peccatum formaliter pro malitia, nullo modo nec per se, nec per accidens est effectus prædestinationis.

Secundum quoddam ipsa permissio actiue sumpta ex parte Dei non est effectus prædestinationis, sed solum potest esse difficultas de ipsa permissione passiva, id est, pro ipsa carentia auxilij in nobis existente.

Tertium est non esse difficultatem de ipsa carentia seu denegatione auxilij secundum se: sic enim non est aliud quam negatio quædam gratiæ, quæ de se indifferens est, vt ordinetur, vel ad condemnationem hominis ex iustitia Dei, vel ad aliquod maius bonum ex misericordia diuina. Vnde de se non potest esse effectus prædestinationis determinatè magis quam reprobationis: ad minus enim in hoc regulari debet, sicut res naturales, & substantia prædestinati, quæ de se non est determinatè effectus prædestinationis, cum sit indifferens ad prædestinationem, & reprobationem, vt *art. præcedenti* ponderatum est; & sic ratione sui non potest permissio peccati esse effectus prædestinationis magis quam reprobationis: imò ex natura sua magis inclinatur, & ordinatur ad damnationem, quam ad saluationem, vt optimè aduertit S. Thom. 1. 2. q. 79. art. 4. Hæc tria præsupposita certa sunt. Hoc quidem vltimum ex probatione allata, quia de se est effectus indifferens, & consequenter non est determinatè effectus prædestinationis. Secundum verò ex eo quod denegatio illa gratiæ actiue sumpta ex parte Dei non potest esse effectus alicuius causæ vel providentiæ, cum sit ipsa suspensio auxilij ex parte Dei se tenens: Solum ergo carentia, seu priuatio inde resultans in nobis potest esse effectus providentiæ, eo modo quo priuationes, effectus dici possunt. Primum verò constans est ex generali ratione, quia Deus non potest esse author peccati, cum Deus nihil odio habeat eorum quæ fecit, vt dicitur Sapient. 11. habet autem odio peccatum, vt dicitur Sapient. 14. *Odio est Deo impius, & impietas eius.* Vnde dicit Augustin. lib. 83. q. 99. *quæstion. 3. quoddam Deum non est causa eius quod homo sit deterior.* Si ergo Deus nec generali ratione potest esse causa peccati quoad malitiam, quanto minus poterit speciali ratione esse causa eius? Esset autem speciali ratione, si esset effectus prædestinationis ipsum peccatum, quia prædestinatio est specialis providentia. Neque hoc subterfugitur aliquorum elusione, qui dicunt peccatum non posse esse effectum diuinæ prædestinationis ex primaria intentione, benè tamen ex secundaria; quia vt *suprà* aduertimus, hoc quod est dicere ex secundaria intentione, vel tollit quod non sit ex ordinatione, & influxu Dei, sed ex sola permissione, vel id nõ tollit, sed adhuc affirmat quoddam ex directione, & ordinatione positiua Dei sit effectus eius, licet non ita principaliter, sicut gene-

rans primariò causat formam substantialem, & secundariò accidentia, seu proprietates. Si primum dicitur, iam non est peccatum effectus diuinæ providentiæ in se, sed eius permissio, quod nos dicimus. Si secundum, remanet idem inconueniens, quia etiam ea quæ de secundaria intentione sunt, verè à Deo sunt, & ab ipso efficiuntur, & consequenter non habentur odio ab ipso, sed amantur, quia vult illis esse, & bonum, aut saltem ea intendit, & consequenter ad se ordinat vt ad finem: peccatum autem est deordinatio à Deo, vt à fine: nullo ergo modo est effectus Dei, etiam de secundaria intentione.

Punctus ergo difficultatis ad hoc reducit, an permissio peccati, seu carentia auxilij, quæ secundum se est indifferens ad damnationem, vel ad saluationem, & bonum ipsius hominis, possit de facto assumi vt medium ad gloriam prædestinati, & consequenter esse effectus prædestinationis, ratione alicuius boni adiuncti sine hoc quod ipsum peccatum intendatur, & attingatur ab ipsa prædestinatione diuina? hoc enim temper vitandum à nobis est, vt in priuo præsupposito est ostensum. Inuenite autem medium, quo de facto, & regulariter in hac vita, & iuxta modum procedendi in illa, permissio peccati, & carentia gratiæ ita intendatur à Deo, vt nullo modo attingatur peccatum, difficile est. Nam licet multæ virtutes sint, quæ non exercentur, nisi supposito peccato, aut proprio, aut alieno, vt penitentia, quæ supponit peccatum proprium, patientia iniuriarum, quæ supponit iniquitatem offendentis, conscientia propriæ fragilitatis & infirmitatis, ex qua nascitur humilitas, quæ non innotescit homini pro hac vita, nisi experientiâ peccati, tamen hæc omnia non possunt intendi, non intendendo peccatum ipsum, vt postea ponderabitur. Et quidem si per scientiâ infusam, aut reuelationem innotesceret homini ipsa carentia auxilij diuini, possit forsitan talis carentia ordinari à Deo ad bonum ipsius prædestinati independentè à peccato. Si autem per experientiam ipsam peccati debet propriam fragilitatem cognoscere, & sic humiliari, non videtur ordinari posse talem carentiam gratiæ vt manifestantem fragilitatem propriam per peccatum sine intentione ipsiusmet peccati. Et sic difficultas tota est in assignando motum, & medio, quo possit permissio peccati ordinari ad bonum ipsius hominis, sine hoc quod intendatur peccatum. Et dato quoddam possit, an ex ipso sine beatitudinis, & gloriæ possit sic intendi à Deo quia huic fini specialiter videtur opponi ipsa carentia gratiæ, quæ est permissio peccati.

Opiniones.

Duæ celebriores in hac parte versantur.

Prima negat carentiam gratiæ posse esse effectum prædestinationis, & ex fine beatitudinis intendi.

Secunda affirmat. Prima docetur à P. Valquez *hic disp. 93. cap. 2.* & sequitur Arrubal *hic disp. 82. cap. 2.* Villegas *controu. 15.* Alarcon *tract. 4. disp. 4. c. 5. 1.* qui cenet quoddam licet absolute, & secundum se negatio auxilij possit esse effectus prædestinationis; de facto tamen, & seclis miraculo non esse. Et in hanc sententiam trahit Valquez, & Etize *disp. 10. cap. 6. num. 42.* Nec hi Authores omnino negant posse permissionem peccati deleruire ad aliquem effectum priuati, & ipsi gratiæ conuenientem, sed præcipuè intendunt non esse effectum prædestinationis, nec speciale beneficium

ex affectu beatitudinis à Deo procedens. Sed tamen eorum fundamenta si quid probant, etiam probant permissionem peccati non esse effectum gratiæ; sicut nec prædestinationis, & beatitudinis, imò nec posse esse effectum Dei, quia putant non posse intendi à Deo, nisi etiam intendat peccatum ipsum quod inuoluitur in ipsa permissione peccati. Et totum pondus huius sententiæ in hoc præcisè consistit, quod si permissio ista est effectus prædestinationis propter quodcumque motum quod de facto assignari potest, illud attinget etiam, & intendet ipsum peccatum, quod postea in *solutione argumentorum* magis ponderabitur.

Secunda sententia affirmatiua valde communis est inter Doctores, præsertim apud Thomistas. Eam significat Caietan. in *hac qu. 23. art. 5. §. Ad 4.* vbi loquitur quomodo permissio peccati possit esse intenta à Deo propter bona, quæ inde occasionantur: inde enim limitur fundamentum ad asserendum quod possit esse effectus prædestinationis. Docet eam Bannez, Nazarius, Zumel, Cornelio, *super art. 2. huius quæst.* Gonzalez *hic disp. 71.* Curius Carmel. *tract. 5. de prædestin. disp. 6. dub. unico.* Suarez *lib. 3. de prædestin. c. 8.* licet non ponat permissionem esse effectum prædestinationis in his virtutibus, quæ per se requirunt, & præsupponunt peccatum, vt penitentia, sed quæ solum per accidens, de quo *infra* dicitur. Ruiz *disp. 23. sect. 1.* Granados, & alij. Verum est aliquos distinguere in hac sententia de permissione peccati, quando est solum subtractio auxilij naturalis, vel quando est subtractio auxilij supernaturalis. Et primo modo dicunt permissionem esse effectum imperatum à prædestinatione, secundo modo elicitem. Alij verò absolute docent permissionem esse effectum imperatum à prædestinatione, non elicitem, quia licet gratia supernaturalis sit, ipsa tamen gratiæ negatio aliquid supernaturale non est, nihil autem aliud est permissio quam negatio, & carentia gratiæ.

Resolutio.

Sit vnica conclusio: Permissio peccati de facto, est effectus prædestinationis, datuque sufficiens motuum quo possit ordinari ad gloriam sine hoc quod intentio Dei feratur super ipsum peccatum. Hæc conclusio est sine dubio mens D. Thom. qui videndus est *super epist. ad Rom. c. 8. lect. 6.* exponens illa verba, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, vbi inquit: *Sed nunquid etiam peccata eis cooperantur in bonum? Quidam dicunt quod peccata non continentur sub hoc quod dicit omnia, quia secundum August. peccatum nihil est, & nihil sunt homines, cum peccant. Sed contra hoc est quod in glossa sequitur: Usque adeo talibus Deus omnia cooperatur in bonum, vt si qui horum deuiant, & exorbitant, etiam hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, vnde & in Psalmo 36. dicitur: cum cecideris, non collidetur, quia Dominus supponit manum suam. Et infra. Ex hoc autem quod iustus cadit, resurgit cauior, & humilior: vnde in glossa subditur postquam dixerat quod hoc ipsum faciat eis in bonum proficere, quia sibi humiliores reddunt atque cauiiores: dicunt enim cum tremore se exultare debere, non quasi arrogando sibi tanquam de sua virtute, fiduciam permancendi.* Si ergo Deus facit proficere in bonum ipsis prædestinatis hoc ipso quod cadunt, non repugnat ex hac eadem intentione, seu voluntate faciendi proficere in bonum, permittere Deum ipsum lapsum; & sic talis permissio erit causata ex illa priori voluntate, atque ad eam eius effectus: Illa autem prior voluntas, vt proficiat in bonum, oritur ex voluntate prædesti-

natia; quia accipitur vt medium præparatum ad gloriam: hæc enim cooperantur in bonum diligentibus Deum. *Is, inquit, qui secundum propositum vocati sunt sancti*, qui vtique sunt prædestinati; & sic ex illo proposito oritur quod omnia eis cooperentur in bonum etiam peccata: ergo ex eodem proposito oritur, quod permittatur peccatum quod eis cooperantur in bonum.

Expressius rem tradidit S. Thom. 1. 2. q. 79. art. 4. vbi inquit, quoddam *Excecatio est quoddam præambulum ad peccatum* (excecatio ad amissionem, seu carentiam gratiæ, & luminis diuini pertinet) *peccatum autem ad duo ordinatur, ad vnum quidem per se, scilicet ad damnationem, ad aliud autem ex diuina misericordia, seu providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes humilientur, & conuertantur. sicut August. dicit in lib. de natura, & gratia. Vnde & excecatio sui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excecatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectum: sed ex diuina misericordia excecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excecantur, sed hac misericordia non omnibus impenditur excecatis, sed prædestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. 8.* Vbi S. Thom. aperte ponit excecationem ad tempus, seu permissionem peccati, & carentiam gratiæ ordinari ex misericordia, seu providentia Dei ad sanationem excecatis. Ergo sentit esse effectum illius providentiæ sic ordinantis, sed illa providentia est prædestinatio, vt *ibidem* dicit S. Thom. quia dicit hanc misericordiam non impendi omnibus, sed tantum prædestinatis: ergo excecatio, & permissio illa peccati est effectus prædestinationis. Deinde quia excecationem perpetuam, quæ de se ordinatur ad condemnationem, dicit D. Thom. esse effectum reprobationis, excecationem autem temporalem, quæ ordinatur ad salutem ex misericordia Dei dicit totam impendi prædestinatis: ergo sentit talem excecationem, & permissionem esse effectum prædestinationis, sicut, & esse effectum misericordie ordinantis ad salutem, quia misericordia ordinans ad salutem est prædestinatio.

Conformiter ad hanc sententiam D. Thom. sunt multe locutiones Patrum, & Scripturæ, vbi frequenter docetur Deum permittere peccata propter bonum nostrum, aut propter gloriam suam. Et generaliter hoc significat Scriptura *loco cit. ad Rom. 8. diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, adiuncta glossa citata, quæ dicit, *cooperari etiam peccata.* Specialiter id docet Scriptura in alijs locis, vbi peccata significat occasionem dare humilitati nostræ, aliisque bonis, quæ ex recognitione peccati oriuntur, sicut Psal. 118. *Prinquam humiliauer ego deliqui.* Et iterum, *Bonum mihi quia humiliasti me.* Et de stimulo carnis, qui vtique si ad temptationem pertinet, ad peccatum inclinatur, & vix sine peccato accidit, dicit Apostolus 2. ad Corinth. 14. *Ne magnitudo reuelationum excolat me, datus est mihi stimulus carnis mee Angelus Satana, qui me colaphizat.* Permittuntur ergo ista à Deo propter humiliationem hominis. Id etiam probat August. *lib. de natura, & gratia c. 24.* ex illo Psal. 29. *Aueristi faciem tuam à me, & factus sum conturbatus, quæ conturbatio, inquit, contra superbiam fuit medicinalis operatio.* Est autem sciendum quoddam inter alia Pelagius, contra quem in illo libro August. agit, hoc tolerare non poterat, quod diceretur necessarium aliquando esse aliquod peccatum, vt vitaretur superbia, vel aliud peccatum, & in hoc maxime ab August. impugnatur, cuius verba placet hic ascribere, vt melius mens eius omnibus innotescere possit:

Sic ait. *libro c. 27. Acutè sanè tractat, & versat, & quantum sibi videtur, redarguit atque conuincit, quòd eis dicitur, etiam necessarium fuisse homini ad auferendum superbiam, vel gloria occasionem, ut abique peccato esse non posset. Absurdissimam quidem, & stultissimam putat peccatum fuisse, ne peccatum esset, quia & ipsa superbia vique peccatum est: quasi non & vlcus in dolore sit, & scissio dolorem operetur, ut dolor dolore tollatur. Et in fr. Sed Deus, inquit, potest omnia sanare. Hoc vique agit ut sanet omnia, sed agit iudicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab egroto. Proculdubio quippe firmissimum Apostolum volebat efficere, cui tamen dixit: Virtus in infirmitate perficitur, & non ei toties oranti auferret nescio quem stimulum carnis, quem sibi dicit datum, ne magnitudine reuelationum extolleretur. Cetera enim vitia tantum in malefactoris valent, sola autem superbia etiam in benefactoris cauenda est. Et tandem concludit c. 28. Non itaque dicitur homini, necesse est peccare ne pecces, sed dicitur homini, deserit aliquantum Deus, unde superbis, ut scias non tuum, sed eius esse, & discas superbus non esse. Constat ergo ex August. redarguente Pelagium, Deum ob hoc delerere hominem, seu peccata permittere, ut in superbia eius curetur; & sic permissionem peccati esse effectum illius voluntatis sanantiae, ex hoc autem & prædestinationis esse potest, quia sanitas prædestinatorum ex voluntate prædestinantis est. Ac denique nulla mala Deum permittere, nisi ex quolibet malo posset elicere bonum, discretè S. August. affirmat in *Enchiridio cap. 11.**

8 Ad idem facit quod S. Damascenus docet *lib. 2. de fide c. 29. Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, aliquando propter bonum ipsiusmet peccatoris.* Nullum autem tam grande bonum peccatoris est, quam ut conuertatur, & humilietur, & saluetur: ergo propter salutem potest fieri ista permissio, atque adeo effectus esse voluntatis, & prouidentiae saluantis, quæ est prædestinatio. Et similia videri possunt in D. Gregorio *homil. 21. in Evangelia*, Bernardo *serm. 54. in Cant.* Ambrosio *serm. 47. de fide Petri*, & aliis Patribus.

9 Ad hæc, & similia testimonia responderi potest primò, quòd Scriptura, & Patres loquuntur de permissione peccati propter nostrum bonum, non tanquam propter finem, sed quia peccatum occasio est illius boni, non propriè effectus eius, qua ratione dixit Nazianz. quòd peccatum deiectionis parens est, deiectio verò respicientia. Ad quod reducitur quod alij dicunt aliis verbis, humilitatem, & similia bona esse conditionem sine qua non illius permissionis peccati, non causam finalem. Secundò dici potest, quòd licet permissio dicatur effectus gratiæ, sed non prædestinationis, quia non datur ex intentione beatitudinis, & ut beneficium diuinum. Vel terriò addi potest, Patres loqui non de ipsa permissione, sed de ipsis peccatis. Vnde si præfata testimonia aliquid probant, nimis probant: sic enim sequeretur non ipsam permissionem, sed ipsa peccata esse volita à Deo, & effectus prædestinationis, quia ea quæ Deus vult, scil. humilitatem, & conuersionem nostram, non ex permissione, sed ex peccatis ipsis confluit.

10 Cæterum euasiones istæ non euacuant vim locutionis Scripturæ, & Patrum. Est enim omnino certum permissionem peccati non esse à Deo, nisi ob aliquam causam finalem, cum ista permissio, & ipsa carentia gratiæ, quod sit in isto, vel in illo, ad curam, & prouidentiam Dei pertineat, sicut, & ipsa gratiæ largitio: in nulla autem prouidentia monetur Deus, vel disponit de aliquo medio, vel effe-

ctu, nisi ob aliquem finem. Si ergo Patres assignant conditionem sine qua non, & non finem, dimittunt procedunt, nec assignando id quod præcipuum est, & de quo dubitatio erat, scil. de causa finali, diuertunt autem ad id de quo dubitatio non est, scil. de conditione sine qua non; & itum vtrouo verbis significantibus causam finalem, si solum volebant conditionem assignare, quod est rem obsecrare, non declarare. Constat hæc, quia apud August. cum ostendit contra Pelagium ad hoc hominem non esse impeccabilem, sed Deum peccatum permittere, ut curetur peccatum superbiæ, non fuisse dubium de conditione sine qua non, vel de occasione, quasi curatio superbiæ esset conditio tantum, aut occasio peimittendi peccatum: de hoc enim nullum poterat esse dubium, cum experientia conset, humiliari hominem ex peccato: si autem hoc solum pro conditione poneretur, & non pro ratione, seu causa, restabat satisfacere Pelagio, assignando illi rationem, & causam, talis permissionis: quid enim refert inquirenti, & vigenti cur Deus permittat homines esse peccabiles, assignare illi conditionem, & inmittere causam, seu rationem? Tum etiam, quia dicitur exæcatio, seu permissio peccati ordinari ad salutem prædestinati, sicut ad condemnationem reprobis, ideòque ponitur effectus reprobationis, ut in verbis D. Thom. *suprà* relatis constat, idque refert ex August. ut patet *cir. loco 1. 2. qu. 79. art. 4. in corp.* non autem reprobatio se habet ut conditio sine qua non, sed ut vera causa, quia illa exæcatio se habet ut effectus eius. Ergo similiter cum dicitur ordinari ad salutem, salus non ponitur ut conditio, sed ut causa: id enim ad quod aliquid ordinatur, non est conditio eius tantum, sed finis, & causa, quia propter illud est, si ordinatur ad illud. Tum quia in citatis auctoritatibus dicitur Deum permittere peccata propter bonum peccatoris, v. g. ut humilietur, ubi *vs.* dicit causam motiuam, & finalem, & specialiter in auctoritate Damasceni relata dicitur, quòd Deus aliquando permittit peccata propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, aliquando propter bonum ipsiusmet peccatoris, & idem diximus docere alios Patres ibi citatos: sed quando dicitur Deus permittere peccata propter gloriam suam, ly *propter*, dicit causam finalem, & non solum conditionem: ergo etiam quando dicit permittere peccata propter bonum ipsius peccatoris, ly *propter*, dicit finem, & non solum conditionem.

Secunda euasio omnino frigida est, quidquid enim potest esse effectus gratiæ, & ad illam ordinari, potest etiam effectus esse beatitudinis, & prædestinationis, quia beatitudo est finis per se gratiæ, & gratia ipsa consummata; Nec enim permissio peccati ordinatur ad gratiam, & est effectus illius solum ut interruptæ: sic enim potius non est effectus gratiæ, sed corruptio eius; ordinatur ergo ad gratiam reparandam, & est effectus gratiæ reparatæ: sic autem multò melius ordinatur ad gloriam, quia reparatio gratiæ ad gloriam tendit, quia tendit ad perseverandum, præsertim cum ex peccato resurgat homo cantior, & humilior.

Denique tertia euasio est extra rem, cum Patres expressè loquuntur de permissione: dicit enim Damascen. *Deum velle permittere peccata propter gloriam suam, aut propter bonum nostrum*, dicit August. *Deum deserere hominem ut discat non esse superbium*, desertio autem, permissio est: dicit D. Thom. *ubi supra*, quòd *Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes conuertantur*, ergo expressè loquuntur de permissione, & non de peccato ipso.

Funda

12 Fundamentum conclusionis positæ ferè iam tactum est, quia permissio peccati est obiectum volitum, & procuratum à Deo de facto, quia ex voluntate, & prouidentia Dei nascitur, quòd de facto aliqui permittantur cadere in peccatum: ergo etiam talis permissio est volita ex aliquo fine, quia Deus in sua prouidentia, & in his quæ operatur ad extra, nihil agit quòd non sit ex fine, sed ex quocumque fine sit volita permissio à Deo, non debet esse volitum ipsum peccatum, licet necessariò illi sit annexum, & ipsum bonum peccatoris, scil. conuersio, & humilitatio est finis maxime congruus tali permissioni: ergo propter ipsum bonum hominis, scil. humilitationem vel conuersionem, & consequenter propter gloriam correspondentem illi est de facto volita ista permissio. Totus discursus est legitimus. Et primum antecédens omnino certum est, & per se notum, quòd videlicet permissio peccati sit volita, & procurata, seu prouisa à Deo ex aliquo fine. Illa verò minor duas habet partes. Prima quod ex quocumque fine Deus velit talem permissionem, non debet esse volitum peccatum, licet illi necessariò annexum; & hæc est omninò manifesta ex primo præsupposito *suprà* asserto, quòd Deus nullo modo debet velle peccatum, etiam si velit permissionem ipsam. Adde tamen quòd ex quocumque fine Deus velit talem permissionem, semper difficultas illa potest opponi, quòd Deus tenebitur velle ipsum peccatum, si sine ipso finis ille attingi non potest. Et hoc patet, quia finis propter quem Deus potest velle permissionem peccati, vel est gloria sua, vel bonum nostrum, scil. beatitudo in tali, vel tali gradu, aut conuersio vel humilitatio nostra, pro qua deseruit ipsum peccatum. Si est bonum nostrum, habemus intentum, quòd potest se habere ut finis permissionis, & permissio effectus eius sine hoc quòd sit volitum peccatum. Si est gloria Dei, currit eadem difficultas, quæ de ipsa beatitudine: si enim ideò dicitur quòd permissio non est effectus beatitudinis, & prædestinationis, quia est contra beatitudinem, & contra voluntatem Dei, eodem modo non erit effectus gloriæ Dei, nec propter ipsam gloriam Dei, tanquam propter finem, quia peccatum est contra gloriam Dei, & contra eius voluntatem. Nec potest dici quòd peccatum conducit ad iustitiam punitiuam Dei; & sic est propter gloriam Dei ut manifestatur in eius iustitia. Non, inquam, dici potest; tū quia hæc loquimur de permissione peccati in vasis misericordiae, & in prædestinatis, in quibus non habet locum condemnatio seu punitio: tum quia iustitia punitiua si potest esse finis permissionis peccati, sine hoc quòd sit volitum peccatum, multò melius iustitia expiatiua, quæ est pœnitentia, & est pars potentialis iustitiæ, poterit esse finis talis permissionis. Sed quid moramur in hoc? Ipsa permissio peccati est volita à Deo, ut ostensum est, & tamen nihil magis connexum cum peccato quam ipsa permissio, non humilitatio, non pœnitentia, nec denique quidquam aliud quòd peccatum supponit, est illi sic annexum, sicut ipsa permissio ad quam infallibiliter sequitur peccatum; & sic peccatum non solum vtile, sed omnino necessarium est ipsi permissioni, quia peccato non securo, ipsa permissio non subsistit: ergo si hoc non obstante ipsa permissio est volita, & non peccatum, cur non idem dicent de humilitatione, de conuersione, & aliis similibus effectibus, quæ peccata supponunt?

13 Et hinc probata manet secunda pars minoris, quòd conuersio, & humilitatio, & similia bona hominis sunt finis maxime congruus ipsi permissione-

ni: nam constat quòd ex misericordia Dei exæcatio, & obduratio ad tempus, & desertio Dei, ferè carentia gratiæ, ordinantur ad hoc ut aliquis recognoscat propriam infirmitatem, & erubescat, & humilietur, & cautior resurgat, ad quòd valde conducit ipsa experientia peccati. Et rursus maior cautela, & humilitas conducit ad melius perseverandum, perituerantia autem est proprium donum, & effectus prædestinationis: ergo ipsa permissio peccati, etiam est congruum medium ad facilius, & cautius perseverandum, & ad humilius sentiendum, & consequenter propter talem finem potest esse volita, & prouisa à Deo, atque aded, & effectus illius.

Dices: Ut velit Deus ex tali permissione, & peccato securo clicere aliquod bonum, oportet præuidere, & præsupponere ipsum peccatum, & tūc tale bonum præuidebitur, & prouidebitur inde elicendum, sicut redemptio Christi ex peccato hominis decretata est; & sic supponit peccatum ipsum præuisum, & consequenter eius permissionem. Si autem supponit illud: ergo non est causa permissionis eius: præsupponitur enim peccatum: ergo, & antecedit permissio.

Sed Respon. quòd ut Deus velit elicere bonum ex aliquo malo, non oportet quòd supponat ipsum malum ut executum de facto, & in re, sed sufficit quòd supponat illud ut consequibile, vel sub conditione futurum, sicut omnia media, quando intenditur finis præsupponuntur ut possibilis, & deducibilia ex fine, siquidem intentio cum sit efficax voluntas, non fertur in finem præcisè, & secundum se, sed ut assequibile per media, non quidem iam executum, & in re, cum executio ex fine causanda sit, sed possibilis, in ordine ad quæ appetitur, & intenditur ipse finis. Cum ergo vult Deus aliquod bonum facere, quòd non nisi supposito peccato potest fieri, sicut patientiam de iniuriis, humilitatem de miseria, &c. intendit illud bonum cum ordine ad permissionem peccati, tanquam ad medium, nec est necesse quòd supponat illud executum, sicut nec reliqua media, quæ virtualiter in fine continentur, & in ordine ad quæ, ut in eo contenta intenditur. Sufficit quòd ibi ut possibilis continentur, & inde postea per electionem talis medij educantur, vnumquodque iuxta naturam, & capacitatem suam, mala quidem ut permilla, & non volita, reliqua ut volita, & causata. Quæ præuisio mediorum in fine virtualiter, & ut in eo contenta, non obstat, quominus talia media ut exquenda sint effectus illius finis intenti, sicut omnis electio mediorum est effectus intentionis finis, imò necesse est quòd omnis effectus virtualiter in sua causa contineatur, ut inde postea de facto educatur. Quòd si argueretur aliquid probaret, probaret ex nullo fine posse permissionem illam esse volitam, quia quicumque finis illi assignetur ad quem præsupponatur peccatum, ideò erit volita talis permissio, quia inde Deus maius elicet bonum: cum enim Deus sit summè bonus non permitteret fieri aliquod malum, nisi ex illo eliceret bonum, ut inquit August. in *Enchiridio c. 11.* Et tamen non sequitur: ergo præsupponitur illud malum ià executum, & sic permissio eius non est ex fine; sic enim esset volita sine ordine ad finem, quòd repugnat. Quòd verò dicitur de prouisione peccati in re executi ante decretum Incarnationis Christi, est alia ratio, quia permissio peccati non potest se habere ut medium ad Incarnationem, quando illa intenditur directè, ut remedium: quòd enim per modum remedij est volitum, iam supponit existere malum, cui remedium adhibet, non autem propter remedium

remedium sub formalitate remedij potest tanquam propter finem esse volita eius permissio. Incarnatio autem est directè volita à Deo in remedium, & redemptionem peccati, vt modò supponimus. Sed de hoc amplius constabit tractando sequens punctum de pœnitentia, quæ eandem habet difficultatem ac de redemptione.

Permissio peccati an ex motivo pœnitentia possit esse effectus prædestinationis?

15 Est in hoc specialis difficultas, eo quod speciali modo pœnitentia respicit peccatum, & præsupponit culpam, quam aliæ virtutes, v.g. humilitas vel patientia, quia humilitas non respicit peccatum directè vt malum culpæ est, & auersionem à Deo in ratione malitiæ, sed solum quatenus in illo relucet propria fragilitas, & miseria, quæ ex suspensione diuini auxilij accidit, licet non sine peccato, & malitia: patientia etiam respicit iniuriam, quatenus malum vexationis infert patienti, non quatenus auersionem facit à Deo: hoc enim per accidens ei est, quin potius vera patientia non tolerat peccatū vt est offensa Dei, sed vt propriam iniuriam. Vnde Deus intendens humilitatem vel patientiam, non est necesse quod velit permissionem, & carentiam gratiæ, quatenus ex illa sequitur peccatum in ratione culpæ, & malitiæ, sed quatenus inde sequitur propria fragilitatis notitia, vel vexatio patientiæ quæ est aliquid pœnale, & hoc pœnale potest à Deo intendi, non volendo malitiam peccati, licet in re sine peccato non fiat ab homine. Pœnitentia autem directè respicit ipsam malitiam, & auersionem Dei, vt materiam expiandam, sicut redemptio datur in remedium ipsius peccati vt peccatum est, & punitio sumitur de ipso peccato, vt culpa est. Vnde omnino oportet quod ista supponant peccatum executum, & sic permissio peccati antecedit, non autem sit effectus eius; & sic pœnitentia, & punitio sunt de secundaria intentione Dei, non de primaria; quia malum præsupponunt, & ex tali præsuppositione intenduntur à Deo non absolute, & secundum se. Vel si absolute, & ex primaria intentione sunt volita, non apparet, quomodo peccatum ipsum non solum sit permissum, sed volitum, eo quod non conducit ipsa permissio ad pœnitentiam, nisi quatenus infert ipsum peccatum in ratione mali, & culpæ.

16 Propter hoc diuersimodè in hac parte sentiunt Authores. Nam P. Suarez etiam concedat permissionem peccati posse esse effectum prædestinationis, habendo pro motivo humilitatem (quæ per se non requirit peccatum) actū, vt patet in Christo patientiam, & alia similia, non tamen ex motivo pœnitentiæ, ita quod sit de primaria, & absoluta intentione Dei ante præsum peccatum ob fundamenta allata, vt videri potest *lib. 3. de prædestinat. cap. 8. num. 13.* At verò M. Gonzalez *disp. 71. cit. sect. 4. num. 3. in fine.* oppositum sentit, scilicet pœnitentiam posse esse de primaria intentione Dei, eiusque effectum posse esse permissionem peccati, sicut patientia Martyrum potest habere pro effectum permissionem peccati tyranni. Certe D. Thom. valde in hanc sententiam inclinare videtur, dum dicit *loco cit. ex 1. 2. qu. 79. artic. 4.* quod *ex diuina misericordia vel providentia ordinatur permissio peccati ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes humiliantur, & conuertantur.* Conuersio autem in peccatore idem est quod pœnitentia. Si ergo acqui-

parat D. Thom. in permissione peccati ordinationem eius ad humiliationem, & ad conuersionem, non minus ex motivo humilitatis, quam ex motivo pœnitentiæ, potest Deus velle permissionem. Et idem docet de patientia Martyrum respectu persecutionis Tyrannorum, *1. part. qu. 11. 22. artic. 2. ad 2.*

Nihilominus distinguendum mihi videtur in hac parte quod in pœnitentia, & aliis, quæ versantur erga malum sub ratione mali vindicandum, aut tollendum, duplex formalitas, seu motiuum attendi potest, sub quo sunt volita.

Primo, sub motivo, & formalitate remedij, vt in exercitio tollens, aut reformans malum, quia ratio- nem dicitur *1. ad Timoth. 1.* quod *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores saluos facere*: hoc enim fuit motiuum veniendi, ad tollenda peccata.

Secundò, sub motivo ostendendi virtutem, & excellentiam huius virtutis, & ponendi illam in vniuerso, in quo maximè resplendet tam ingens virtus, quæ destructiua est malorum: & quia eius præstantia apparere non potest, nisi posito malo quod vincit, & tollit, idèd tale malum ex illo sine permittitur, sicut qui veller ostendere vim, & præstantiam alicuius antidoti contra venenum, ad hoc venenum apponeret, vel hauriret, vt illud tolleret, & multi aliquando vulnus inferunt corpori, vt virtutem medicamenti sanantis ostendant. Nec discordat ab hoc modo loquendi Scriptura, vt patet in illis verbis Pauli ad Rom. 9. *Dicit enim Scriptura Pharaoni, quia in hoc ipsum excitauit te, vt ostendam in te virtutem meam;* vbi ly *vt*, dicit causam finalem in quam ordinata est illa excitatio, scilicet vt virtus Dei ostenderetur, & nomen eius annuncietur; excitationem autem illam fuisse permissionem peccati Pharaonis perspicue docet S. Thom. super eundem locum Pauli, & ex contextu deducitur: infert enim ex illis verbis Paulus: *Ergo cuius vult miseretur, & quem vult indurat*; induratio autem in malum est.

Igitur si pœnitentia, redemptio, punitio, & alia similia, quæ directè respiciunt malum vt expiandum, & tollendum considerentur primo modo, existimo semper esse de secundaria intentione Dei, nec habere pro effectum permissionem peccati, sed illud supponere in executione, & super illud cadere, non quia inde necessariò sequeretur Deum debere velle ipsum malum, seu peccatum: hoc enim fundamentum minus solidum existimo, vt postea *in solutione argumentorum* ponderabo; sed quia est intentio præpostera, & incongrua propter remedium permittere malum, cum remedium, in quantum tale, non sit finis: datur enim in subsidium defectus, qui accidit, finis autem per se, & non ratione alterius appetitur. Et deinde, quia velle permittere malum non est voluntas destruendi illud, sed contraria destructioni, cum stante permissione datur malum, seu non opponatur obstaculum ne sit. Voluntas autem dandi remedium est voluntas destruendi malum. Quomodo ergo potest vna voluntas ex alia oriri, & propter hoc permittere malum vt destruat præcisè in hoc sistendo? Bene tamen vt ex destructione mali reluceat aliqua excellentia, vel virtus sui oppositi, vt iam dicemus.

Si ergo consideretur pœnitentia, & alia similes virtutes secundo modo, non repugnat quod ex primaria Dei intentione, & ante præsupposita in re, & executi, ipsa mala intendantur, & sic permissio peccati in sui executione sit effectus ipsius pœnitentiæ in genere causæ finalis, & motiue; itaque ad eò, & ipsius prædestinationis, quæ talem pœnitentiam cauiat.

causat. Et hæc videtur esse mens D. Thom. tum *loco cit. ex 1. 2. tum in qu. 5. de verit. art. 4.* vbi prius *in solutione ad 5.* inquit, quod *Aliquod bonum est, quod non potest elici, nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientia, non nisi ex malo persecutionis elicitur, & bonum pœnitentiæ ex malo culpæ, & huiusmodi non eliciuntur ex malo, quasi ex causa per se, sed per accidens.* Postea verò *solut. ad 10.* tradit generalem doctrinam, quod *Facere malum propter bonum in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui, sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati, & ideo permittere malum propter bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.* Vbi ly *propter*, dicit causam finalem, ad quam ordinatur illa permissio, & pertinet ad Deum facere hanc ordinationem. Cum ergo vnum ex bonis ad quæ potest ordinari permissio peccati, sit conuersio, & pœnitentia ipsius peccatoris, vt dixerat *solutione ad 5.* manifestum est, quod pertinet ad Deum hanc ordinationem facere, quia ad ipsum spectat omnia mala ordinare in bonum, & consequenter permissionem peccati velle vt effectum pœnitentiæ, quatenus ordinatur in illam. Et quia hæc bona non eliciuntur ex malo vt ex causa per se, sed per accidens, vt D. Thom. dicit *illa solutione ad 5.* idèd non tenentur velle peccatum propter pœnitentiam, sed permittere, quia ad causam per accidens sufficit permissio, non requiritur influxus, & volitio.

20 Et hoc est totum fundamentum huius sententiæ, quia Deus potest intendere manifestationem illius excellentiæ, & virtutis pœnitentiæ in prædestinatis, vt conuertantur, & perseverent, & viuant: licet enim etiam in reprobis possit locum habere pœnitentia, & conuersio sine finali perseverantia; tamen pro vt in prædestinatis habet fructum peruenientem ad vitam æternam, potest esse effectus prædestinationis, sicut etiam gratia potest inueniri in reprobis, licet non finaliter, & tamen gratia in prædestinatis est effectus prædestinationis. Itaque hoc obiectum est volibile à Deo, scilicet quod in prædestinatis manifestetur vis, & excellentia virtutis pœnitentiæ: ergo potest ex hoc motivo ordinare per misericordiam suam permissionem peccati in causam conuersionem pœnitentiæ, vt ostendatur illa virtus, & excellentia eius, & vt ex tali malo, quale est peccatum, eliciatur tantum bonum, sicut est pœnitentia. Nequæ hæc est præpostera, aut incongrua intentio, quia, vt in exemplis *suprà* allatis vidimus, non est inconueniens quod vt ostendatur alicuius medicamenti virtus, aut ad alicuius partikulæ rei manifestationem permittatur aliquod malum, v.g. vulnus, vel infirmitas, &c. sicut etiam Propheta quidam, *3. Reg. 20.* dixit ad alium vt percuteret eum, vt illa percutione vitæ eius Regi Israël manifestaret vim diuini iudicij. Ergo similiter potest permittere Deus vulnus animæ, vt manifestetur excellentia contritionis, & pœnitentiæ. Neque ob hoc tenentur velle ipsum peccatum, sed permittere, tum quia peccatum non est capax volitionis, sed permissionis, nec peccatum dependet ab influxu, sed à suspensione influxus Dei; tum quia peccatum est causa per accidens respectu pœnitentiæ, & se habet vt materia destruenda per pœnitentiam, & respectu talis causæ per accidens sufficit permissio: nec enim requiritur vt materia destruenda sit per se volita, sicut qui vult generationem, non est necesse quod per se velit corruptionem, aut effectum malum, sed sufficit, quod permittat, vt statim amplius dicetur.

21 Et ex hoc sumi potest intelligentia pro materia de Incarnatione, quomodo Christus ex vi presentis decreti non veniret, nisi existente peccato, eo

quod decretatus est vt Redemptor, redemptio autem præsupponit peccatum, non vt medium, sed vt materiam redemptionis, & remedij præsuppositam. Et quidam dicunt, quod peccatum debet præsupponi præsum, & antecedens ad ipsum decretum Incarnationis; alij verò quod prius intelligitur Christus vt decretatus, deinde verò permissio peccati, vt medium ad talem Incarnationem Christi vt Redemptoris intelligitur decerni, eo quod Christus prædestinatus est finis omnium; & sic antecedit electionem mediatorum. Nec tamen veniret Christus si non esset peccatum, sicut neque finis de facto executioni mandatur sine tali determinato medio. Et primi Authores considerant Christum prædestinatum esse vt Redemptorem in exercitio redimentem, & saluantiem populum suum, & sub motivo remedij peccati. Hoc autem essentialiter supponit peccatum in re, & consequenter permissionem eius, & sic in tali consideratione non potest permissio illa derinari, & esse effectus decreti Incarnationis, sed præcedere, quia remedium supponit malum, & miseriam super quam cadat. Alij verò considerant in Christo etiam Redemptore excellentiam, & perfectionem, quam habet vt finis omnium creaturarum; & sic intendens Deus manifestare diuitias gloriæ suæ in Christo vt redemptore, prius decreuit illum vt finem, etiam in ratione Redemptoris, & quia virtus, & excellentia Redemptoris ostendi non potest, nisi posito peccato, permissio eius electa fuit à Deo vt medium, & consequenter fuit effectus decreti Incarnationis Christi. Sed de hoc latius *3. parte qu. 1. art. 3.*

22 Fundamenta oppositæ sententiæ à principio huius dubij posita non vrgēt. Est enim intercedat differentia illa inter pœnitentiam ex vna parte, & humilitatem aut patientiam ex alia, tamen etiam pœnitentiæ potest intendi, & esse volita directè sine hoc quod sit volitum peccatum, sed solum permissum, eo quod peccatum cum sit malum, nec perpositum influxum, sed per carentiam auxilij resultet, non exigit ad sui positionem, voluntatem, & amorem Dei, sed permissionem erga ipsum, quia talis est eius quidditas, vt ex voluntate Dei denegante concursum, non influente dependeat. Et tamen si pœnitentia ipsa sit volita tanquam remedium in exercitio, fatemur debere supponi peccatum, & permissionem eius antecedenter, neque tunc esse effectum illius: secus verò si pœnitentia sit volita vt ostendatur eius excellentia, & perfectio, vt explicatum est, qui modus intendendi pœnitentiam maximè pertinet ad Deum, quia est vniuersalis promissor omnium, & vnicuique rei debet providere locum in Vniuerso, & eius perfectionem intendere, etiam pœnitentiæ; de quo amplius dicitur *in solutione argument.*

Soluuntur argumenta.

23 Contra principalem conclusionem arguitur primo ex fundamento Vasquæ: quod aliqui valde in hac parte magnificant ad probandum permissionem peccati de facto non esse effectum prædestinationis, nec ex voluntate dandi beatitudinem posse oriri. Nam permissio peccati, seu carentia gratiæ vel amor à Deo, & est effectus prædestinationis tanquam vtilis immediatè, & per se, vel mediatè, & per aliud. Primum esse non potest, quia cum permissio in se, & immediatè sit priuatio gratiæ, eique opposita, non potest per se esse utilis, & conducentis ad gloriam, atque ad eò nec ad ipsam ordinari; si enim gratia per se, & essentialiter ordinatur

ad gloriam, quomodo eius carentia potest etiam ordinari, & conducere per se ad gloriam. Si dicatur secundum, talis permissio non potest esse utilis ad gloriam per aliud medium, nisi includendo affectum, & amorem ad ipsum peccatum, hoc est impossibile in Deo: ergo etiam est impossibile quod permissio peccati sit effectus prædestinationis. Anteced. prob. quia si aliquod medium datur, ratione cuius permissio peccati sit eligibilis, maxime penitentia, vel humilitas prædestinati, ut scilicet agnoscens peccatum suum conuertatur, & humilietur, ut docet D. Thom. 1. 2. cit. Neutrum autem deseruit. Non penitentia, quia hæc essentialiter respicit peccatum, ut peccatum, non verò permissioem ipsam, seu carentiam auxilij: neque enim carentia illa utilis est, aut conducens ad penitentiam, nisi ratione ipsius peccati: ergo si intuitu penitentia amatur permissio, multo magis peccatum: hoc enim per se respicit penitentia ut expiandum, & ut materiam sui, non permissionem: nec enim permissio expiatur, sed peccatum. Non ergo potest amari permissio, nisi ut coniuncta peccato, & illa tunc peccati, si amatur intuitu penitentia. Adde, quod hæc ratione penitentia semper est de secundaria intentione Dei, sicut & punitio, ut docet Damascen. lib. 2. de fide c. 29. eo quod supponit aliquid prius iam præsumptum, & permissum, scilicet peccatum, super quod cadit penitentia ut expiatio, & remedium illius: ergo illa permissio non potest esse effectus penitentia, siquidem antecedit illam. Nec etiam humilitas potest esse ratio ob quam ametur illa permissio, quia in tantum conducit permissio peccati, seu carentia gratia ad humilitatem, in quantum ex illa privatione cognoscit quis infirmitatem suam, & defectum virium: & sic humiliatur coram Deo; sed non potest in hac vita cognosci ista infirmitas, & derelictio Dei, nisi per effectum subsecutum, qui est peccatum, quia quandiu non peccat, quantumvis gravissimis temptationibus vigeat quis, non caret auxilio, imò si resistit, siquidem est maiorem accepisse gratiam, si verò non resistit, iam peccat: ergo non nisi per peccatum cognoscitur illa fragilitas, & fit in nobis humilitas. Non ergo respicit permissioem per se, sed ratione peccati adiuncti; & sic idem est ac de penitentia.

24 Conf. quia subtractio gratia, seu permissio non est beneficium Dei, neque per Christum, sed potius beneficij denegatio, nec nos possumus illam petere à Deo: ergo non est effectus beatitudinis, neque conducens ad gloriam, quicquid enim ad gloriam conducit, non possumus à Deo petere; similiter neque est effectus prædestinationis: prædestinatio enim est beneficiorum Dei præparatio, ut dicit August. ergo omnis effectus eius est beneficium Dei, quia omnis effectus est præparatus à Deo: ergo si hæc permissio non est beneficium Dei, sed potius beneficij denegatio, non est effectus prædestinationis. Et saltem constat maius esse beneficium ipsam gratiam quam negationem eius: ergo hæc negatio nunquam potest esse gratia, & beneficium ipsi homini: quomodo enim fit ei beneficium, & gratia, tollendo id quod est maius beneficium? Si autem non est gratia, nec beneficium, non est effectus prædestinationis, quæ solum est gratia præparatio.

Respon. verissimum esse quod permissio peccati ex se, & ab intrinseco, & ex propriis meritis non est conducens ad gloriam, neque effectus prædestinationis, sicut nec multæ res naturalis ordinis conducunt per se, & ex propriis meritis ad beatitudinem, sed solum extrinsece, & sub extrinseca

habitudine effectus prædestinationis sunt. Concedimus autem quod permissio peccati sub respectu ad penitentiam vel humilitatem, ordinatur ex misericordia divina ad bonum ipsius prædestinati, ut concedit D. Thom. cit. loco ex 1. 2. Et ad instantiam circa ipsam penitentiam, dicimus quod Deus volens, & intendens penitentiam non tenetur velle, sed permittere peccatum, quia peccatum non est capax nisi permissionis ex parte malitia, & volitionis, seu influentia ex parte entitatis. Unde licet ad penitentiam requiratur tanquam essentialiter præsuppositum ipsum peccatum, tamen qui vult illam penitentiam, non tenetur velle de illo requisito, nisi id cuius est capax, & eo modo quo est capax, & quo posito infallibiliter sequitur peccatum. Ad hoc autem sufficit permissio illius malitia, quia posita permissione ponitur, nec alio modo ponitur nisi per permissionem, nec est capax ut alio modo ponatur: sicut si Deus vult reproductionem alicuius Angeli, non tenetur velle ipsum nihil in quod per annihilationem decidit, sed sufficit velle sui concursus suspensionem, qua posita decidet in nihilum, quia non alio modo est capax fieri annihilatione, & hoc sufficit ad volendum illam reproductionem, quæ necessariò supponit annihilationem. Vel secundò dicitur, quod licet penitentia prærequirit peccatum in ratione peccati, & mali, non tamen requirit illud essentialiter ut constitutum sui, sed ut materiam destruendam, & terminum à quo relinquendum. Quod autem requiritur ex parte termini à quo in aliquo motu, licet essentialiter præsuppositivè requiratur, non tamen per se intenditur, & amatur ab intendente motum, quia intentio solum fertur ad id quod se tenet ex parte termini ad quem, in hoc enim tenditur per se loquendo: de termino autem à quo, intentio non curat tanquam de re intenta, sed ut de re præsupposita ad relinquendum, non ad constituendum. Sufficit ergo permittere id quod ex parte termini à quo præsupponitur, & non est necesse illud intendere, quia non omne essentialiter requisitum ad aliquid est capax ut intendatur, & per se ametur, sed sufficit quod permittatur: quod enim requiritur essentialiter ut constitutum eius, vel ut positum manens in ipso ex parte termini ad quem, non ut relinquendum ex parte termini à quo, bene stat quod ametur, sed non sic se habeat. Et sic licet in generatione naturali concurrant essentialiter tria principia, forma, materia, & privatio; tamen privatio non per se intenditur, & amatur, sed solum compositum ex forma, & materia. Et qui vult aliquam rem, non semper vult conditiones imperfectas ex parte materiae consecutas necessariò, sicut qui vult hominem mortalem, non vult famem, & gritudinem, & mortem necessariò ex corruptibilitate secutas; qui vult ferrum ad faciendum ensam, non continuò vult ferruginem, qui vult pannum, non vult tineam, qui vult mulierem, non vult immunda, & imperfecta eius, sed tolerat, licet hæc omnia necessariò sequantur ut imperfectiones ex parte materiae.

Instabis: impossibile est quod intentio alicuius finis sit persecutio; & tamen electio medij utilis, imò necessarij ad ipsum profectio non fit, sed tantum permissio, cum in vi illius primæ profectio nis, hoc desideretur: sed penitentia intenditur à Deo profectivè, & permissio peccati est volita ut medium vile ad talem finem, & non est vile ratione sui, sed ratione peccati secuti, quia hoc est essentialiter requisitum ad penitentiam: ergo etiam profectivè est volitum ipsum peccatum in ratione malitia, quia sic est

est vile, & conducens ad penitentiam.

26 Si dicas quod sufficit ad hoc permissio talis mali sicut mulier intendens ire ad Ecclesiam, ubi scit se concupiscendam ab alio, non tenetur abstinere, sed potest illam malitiam alterius permittere: hoc enim est scandalum passivum, non actuum. Contra enim est, quia quando aliqua actio habet ex se necessariò adiunctam consecutionem peccati alterius; non potest fieri, non intento, nec volito ipso peccato, sed verò est si ex se non habeat adiunctum tale peccatum, nec ex se postulet, sed ex alterius voluntate adiungatur, sicut si ista mulier in ordinando, si non potest non uti, seu permittere peccatum, quia per se requiritur ad talem ornatum, tenetur ab ornatu abstinere. Penitentia autem ex suo intrinseco, & essentiali conceptu præsupponit peccatum: non ergo potest directè intendi, non volito peccato. Adde, quod efficaciter aliquid desiderans, non potest non efficaciter desiderare id, sine quo talis res poni non potest ab intrinseco, sicut si causa illius, siue condicio applicans, siue materia destruenda; sicut qui vult combustionem papyri, cum pulvere sulphureo, aut statua, vult applicationem ignis, & vult ipsam materiam destruendam ut papyrum, vel statuam, poni ut comburatur. Ergo si vult Deus intentivè penitentiam, vult etiam materiam ab ea destruendam, scilicet peccata, & non solum permittere.

Resp. quod ex intentione profectiva alicuius finis, sequitur profectio medij, iuxta capacitatem, & modum talis medij, & in eo in quo per profectioem est volibile, non in eo quod solum est permissibile, & non volibile. Peccatum autem quoad suam malitiam non est capax poni in rerum natura per positionem divini concursus, & volitionem Dei, sed per suspensionem, & carentiam gratia. Non ergo volendum est peccatum pro penitentia, sed permitendum. Et hoc idem quia non est medium positivè acquisitionis penitentia, & ductivum ad illam, nec effectus ex illa secutus, sed est aliquid præsuppositum destruendum per penitentiam, & ex parte termini à quo se tenens. Hoc autem non est necesse quod profectivè à voluntate procuraretur, sed solum permissivè, quantum requiritur ut detur iste terminus à quo, & non amplius, quia terminus à quo per se loquendo, & in ratione termini à quo non intenditur, sed relinquatur, licet requiratur ad motum. Quod si relinquatur, sufficit permitti, non amari.

Et ad instantiam quæ adducitur de muliere ornante se, aut faciente aliquid, cui per se est annexum, aut unde per se sequitur aliquod peccatum.

Resp. quod quando aliqua actio vel effectus habet annexum per se aliquod peccatum ex influentia aut conducencia ad peccatum, saltem morali, vel periculo proximo in illud ex ratione sua, qui vult talem actionem, vult ex consequenti peccatum, & non se habet purè permissivè, sed profectivè erga ipsum, saltem non refugiendo peccatum, dum talem actionem vult. Si autem peccatum non est annexum alicui per se, siue per influentiam in illud, siue per conducencia aut periculum proximum ex natura sua, non vult peccatum, etiam si per accidens sequatur, aut ex pravitare alterius, aut ex conditione materiae in qua operatur, sicut mulier vadens ad Ecclesiam ubi ab alio concupiscitur, sicut prædicans veritatem, quando tyrannus est irritatus, sicut defendens res suas, vel se, cum occisione alterius, sicut audiens confessionem, cum pollutione secuta sine

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

consensu. Peccatum autem licet sit materia penitentia necessariò ad illam requisita, tamen quia ex parte termini à quo, & materia destruenda se tenet, computatur inter res non intentas ab intendente penitentiam, sed relictas, & permissas.

Ad id quod additur, quod desiderans aliquid, etiam desiderare debet quicquid illi est annexum, licet se habeat ut materia destruenda, hoc omnino est falsum univèrsaliter loquendo, ut supra instatum est, si id quod est annexum illi, est annexum ratione alicuius imperfectionis aut privationis non intentæ; sicut ipsamet permissio peccati est volita à Deo ex aliquo fine, etiam si non sit ex penitentia, & tamen peccatum ex illa infallibiliter secutum non est volitum à Deo, licet implicet ex proprio conceptu permissionis, illam poni non secuto peccato. Et Deus volens creare Angelum, vel animam, debet illam creare ex nihilo, & supponere ipsum nihil: ergo debet velle, & amare ipsum nihil. Ridicula consequentia: ergo similiter si Deus vult penitentiam, quæ peccatum debet destruere, & cor mundum creare, non sequitur: ergo debet velle ipsum peccatum, non necessariò requiritur ex parte termini à quo, sicut ipsum nihil ad creationem, sed sufficit quod permittat ipsum peccatum, quia peccatum se habet ut defectus à Deo, nec alio modo capax est ut ponatur; nisi per permissionem Dei, nec amplius requiritur ut sit volitum id quod ex parte termini à quo per modum privationis se habet. Verum est quod aliquando materia destruenda, & ex parte termini à quo se habens potest esse volita, & procurata profectivè, sicut quod ignis fiat ex pulvere sulphureo; vel ex papyro, aut statua, ut exhibeat læticiam, & ludos, aut alium effectum. Et animal si debet generari, debet intendi ipsa seminis vel sanguinis coniunctio ex qua fit generatio. Sed hoc idem est, quia talis materia destruenda non se habet ut privatio, & ut purè destruendum, sed ut afferens secum materiam relinquendam in ipso genito, vel sic determinatam, & præparatam, ut ex ipsa possit fieri proximè generatio: ex sanguine enim, & semine fit generatio animalis, non ex ligno, vel lapide, & ex chartis, & pulvere sulphureo fit ignis cum strepitu, & læticia, non ex alia materia. Penitentia verò respicit peccata, ut materiam purè destruendam, non ut ex ipsis aliquid maneat vel præparatur ad aliquam effectum faciendum.

Ex quibus manent soluta reliqua quæ in primo argumento tangebantur. Negamus quod penitentia solum sit de secundaria intentione Dei, nisi quando est volita ex motivo remedij, & satisfactionis in exercitio: sic enim supponit damnum iam factum. Secus si sit volita ex motivo ostendendi virtutem, & excellentiam gratia, & ipsius penitentia in immutando corde humano, & conuertendo ad Deum ex profundo peccato. Ad id quod de humilitate dicitur, concedimus non cognosci à nobis in hac vita fragilitatem propriam, nisi enim de facto frangimur ipso lapsu, & casu peccati: neque carentiam auxilij, seu permissionem poni, nisi peccato secuto. Negamus tamen ad hoc necesse esse, ut sit volitus profectivè ipse lapsus, & peccatum, sed sufficit quod sit permissus, quia solum intenditur propriae miseriae notificatio, ad quod sufficit quod Deus eam sibi ipsi relinquat, & non sustineat manu sua, & hoc est permittere; hæc enim derelictione posita, nihil ex homine sequi potest quod non sit vile, & miserum. Et quia hoc sequitur ad permissionem, non ad positivam volitionem

K K tionem

tionem ipsius peccati; idè sufficit ad dandam notitiam huius miseriae, permittit culpam ipsam, qua permissione posita, sequitur consequenter miseria, & culpa, eiusque experientia, vnde sumitur humilitas, nec oportet ipsum peccatum velle, sed eius existentiam ex permissione sequi.

28 Ad Conf. dicitur quoddam permissio illa, seu subtrahitio gratia non est beneficium diuinum, si consideretur quoad intrinsecam, & ex propriis, concedo; si consideretur quoad extrinsecam, & ex parte ordinationis diuinæ, secundum quod ordinatur ad aliud bonum, vel ad impedimentum mali, nego. Sic ergo in quantum est beneficium extrinsecum, etiam potest esse prædestinationis effectus, ad quam pertinet non solum supernaturalia dona, & beneficia largiri, sed etiam ea quæ naturalia sunt, imò ea quæ sine peccato non sunt, ordinare ad bonum electorum. Et cum instatur, quoddam maius beneficium esset ipsa gratia, quam denegatio gratia; dico, quoddam si hæc duo præcisè, & secundum se considerentur, maius beneficium est gratia, quam denegatio gratia; si verò considerentur secundum aliquas extrinsecas circumstantias, aut ordinationem diuinam, maius beneficium est aliqua carentia gratia ad tempus, quam gratia ipsa, quia fortasse si illo tempore esset in gratia, fieret homo remissior, aut superbiior, & incautior, vnde postea caderet irreparabiliter, cadens verò, & postea surgens, humiliior, & cautior reuiuiscit, sicut qui vult ignem ardentius accendi, aliquot guttis aspergit carbones, & ad tempus extinguit aliquid, vt fortius accendatur.

Secundò arguit. Permissio etiam in ratione permissionis non potest esse volita à Deo: ergo neque potest esse effectus prædestinationis. Consequenter nota, quia effectus prædestinationis specialiter procuratur, & eligitur à Deo: ergo est volitus. Anteced. prob. tum quia Deus per illam permissionem negat homini congruum auxilium, licet det sufficiens: ergo si vult talem negationem, vult negationem nostri liberi consensus ad bonum, quod est impossibile, cum Deus præcipiat illum: ergo non vult eius negationem. Tum quia aliàs nos possemus velle, & desiderare illam permissionem, & negationem auxilij, siquidem possumus desiderare, & petere omnes effectus prædestinationis, & saltem sub motiuo penitentia aut humilitatis possemus velle illam carentiam auxilij: si enim Deus sub illo motiuo eam vult, etiam nos possumus sic velle, sicut Deus; & sic faceremus seu vellemus mala vt eueniant bona.

Confirm. quia penitentia non est bonum amabile absolute, sed supposita culpa, sicut nec medicina nisi supposita infirmitate, & imprudens esset qui ex primaria intentione, ista vellet, & inde moueretur ad volendum infirmitatem propter medicinam. Vnde D. Thom. 3. p. q. 61. absolute docet non esse futura Sacramenta in statu innocentia, quia sunt medicinae; & tunc non erant futuri morbi; nec admittit quoddam tunc ad ostensionem excellentia Sacramentorum futura essent Sacramenta: hoc enim præposterum videtur, quoddam ea quæ in remedium sunt instituta malorum, propter eorum excellentiam in finem assumantur, & ad hoc permittantur mala: nihil enim excellentius est, & melius ipsa Incarnatione, & tamen non est decretata, nisi supposito, & præuiso peccato, non eius excellentia prius est intenta, & deinde malum permittitur propter eam. Denique voluntas penitentia est voluntas destruendi peccatum; & sic conuenienter ponitur præuiso peccato, non ante, cum non possit cadere penitentia, nisi super ipsum pec-

catum, quod debet destruere. Voluntas autem ostendendi excellentiam penitentia, & ob hoc permittendi peccatum, est virtualiter voluntas ponendi peccatum, quia voluntas finis est virtualiter voluntas mediiorum, & est magnum inconueniens Deum propter aliquem finem obligari ad ponendum peccatum, etiam permissiuè. Sicut qui videt hominem iam inclinatum ad peccatum, non male facit si consulat minus peccatum: tunc enim solum id permittit: si verò non inclinatum persuadeat ad peccatum aliquod, peccat. & non solum permittit. Idem ergo erit in Deo, si ad ponendam penitentiam velit peccatum poni, secus verò si supposito iam peccato velit penitentiam in remedium.

Resp. negando anteced. Ad primam probationem dicitur Deum velle negationem auxilij effectivam seu congruam, quando vult suspendere illud: hoc enim est permittit, nec tamen vult negationem consensus boni in nobis consecutam ex tali negatione, quia hoc est peccatum, & peccatum Deus non vult, etiam si velit permissionem, & denegationem auxilij. Et hoc idè, quia negatio consensus non est peccatum in quantum sequitur ex denegatione auxilij præcisè, sed in quantum sequitur voluntariè ex voluntate nostra vt deficiente. Vnde bene stat carentiam auxilij esse per se volitam à Deo, & tamen negationem consensus boni vt voluntariam ex nobis non esse volitam à Deo, quia vt sit voluntaria, & culpabilis interuenit alia causa, quæ non est à Deo, scilicet voluntas nostra vt deficientis; & sic quia non est illud peccatum ex illo quod præcisè est à Deo, sed ex interuentu alterius causa, permissio est volita, & peccatum non est volitum, licet posita permissione sequatur, sed non ex illa, sed ex voluntate deficiente, sicut descensus lapidis non est ex ablatione columnæ, sed illa ablata est ex gravitate.

Ad secundam probat. dicitur quod nos neque permissionem peccati, neque concursum ipsum ad materiale entitatem peccati (quem omninò constat ex Deo esse) possumus petere aut desiderare à Deo, bene tamen ordinationem, quæ ex misericordia fit de peccatis nostris ad bonum nostrum, & gloriam suam, & hoc est desiderare effectum prædestinationis sub formali ratione, qua effectus eius est. Itaque postquam præsupponitur peccatum, possumus nos desiderare ordinationem eius ad bonum nostrum, sed antequam sit, desiderare, & petere permissionem eius, aut concursum ad materiale illius, etiam sub intuitu ordinationis diuinæ ad maius bonum, non possumus. Deus autem etiam ante executionem peccati potest velle, & intendere eius permissionem ex aliquo fine, siue gloriæ suæ, siue boni nostri. Dilparitas est, quia quantumcumque voluntas nostra velit carentiam diuini auxilij, etiam sub intuitu ordinationis diuinæ ad bonum nostrum, non potest relinquere quod sequatur defectus peccati media altera voluntate, cum ipsa velit sit voluntas deficientis ex se, si à Deo suspendatur, & subtrahatur auxilium. Quare idem est desiderare seu petere pro se carentiam gratia seu derelictionem diuinam, ac petere defectum suum, cum petat illam derelictionem, & desideret vt proveniat sibi, & sic defectus secus non proveniat media alia voluntate, vt per hoc posset ista voluntas sic petens, & desiderans carentiam auxilij, non petere, nec desiderare ipsum defectum ex tali carentia sequendum in se, & ex se; sed quasi ex alia voluntate, siquidem ipsamet

29

est, & non alia, quæ defectura est, posita illa carentia auxilij. At verò Deus solum vult suspensionem, & omissionem auxilij sui; ex quo tamen voluntarius defectus non sequitur, nisi mediante alia voluntate distincta à se, scilicet creata, quæ deficientia illius radix est. Vnde quia distincta voluntas interuenit ad defectum, & peccatum, quæ posita permissione Dei labitur, potest Deus procurare, & velle permissionem propter fines sibi cognitos, & ad gloriam suam pertinentes, non volito defectu peccati ex nobis secuto. Nostra verò voluntas cum sit ipsamet, quæ posita tali permissione defectura est, idem est desiderare, seu petere pro se carentiam auxilij, & derelictionem Dei, ac petere ipsum suum defectum, quia iste defectus non per aliam voluntatem sequetur ex tali derelictione, sed per ipsamet, quæ deseri vult, & petit.

30 Ad Conf. Resp. non esse præposterum aliquando velle aliquam medicinam, non directè ob motiuum remedij, sed ad ostensionem excellentia, & virtutis eius, licet de facto illa ostensio non possit fieri, nisi remedium adhibendo malo permisso, & tunc permissio se habet vt medium ad ostendendam vim illius remedij, vt exemplis supra ostensum est.

Quod verò afferitur de Sacramentis, quæ non essent futura in statu innocentia, etiam ad ostensionem excellentia eorum, dico ita quidem esse, quia cum ille status non compareretur secum morbos, aliàs status innocentia non remaneret, consequenter neque ad ostendendum vim Sacramentorum permitti poterant peccata, quia statum destruerent; & sic intra illum remedium illud ostendi non poterat.

Quod verò additur de Incarnatione, quæ non fuit decretata in ostensionem excellentia suæ, vt propter illam permittitur lapsus hominis, sed potius in remedium peccati iam præsuppositi, & executi. Resp. vtroque quidem modo fieri potuisse, & vt ostenderet Deus diuitias misericordia suæ in illo opere gloriæ suæ, redimendo nos; & in remedium peccati iam facti destinando filium suum vt veniret saluos facere nos, & vtroque modo saluatur, quod ex vi talis decreti non veniret Christus nisi stante peccato, quia vtroque modo veniebat vt Redemptor, & ad redimendum necessariò debebat respicere permissionem peccati, siue vt illius excellentiam ostenderet, siue vt ipsam in remedium decerneret. Sed tamen de facto videtur Deum ex motiuo remedij peccati iam præuisi, & præsuppositi voluisse Incarnationem, & non prius, & per se ex motiuo ostendendi excellentiam ipsius, quia in hoc non possumus indicare de diuinis decretis provt de facto sunt, nisi quatenus ipse Deus dignatur nobis reuelare per spiritum suum. Nobis autè reuelauit, quoddam propter nos homines, & propter nostram salutem incarnatus est; quod venit peccatores saluos facere quod commendat Charitatem suam, quod cum essemus peccatores pro nobis mortuus est; & cum essemus mortui in delictis conuincit nos. Quæ omnia supponunt peccata nostra præcessisse Incarnationem, non subsequi. Et quia magis charitas, & pietas Dei commendabatur in hoc quod cum essemus iam in peccatis, & peccatum ipsum præsupponebatur regnans in nobis, Deus voluit incarnari, quam in hoc quod in ostensionem excellentia illius mysterij veniret in mundum, potius elegit prius motiuum quam secundum, quod magis ad charitatem ostendendam conducebat; quamvis etiam supposito hoc remedio voluerit Deus ipsius mysterij excellentia ostendere, & in Caput omnium Christum destinare, cui creatura omnis subiceretur; de quo latius 3. p. dicturi sumus.

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

Sed vnde, inquires, habemus quoddam de facto Deus voluerit penitentiam hominibus decernere in ostensionem excellentia talis virtutis, vt inde moueretur ad permittendum peccata in electis suis, non autem solum ex motiuo remedij de peccato iam præuiso, & præsupposito, sicut voluit ipsam redemptionem Christi?

Resp. id constare, tum quia Ecclesia ex Scripturis edocta dicit, quoddam Deus omnipotentiam suam parcendo maxime, & miserando manifestat; id autem videtur Deus intendere de manifestatione suæ omnipotentia, vbi maxime manifestatur: tum quia Scriptura specialiter dicit Deum in remissione peccatorum intendere exaltationem suam, & propter penitentiam peccata dissimulare, vt Isai. 3. Propter ea expectat Dominus vt misereatur vestri, & idè exaltabitur parcens vobis: ergo parcere, & misereri est finis intentus à Deo, quod sine penitentia non fit, & idem est Deum remissionem peccatorum dare ac penitentiam in adultis. Et Sapient. 1. Miserearis omnium, quia omnia potes, & dissimulas peccata hominum propter penitentiam; vbi ly propter in proprio, & rigoro sensu dicit causam finalem, si autem penitentia est finis dissimulandi peccata, cur non & permittit? sicut enim dissimulatio est suspensio vindictæ, ita permissio suspensio auxilij. Tum denique hoc idem deducitur ex locis supra allatis ex Scriptura, & Angelisque Patribus, quibus ostendimus Deum permittit peccata propter bonum hominis aliquando, siue hoc bonum sit humiliatio, siue conuersio: ergo licet aliquando velit penitentiam in remedium, & supposito ac præuiso peccato, tamen non est inconueniens quoddam aliquando propter ipsam conuersionem, & humiliationem hominis velit talem permissionem, vt ostendat diuitias misericordia suæ in parcendo, & excellentiam penitentia in reparando.

Ad id quod vltimò dicitur in argumento, quod voluntas ostendendi excellentiam penitentia est virtualiter voluntas permittendi peccata, concedimus. Cum verò dicitur esse inconueniens, quoddam Deus ex amore alicuius finis obligetur permittit peccatum loquendo de obligatione, ex suppositione alicuius finis, non simpliciter, hoc omninò falsum est; quia ad Deum, vt ad supremum gubernatorem pertinet permittit aliquando mala, & talis permissio clarum est quoddam debet esse ex aliquo fine: in quocumque autem fine simile argumentum fieri potest, quomodo Deus obligatur ex suppositione talis finis permittit peccatum: ergo vel nunquam permittit aliquod malum, & tunc male gubernabit, vel ex aliquo fine obligabitur ad permittendum. Quoddam si ex aliquo fine, cur non ex humiliatione, & conuersione hominis? Exemplum illud de consulente minus malum homini iam determinato ad maius malum, vel consulente illud homini non determinato, non est ad rem, quia in presenti non agitur de influenza morali, qualis est consultatio, quæ in vno casu respectu hominis iam determinati ad maius peccatum iustificatur, non respectu eius qui nondam est determinatus. Sed agimus de suspensione influxus, & denegatione auxilij diuini, quod vniuersaliter respectu omnium peccantium assignari debet (aliàs non peccarent) siue determinati sint aliàs, siue non. Et respectu cuiuscumque sit illa permissio Dei, ex aliquo fine fieri debet, & talis finis non repugnat quod sit penitentia, quia ex hoc non obligatur Deus maiorem influxum, aut volutionem habere in peccatum, quam permissionem.

K x 2

DISPVT.



DISPUTATIO X.

De Reprobatione.

ARTICVLVS I.

Quid sit Reprobatio, & quot modis accipiatur?



ON est certa, & constans apud omnes reprobationis acceptio, sed iuxta varias sententias, quæ circa effectus, causasque reprobationis versantur, accommodari etiam solet reprobationis nomen, & acceptio ab Authoribus. Et hoc præcipue ex eo inuenitur, quia reprobatio non vnico, & simplici actu consummatur, sed multos includit, tum ex parte voluntatis, tum ex parte intellectus, & quæ eorum principaliter reprobatio fit, non facile liquet. Videntur tamen conuenire omnes in hoc, quod nomine reprobationis intelligitur specialem aliquem actum dispositionis, & decreti diuini oppositum prædestinationi, ita quod ille non est actus communis reprobo, & prædestinato, nec ad prædestinationem, seu salutem alicuius pertinet, sed specialiter erga eos qui æternaliter excluduntur à regno Dei: hanc enim exclusionem æternam aliquorum à regno dari in Deo, fides aperte docet, cum constet dari in iudicio Dei discriminationem quorundam, quos saluat, aliorum, quos damnat, sicut ad Rom. 2. dicitur *Qui reddet unicuique secundum opera eius, his quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem querunt vitam æternam, iis autem qui sunt ex contentione, & non acquiescunt veritati, ira & indignatio.* Item ad Roman. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Et inf. *Quod si Deus volens ostendere iram, sustinuit in multa patientia vasa ire apta in interitum, ut ostenderet diuinitas gloria sua in vasa misericordie, quæ preparauit in gloriam.* Et similia multa passim in Scriptura reperiuntur, quibus discretio diuini iudicij inter malos, & bonos ponitur, vt illi in supplicium æternum, isti in vitam æternam mittantur, vt Matth. 25. Lucæ 12. & alibi sæpe. Sicut autem iudicium, & prouidentiam Dei circa electos prædestinationem vocamus, quia Scriptura sic loquitur ad Ephes. 1. *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum,* ita & decretum, seu prouidentiam Dei erga damnatos vocamus reprobationem, quia mali dicuntur tradi in reprobum sensum ad Rom. 1. *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conueniunt.* Et Apostolus de seipso dicit, 1. ad Corinth. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum aliis prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* Et de ipso Domino Isai. 7. dicitur, *Vt sciat reprobare malum, & eligere bonum.* Nomine ergo reprobationis est vltu cõmuni Scholasticorum, & Authorum apud M. sententiarum in 1. dist. 40. & D. Thom. 1. part. qu. 23. art. 3. intelligimus id quod oppositum est prædestinationi, scilicet dispositionem diuinam, seu prouidentiam circa æternaliter exclusos à vita æterna: Pertinet enim ad prouidentiam non solum premia retribuere dignis, sed etiam supplicia irrogare iniustis.

Ex his ergo discerni potest quid sit reprobatio & quos actus includat, & ad quam potentiam pertineat. Cùm enim prouidentia ad intellectum

pertineat, & voluntatem supponat, & specialiter prædestinatio, quæ est prouidentia specialis circa electos, supponat dilectionem, & electionem eorum, vt sic electis prouideatur de mediis opportunis, ipsa etiam reprobatio, quæ ad prouidentiam opposita spectat, aliquid importare debet ex parte intellectus, & ex parte voluntatis. Ex parte quidem voluntatis debet importare oppositos actus dilectioni, & electioni, quos prædestinatio supponit, & isti sunt abominatio, seu odium, & reiectio, quæ propriè dicitur reprobatio. Vnde S. Thom. 4. 6. de verit. art. 1. ad vltimum, inquit, quod etiam potest dici, quod reprobatio directè non opponitur prædestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit, & alterum reiecit, quod dicitur reprobare. Vnde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare. Sic ergo reprobare vt opponitur huic quod est approbare, seu eligere, ad actum voluntatis spectat. Ex parte autem intellectus importat prouidentiam diuinam circa eos qui deficiunt à vita æterna, vt D. Thom. docet in hac 1. p. quæst. 23. art. 3. & 3. contra Gentil. cap. vltimo. In qua prouidentia tria numerat S. Thom. loco supra cit. ex q. 6. de verit. scilicet præscientiã malorum culpæ, in quo includitur permissio, præparationem quoad mala pœne, iudicium quoad indignitatem admittendi, vbi clauditur condemnatio, quæ est sententia super indignum, & destinatio ad dispositio de pœna. In hac autem q. 23. a. 3. dicit, quod *Reprobatio non nominat præscientiã tantum, sed etiam addit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam.* Vnde possumus ex illo art. D. Thom. elicere integram definitionem reprobationis, quam ibi ponit Caiet. in fine commentarij, quod *Reprobatio est præscientia, seu prouidentia de iis qui ab æterna vita excluduntur, cum voluntate permittendi culpam, & inferendi damnationis pœnam.* Vel vt definit M. sententiarum in 1. dist. 40. in fine. *Reprobatio est præscientia malis in quibusdam non finiendis, & præparatio pœna non terminanda.* Et sic constat ad quam potentiam, & ad quem actum pertineat reprobatio vt prouidentia: eodem enim modo philosophandũ est, sicut de prædestinatione supra dist. 7. tractauimus, oppositorum siquidem eadè est ratio.

Varia sententia de Reprobatione.

Hæc in communi de Reprobatione. In speciali verò est magna varietas inter Authores in explicando, & componendo voluntatem istã ad reprobationem requisitam qualis sit, & quod obiectum respiciat, vel circa quæ se extendat. Cùm enim ex hoc dependeat assignare illi effectus reprobationis, qui ex tali voluntate deducatur, aut causas, seu motiua, quæ presupponantur iuxta varios modos sentiendi de effectibus, causisque reprobationis, variè etiam sentitur de ipsa voluntate reprobandi, & excludendi à regno. Et quidem in prædestinatione cùm non solum ipse finis, qui est collatio beatitudinis, sed etiã media, scilicet ipsa gratia, & merita sint ex Deo, facile ibi componitur voluntas Dei, quæ vtrumque complectatur ex intentione dandi beatitudinem, vel efficaci, vt nos existimamus etiam antecedenter ad merita, vel inefficaci, vt alij putat. Cæterum cùm in reprobatione & sit damnatio, & preparatio pœnæ, & sit demeritum culpæ, & hoc secundum non fit à Deo, difficilius discernitur, an vera, & propria reprobatio, id est, prouidentia efficax exclusiua à gloria antecedat etiam permissiõnem peccati, eãque causet, an solum damnationem pœnæ.

Dux

Dux sunt ergo principales sententiæ, & modi sentiendi in hac parte.

Prima quod voluntas reprobatiua solum respicit illationem pœnæ, scil. ipsam exclusionem à regno, vt damnatiua est, & punitiua; & sic ex illa solum sequitur præparatio pœnæ: & inductio in illam; demerita verò culpæ supponuntur per præscientiam cognita, & super illa cadit voluntas reprobatiua, non autem voluntas reprobens est prior, & causa permissiõnis culpæ. Et sic videtur iste modus sentiendi adherere definitioni reprobationis traditæ à Magistro vbi supra, quod reprobatio est præscientia malitiæ, & præparatio pœnæ: ea enim quæ pertinent ad malitiam, seu culpam sunt solum præcisa, & præsupposita in reprobatione, directè verò, & formaliter solum reprobatio est voluntas præparatiua pœnæ, & damnationis illatiua; non permissiõnis culpæ causa, sed totum quod ad culpam pertinet, supponit.

Secunda verò sententia, seu modus dicendi, reprobatiua voluntatem talem esse dicit, quæ complectatur vtrumque, & antecedat tam permissiõnem peccati, quam illationem, & præparationem pœnæ, & vtrumque pro effectu habeat. Et cùm reprobatiua voluntas sit exclusiua à regno, ponit consequenter talis sententia exclusionem à regno ante permissiõnem peccati & præparatiua demerita; quod aliis valde durum videtur. Et hæc sententia adheret definitioni reprobationis traditæ à D. Thom. vbi supra, quod reprobatio est præscientia cum voluntate permittendi culpam, & inferendi damnationis pœnam.

Et prima sententia ferè pro fundamento habet diuinam pietatem, & clementiam, quam nefas est cogitare quod velit aliquem à regno excludere, nisi eius demeritis positus, & quasi à nostris peccatis impulsus.

Secunda habet pro fundamento supremum Dei ius, & dominium in suas creaturas, qui pro sua mera voluntate dat, vel denegat suum regnum cui vult, & miscrere cui miseretur, & antequam quidquam boni vel mali agant, Iacob diligit, & Esau odio habet.

Ex his duobus fontibus seu capitibus variè assignata est ab Authoribus reprobatiua voluntas, & reprobationis decretum, in quo formaliter consistat. Aliqui enim ita latè accipiunt reprobationem, quod dicunt importare prouidentiam diuinam ortam ex voluntate ostensionis iustitiæ diuinæ, quæ voluntas in Deo est antecedenter ad præuisionem peccati; & sic attribuunt reprobationi non solum pro effectu condemnationis pœnæ, sed etiam permissiõnem culpæ, & quidquid ad exclusionem à gloria potest conducere in reprobo, & quidquid ad decursum vitæ in reprobo pertinet. Voluntatem autem puniendi, & damnandi reprobum non negat hæc sententia ad reprobationem pertinere, sed inadæquatè, & tanquam partem illius; & hæc supponit quidem culpam, sed non est integra, & adæquata reprobatio, sicut præmiatio, seu glorificatio non est integra prædestinatio, sed pars illius: nam etiam prædestinatio causet ipsa merita. Sic sumit, & explicat reprobationem Granados tract. 8. de causa reprobationis, disp. vnica scil. 1. & 2. Et pro hac sententia citat Thomistas, qui communiter eam tenent, Ferrar. 3. contra Gentil. cap. 161. Alvarez lib. 11. de Auxilijs disp. 110. Bañez ad 1. partem quæst. 23. artic. 5. in dub. 5. Zumel ibi quæst. 4. Soto in fine 4. sententiarum, præter multos alios antiquos Magistram in 1. dist. 41. & ibi Richardum, Durandum, Capreolum, & alios. Eandem tribuit Thomistis Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

P. Alarcon tract. 4. de prædestinatione disp. 5. cap. 1. Sed grauat illam, tingitque non leui fulgine, dicens fuisse sententiam Caluini, cui eam tribuit Becanus 1. part. cap. 16. quæst. 1. & ex eo Erize disp. 33. cap. 3. Nimirum ista Caluinismi larua frequenter ab his Authoribus superponitur Thomistarum sententiis, vt horrorem, & pauorem animis audientium inueniant, ne ad eorum sententias accedant.

Alij pressius sumunt reprobationem, nempe pro sola voluntate exclusiua à gloria per modum punitionis, & damnationis, ac proinde in tali voluntate supponitur culpa iam permilla; ideòque effectus eius esse non potest permissio peccati, sed ab alia prouidentia Dei procedit permissio, & illa supposita, & non ante intrat reprobatio exclusiua à regno. Et aliqui ita rigorosè hoc accipiunt, vt non velint reprobationem villo modo habere pro effectu permissiõnem peccati, nec ante illud præuisum, Deum decernere exclusionem à regno. Quam sententiam à fortiori tenent qui in prædestinatione existimant neminem eligi ad vitam ante præuisa merita, quia solum vult Deus illam vt coronam; multò magis exclusionem à regno non vult ante demerita, quia solum intendit illam vt supplicium. Sequitur hanc sententiam in hoc rigore Villegas controuers. 16. disp. 1. cap. 3. & in eam conatur adducere S. Thoman, & Scotum. Eandem attribuit M. Gonzalez disp. 77. scil. 4. Bonauenturæ, Gabr. Henrico, Valentia, Soto, alique etiam citantur à Granados vbi supra scil. 1. Eandem sequitur Alarcon vbi supra, capite 1. conclusiõne 2. sicut secutus est sententiam de electione ad gloriam, quod non est ante præuisa merita, licet simplicem voluntatem concedat excludendi homines à regno ante præuisum peccatum Adæ, sed hanc voluntatem non esse reprobationem, tum quia non est efficax volitio, tum quia est communis omnibus, sicut simplex voluntas dandi omnibus gloriam.

Cæterum, quia valde difficile videtur multis denegare reprobationi pro effectu permissiõnem peccati finalis, sicut prædestinationi damnus vltimam perseverantiam, & non concedere reprobationi effectum aliquem, nisi post præuisum in executione peccatum, cùm violenter reclamet locus ille Pauli Rom. 9. *Cum nihil boni, aut mali egissent, Iacob dilexi, Esau autem odio habui; quem locum nolle intelligere de amore vel odio in ordine ad vitam æternam, sed ad temporalem hereditatem, non videtur satis conueniens illi literæ: ex alia autem parte parent pertinere maxime ad diuinæ pietatis abundantiam nolle mortem peccatoris, nec aliquem ad mortem æternam damnare ante peccatum visum, conati sunt varias distinctiones formare, & inducere circa reprobationem vt taliter eam constituant, quod aliquo modo possint ista saluare.*

Et primùm occurrit Erize vbi supra disp. 34. o. 3. docens dari in Deo voluntatem conditionalem excludendi aliquos homines à gloria, si in peccato decesserint, quam vult esse specialem voluntatem circa illos, quia eos specialiter excludit; & sic verificatur quod præcedit reprobatiua voluntas præuisionem peccati. Sed hæc sententia fert seculum manifestum repullam: quomodo enim potest iste Author facere specialem voluntatem circa reprobos, illam quæ ita cõmuniis est omnibus, vt etiam modò de facto detur circa electos? Quis enim dubitare potest quod modò sit hæc voluntas conditionalis in Deo: Si D. Petrus in suo peccato decessisset, condemnaretur, sicut si Iudas à suo conueneretur; & sic perseveraret, saluaretur.

Istæ enim conditionales sunt generales quædam regulæ divinæ iustitiæ, quæ sunt in æternum incommutabiles.

9 Alij apud Villegas *vbi supra cap. 1.* existimant Deum quidem non velle excludere à regno suo, nisi ex motivo iustitiæ punitivæ, sed tamen intelligunt Deum habuisse pro intentione ostensionem huius iustitiæ, & ex illa intentione ortam fuisse voluntatem permitendi peccatum, & deficientiam à consecutione gloriæ. Quod ibi attribuit Æstio, Gonzalez, Soto, & alijs. Hanc tamen intentionem alij dixerunt non fuisse ad ostendendam divinam iustitiam punitivam, sed divinam libertatem, & dominium in creaturas. Quod præfatus Author *ibi cap. 2.* attribuit aliquibus Thomistis Deza, Caiet. Ferrar. Alvarez, Ripa & alijs. Revera enim hæc sententia non est alia à prima, quam ex Thomistis retulimus.

10 P. Suarez *lib. 5. de prædestinat. cap. 5. & 6. & lib. 2. de Auxilijs cap. 5. ad 3. objectionem.* Bellarminus *lib. 2. de gratia & libero arbitrio cap. 16.* & alij, distinguunt duplicem reprobationem. Aliam negativam, aliam positivam.

Positiva est destinatio, & condemnatio ad pœnam, supponitque necessarid præsum peccatum, etiam finale, non illius promissionis est causa.

Negativa est nolitio dandi gloriam, seu illa non admissio aliquorum ad gloriam, quando aliquos Deus elegit, cæteris relictis in massa perditionis, illa relectio fuit, non electio, fuit negativa reprobatio, id est, approbationis negatio. Quod licet aliqui voluerint explicare per puram suspensionem actus divini, rectius Suarez, & alij, in actu vero, & positivo ponunt, quo Deus videns, & sciens noluit istos eligere, quando alios elegit. Igitur respectu positivæ reprobationis docet non posse assignari pro effectu permissionem aliquam peccati, quin potius huius reprobationis datur in homine causa, scilicet peccatum finale. Respectu autem reprobationis negativæ docet non dari ex parte hominis causam, sed hanc voluntatem esse causam permissionis peccati, seu negationis auxilij congrui, docet *loco cit. c. 7. num. 13.*

11 Et quidem quod attinet ad distinctionem illam de reprobatione positiva, & negativa quod sit fundata in D. Thom. *inf. dicemus*, & quomodo ab ipso intelligatur *art. seq. dicetur.* Vt verò posita est à Suarez, etiam tradita videtur à Scoto *in 1. dist. 41. q. unica*, vbi in eodem instanti quo Deus intelligitur elegisse quosdam ad gloriam ante præsum merita, docet alios ad gloriam non elegisse, quod aliqui ex discipulis eius intelligunt per puram suspensionem actus, alij per positivum actum intentionis. Quod utique pertinet ad reprobationem negativam. Vterius verò Scotus *in §. Potest aliter dici*, assignat causam reprobationis ex parte reprobi, scilicet peccatum originale, vel actuale finale. Hoc ergo pertinet ad reprobationem positivam. Eandem distinctionem reprobationis positivæ, & negativæ significat Caiet. *in hac q. 23. art. 5. §. Ad 4.* vbi concedit præscientiam demeritorum esse causam reprobationis, licet præscientia meritum non sit causa prædestinationis. Vbi loquitur de reprobatione positiva, seu punitivæ. Postea verò *in fine articuli*, docet quod reprobatio quoad effectum permissionis peccati, negationem misericordiæ seu gratiæ exercet, vbi apertè videntur loqui de reprobatione negativa. Ac denique distinctionem reprobationis negativæ, & positivæ videntur concedere Valquez, Arrubal, Alarcon *citato loco*, quamvis reprobationem negativam negent esse efficacem ad habendum pro effectu permissionem peccati, vt Suarez dicit.

Tandem P. Valquez *disp. 95. cit.* distinguit de reprobatione adultorum, & parvulorum. Et quidem in adultis affirmat *c. 5.* quod respectu reprobationis, seu reiectionis à regno caelesti datur causa ex parte reprobi, scilicet ea peccata in quibus vitam finit; & sic talis reprobatio est voluntas punitiva, non habens pro effectu permissionem peccati, sed supponens, & inde incipit exclusio efficacis à regno: respectu autem reiectionis, seu reprobationis à gratia, quod est idem quod carentia gratiæ, seu permissio peccati, non dari in reprobo causam: nec etiam oriri ex voluntate efficaci excludente à fine beatitudinis, quia hæc non est ante præsum peccatum, sed oriri ex aliqua causa generali, & communi, scilicet ex peccato primi parentis, in quo amissum omnem bonam cogitationem, quod est ex inefficaci voluntate, & quæ est communis reprobis, & electis derivari illum effectum permissionis peccati, seu carentiæ gratiæ, quæ dicitur permissio peccati, in demeritis autem non fuit orta ista permissio peccati ex alia causa quam ex mera voluntate Dei. Loquendo autem de reprobatione parvulorum *ibidem c. 6.* similiter distinguit de privatione gratiæ, seu reiectione ab ipsa, & de reprobatione, seu reiectione à gloria. Et de prima docet non dari causam in parvulo, sed totam causam carentiæ gratiæ fuisse peccatum commune primi parentis, ex quo in ipsos transfusa est macula, & carentia gratiæ. De secunda autem reprobatione, seu reiectione à gloria distinguit de parvulis, quibus Deus omnia media humana denegavit ad salutem, quippe qui in utero matris sine alicuius culpa decellerunt, & de illis quibus media communia proposita sunt, licet ex negligentia parentum, aut ex alijs causis applicata non fuerint. Nam circa priores parvulos dicit statim post præsum peccatum Adæ, etiam antequam prævideretur in istis parvulis contractum de facto, habuisse Deum simplicem affectum excludendi illos à beatitudine propter peccatum primi parentis, & ex tali affectu permittit eos labi sine remedio in peccatum ipsum originale; & sic ex illo instanti, seu ex illo simplici affectu incepit eorum reprobatio, non tamen fuit efficacis voluntas excludendi illos à regno, quæ est completa reprobatio, quovisque vidit ipsos de facto infectos originali peccato. In alijs verò parvulis, quibus remedia reliquit, sed de facto non sunt applicata, non voluit simplici affectu eos excludere à regno post præsum peccatum Adæ, cum potius eis reliquerit media sufficientia ad salutem, sed solum post præsum peccatum, etiam in ipsis transfusum, & ob aliquam negligentiam, seu non applicationem remedij non remissum, tunc voluit eos excludere à regno, & tunc incepit eorum reprobatio. Vnde colligit quod licet reprobatio sit pars providentiæ opposita prædestinationi, non tamen in omnibus incipit reprobatio, quando incipit prædestinatio, quia prædestinatio incipit quando Deus præparat media efficaciæ gratiæ ex intentione beatitudinis, reprobatio verò non incipit quando permittit peccatum, sed quando post præsum peccatum excludit à gloria.

Advers D. Thomæ explicatur.

13 Eligimus iuxta D. Thomæ mentem, reprobationem formaliter, & essentialiter, & adæquatè dicere providentiam divinam circa creaturas deficientes ab æterna vita cum voluntate permitendi culpam non remittendam, & præparandi pœnam non terminandam, ita quod reprobatio ista non supponit permissionem

permissionem illam culpæ, sed præcedit, & ordinat. Et M. sententiarum cum in sua definitione dicit, quod est præscientia malitiæ reprobatio, ly *præscientia* sumitur pro præscientia practica, quæ est permissiva, & ordinativa de malo; & sic est providentia. Facemur tamen reprobationem aliquando sumi inadæquatè, vel pro sola voluntate puniendi; & sic supponit culpam præsum, & permissam, sed hæc est acceptio pro reprobatione respectu vnius tantum effectus, qui est vltima damnatio, sicut si prædestinatio sumatur pro voluntate glorificandi in executione, quæ supponit alios effectus, scilicet vocationem, & iustificationem, &c. Aliquando etiam sumitur reprobatio pro sola negatione electionis quæ potest dici reprobatio negativa, sed ea non consideratur vt efficacis voluntas, nec parit aliquos effectus reprobationis æternæ, vt postea dicetur.

14 Hanc esse mentem D. Thom. constanter colligitur ex locis *supra indultis*, præcipue in hac *q. 23. a. 3.* vbi manifestè docet quod *Sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu eorum qui ab hoc fine decidunt. Vnde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut & providentia, vt supra dictum est: sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.* Vbi manifestissimum est loqui D. Thom. de reprobatione positiva, quia loquitur de reprobatione, quæ est providentia respectu eorum qui decidunt à salute æterna. Providentia autem est actus ordinativus erga finem, & dispositivus de medijs efficaciter, & est providentia specialis, quia non est communis reprobis, & prædestinatis, sed contra posita prædestinationi: ergo est reprobatio positiva. Includit autem talis providentia voluntatem permittendi peccatum, & inferendi pœnam, vnde etiam magis constat esse providentiam positivam, quia includit voluntatem inferendi pœnam: ergo si eadem providentia includit secundum D. Thom. voluntatem permittendi culpam, utique reprobatio positiva est causa huius permissionis; & sic includit voluntatem vnde originatur illa permissio. Eodem modo loquitur de reprobatione tanquam de providentia, quæ est reprobatio positiva *3. contra Gent. cap. ult.*

15 At verò reprobatio, negativa providentia non est, sed privatio electionis: per hoc enim quod Deus aliquos elegit, alijs omis, illa omis, seu nolitio aliquorum dicitur reprobatio negativa, quæ non ordinat, nec disponit quid agendum sit circa ipsos, sed solum eos non eligit; quæ utique negatio etiam inveniri posset, vbi nulla esset reprobatio, vt si Deus hominem relinqueret in pura natura, non eligeret illum ad gloriam, & negativè se haberet ad illum quoad nolitorem gloriæ, non tamen diceretur reprobare illum. Sola ergo negatio eligendi, seu actus nolitiosis dandi gloriam non est providentia reprobativa: nec enim disponit aut ordinat de tali re, sed solum negat, seu omittit eligere; & sic ex se non infert effectus aliquos reprobationis, nisi aliquid amplius addatur pertinens ad providentiam, & intentionem finis, quia omnis effectus Dei ex aliqua intentione efficaci, & providentia nascitur, siquidem fortitid non evenit. Datur tamen hæc negativa electio; & sic illam admittit D. Thom. dum dicit reprobationem proprie opponi electioni, non prædestinationi *in q. 6. de verit. art. 1. ad vltimum*; reprobatio autem, quæ non

opponitur prædestinationi, sed electioni tantum non est reprobatio vt providentia specialis, hæc enim prædestinationi opponitur, quæ se habet vt providentia circa prædestinatos. Eandem duplicem reprobationem explicavit S. Thom. *in 1. ad Anibald. dist. 41. q. unica, art. 3. Voluntati*, inquit, *divina de salute hominis duplex voluntas opponi videtur, altera de contradictorio, secundum quod vult aliquem non salvare, & voluntas de contrario, secundum quod vult damnare aliquem.* Et dicit reprobationem includere utramque voluntatem. Denique reprobationem inadæquatè sumptam pro sola voluntate inferendi pœnam, etiam D. Thom. agnoscit ad Rom. *9. lect. 2. in fine*, vbi inquit, quod *Præscientia meritum non potest esse ratio prædestinationis, quia merita præsum cadunt sub prædestinationem: sed præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœnæ, quæ præparatur reprobis, in quantum scilicet. Deus proponit se puniendum malos propter peccata quæ à seipsis habent, non à Deo.* Vbi solum proponit causam reprobationis non abolitè, & adæquatè, sed vt tenet se ex parte pœnæ, quæ præparatur reprobis. Pœna autem non ordinatur, & disponitur à providentia seu reprobatione, nisi quatenus damnativa, & punitiva est, quæ est vna pars illius.

16 Quod autem ista providentia reprobativa, quæ habet pro effectu permissionem culpæ, & est eius causa, non sit sola voluntas, & providentia denegandi gratiam, (quæ sine dubio, quando est denegatio primæ gratiæ, non præsupponit causam) sed etiam sit providentia, & voluntas circa ipsum finem vltimum à quo decidunt reprobi, ex ipso D. Thom. clarè constat: dicit enim *in hac q. art. 3.* quod *Cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinantur, pertinet etiam ad divinam providentiam, vt permittat aliquos ab hoc fine deficere, & hoc dicitur reprobare, & hanc reprobationem dicit includere voluntatem permittendi cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam, utique tanquam effectus talis providentiæ, quia damnatio apud omnes, effectus reprobationis est: ergo manifestè sentit ex voluntate circa finem vltimum, non vt consequendum, sed vt deficientium, nasci illam voluntatem, seu illum effectum permittendi peccatum, & non solum ex voluntate denegandi gratiam. Quin potius ista denegatio gratiæ non potest pro effectu habere permissionem peccati, quia ipsamet denegatio gratiæ est permissio peccati; & tamen D. Thom. ponit permissionem peccati, sicut & damnationem pœnæ pro effectu reprobationis, vt providentia est: ergo illa reprobatio, vt antecedit permissionem peccati, veritatur circa ipsum finem vltimum reiiciendo, & excludendo ab illo. Quid autem aduersarij respondeant huic loco D. Thom. & quàm incongruè, videbimus *art. sequ.* Denique *in 3. contra Gentil. c. ultimo* dicit, quod *Ratione ipsius distinctionis secundum quod quosdam reprobat, & quosdam prædestinat, attenditur divina electio, de qua dicitur ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem: Sic igitur patet, quod prædestinatio, & electio, & reprobatio est quedam pars divinæ providentiæ secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in vltimum finem.* Constat ergo ex D. Thom. sententia, quod reprobatio vt est providentia, quæ veritatur circa vltimum finem, non quidem consequendum, vt manifestum est, sed vt excludendum, est talis voluntas quæ includit pro effectu permissionem in culpam, & voluntatem inferendi pœnam, & sic secundum omnes effectus suos adæquatè sumptos non supponit culpam permissam.*

Fundamentum huius mentis S. Thom. maximè 17
Kκ 4 dependet

dependet ex tractandis in duobus sequentibus articulis de causis, & effectibus reprobationis: ibi enim hoc totum confirmabitur. Breuiter dico, fundamentum hoc reduci ad ipsam rationem supremæ prouidentia, & supremi Authoris omnium, in quo necesse est aliquos primos effectus, à quibus alij dependent, reducere ad meram ipsius voluntatem, cui plenissimè subiiciuntur omnia tam quoad directionem in bonum, quam quoad permissionem deficientiæ in malo; est enim supremus gubernator causarum contingentium, & liberarum, quibus licet ex priori, & antecedente voluntate, quæ tantum respicit bonitatem ipsam diuinam secundum se, & ipsius naturæ rationem, & ordinem secundum se, velit bonum, & ordinet ad bonum finem, tamen attendendo ad ipsam naturam contingentem, quæ operatur ad utramque partem ad bonum, & malum, & defectibiliter ad hoc, & ad illud, pertinet ad ipsam prouidentiam primi gubernatoris, & Authoris naturæ contingentis permittere plures defectus, non solum temporales, sed etiam æternos, quia totum hoc in natura contingenti, & defectibili libera locum habet. Non autem hoc pertinet ad gubernatores inferiores, & creatos, quia isti non sunt authores naturæ contingentis, & liberae, sed directores tantum ad finem illis præstitutam, & secundum legem quam Deus eis imposuit. Unde non pertinet ad ipsos permittere defectus, sed reprimere, neque intendere offensionem iustitiæ, sed uti illa ex suppositione culpæ. At verò auctori naturæ, & omnium gubernatori conuenit propter exigentiam contingentia, & defectibilitatis naturæ permittere defectus, & locum dare omnibus virtutibus, etiam iustitiæ punitiua, & sic ordinare de toto vniuerso. Unde necesse est, quod sine vlla crudelitatis, aut iniustitiæ nota, sed solum ratione summa, & primæ prouidentia, quæ nihil supponit prouidendum, sed omnibus prouidet, ipsas primas permissiones, aut defectus à bono, sine ad tempus, sine in perpetuum permittat, non ex aliquo præsupposito peccato, quia si aliquod peccatum præsupponit, cum illud non nisi ex permissione Dei accidat, rursus inquireretur ex quo motiuo Deus illud permittat, & cum non sit procedere in infinitum, deueniendum est ad alienam permissionem, quæ non ex priori aliqua culpa permittatur, & illa permissio potest esse de peccato, ut nunquam remittendo, sicut patet in Angelorum peccato, quod fuit irremissibile: nulli enim eis remissus est, & in multis etiã paruulis, quibus nulla decreta est remissio. Si ergo in Deo non est inconueniens, sed necessariò ponendum est quod aliquas permissiones peccatorum faciat, etiã irremissibiles, non præsupponendo aliquam culpam in subiecto, sed ex aliquo fine sui diuini iudicij, vel iustitiæ, etiam non erit inconueniens, quod Deus incipiat prouidentiam reprobatiuam antecedenter ad omnem culpam prænitam, sed excludendo ab illo fine propter gloriam suã in ostensionem iustitiæ, vel propter alium finem similem. Patet conseq. quia non minoris iacturæ est denegare, & excludere à gratia irremissibiliter, quam excludere à gloria; si autem exclusio à gloria supponit exclusionem à gratia, nec Deus sit crudelis, & suæ bonitatis præuaricator, ipsa exclusio à gratia irremissibiliter, quomodo prouidetur, & permittitur à Deo ex seipso, & non præsupponendo aliam culpam sine vlla crudelitatis nota vel bonitatis diminutione?

18 Quod si semel habemus, Deum à gratia perpetuò excludere aliquem sine motiuo alicuius culpæ ex parte nostra propter ius supremæ prouidentia: ergo bene stat, & conformis ad naturam ipsam

diuinæ prouidentia, philosophamur dicendo, quod ex voluntate illa Dei circa vltimum finem procedit Deus in reprobis ad excludendum illos à gratia, & permitendum peccata. Patet hoc, quia reprobatio est specialis prouidentia ex speciali fine procedens. Nullus autem finis specialior in reprobis inuenitur, quam qui amittitur ab ipsis, qui est beatitudo, & contraponitur fini prædestinationis, cum communiter nomine reprobationis intelligamus prouidentiam oppositam prædestinationi, quæ contrarios effectus, atque opposito modo procedit circa finem prædestinationis, atque ipsa prædestinatio: ergo nullum est inconueniens quod intra prouidentiam reprobatiuam cadat iste effectus, qui est permissio peccati non remissibilis, ortus ex speciali intentione circa finem vltimum à quo procedit reprobis. Patet hoc, quia si Deus potest habere voluntatem permitendi peccatum, non remissibile, cui necessariò est coniecta exclusio à regno, ex aliquo fine proprio ipsius Dei, & non ex demerito hominis, cur non poterit etiam ex eodem fine sibi proprio, & ante prænitam, & permissum demeritum hominis velle exclusionem æternam à regno, & inde moueri ad permitendum illud peccatum, cum potius in hoc luceat ordo connaturalis procedendi à fine ad media, seu à denegatione finis indebiti ad negationem mediorum quæ non debentur? Quod si opposito modo procedatur, scilicet à negatione gratia, ad negationem gloriæ, rursus illi negationi gratia finis aliquis & motiuum præstitendum est, & non ex aliquo demerito priori, ut ostensum est ne detur processus in infinitum: ex aliquo ergo fine proprio Dei, v.g. ad ostensionem alicuius attributi, vel ex aliquo proprio creaturæ, quia ita exigit libera, & contingens natura nostra de se defectibilis, quod etiam currit in exclusione à gloria, quæ ex simili motiuo potest esse volita à Deo. Ex quocumque autem fine sit volita exclusio perpetua à gratia, non est cur non pertineat ad prouidentiam reprobatiuam, cum illi sit necessariò, & infallibiliter annexa exclusio à gloria, quæ manifestè effectus est reprobationis; & solum videbitur esse quæstio de nomine, an illa sit, vel non sit dicenda reprobatio, & connaturalius procedat à proprio fine ad media, seu à denegatione finis gloriæ ad negationem mediorum, seu gratia.

Quomodo autem cum voluntate excludendi à gloria stet voluntas antecedens dandi illam, & saluandi omnes, non est difficile videre, cum vna sit inefficax voluntas, & quasi conditionata, & quantum est ex parte bonitatis diuinæ præcisè, si per nos non steterit, alia absoluta, & æternis omnibus circumstantiis, & ipso fine gloriæ diuinæ sic volito. Plura autem argumenta contra hanc sententiam, sequentibus duobus artic. soluentur.

Caluinismus huic sententia insipienter obiectus.

19 Authores, qui Caluiniano errore hanc sententiam grauant, aut Caluini sensum non viderunt, nec expenderunt, aut istam sententiam D. Thom. nimis despexerunt. Certe maiori attentione opus est nec præcipitandum iudicium cum de Catholicorum sententiis agitur, ut hæreticorum errore notentur, cum tam longè absint ab hæreticorum sensu. Quæ enim maior iniuria potest alicui intiri, quam eius sententiam hæreticam appellare, & cum hæreticorum erroribus involuere? Non nego posse in argumentis quæ sunt contra aliquas sententias aliquando inferri tanquam inconueniens, quod oppositum est erroneum, aut hæreticum

tictum, quasi illationis vi, & argumento id inducendo; sed tamen ita liberè affirmare sententiam hanc quam dicunt esse tot grauissimorum, & Catholicorum Authorum, esse etiam sententiam Caluini, ut facit P. Alarcon tract. 4. de prædest. disp. 5. cap. 1. n. 1. & 7. fateor me ignorare quomodo Christianæ charitati, modestiaque conueniat. Nec video qua fronte disputationes, quæ inter Catholicos, & religiosos viros sine contentione, ut Apostolus monet, sine amaritudine, & felle, solius veritatis indagandæ causa, tractandæ sunt, ad tam amara verba, imò grauissimam contumeliam reducantur. Sed ne in causa huius iniuriæ, & perperam obiecti nobis Caluiniani erroris toties hæreticè videamur, & silentium atque indefensio veritatis in D. Thom. & tot illustrium Thomistarum sententia non patientiam operetur, sed ignominiam, & defectum, ostendam, objectionem istam ex sola, & mera calumnia aut ignorantia posse procedere: verissimum est enim quod Spiritus S. Proverb. 10. nos consolatur, & docet. *Qui contumeliam profert, insipiens est.*

20 Caluinus in suo errore persistens dixit Deum sua motione, & efficacia nostrum tollere arbitrium, ideòque excitantem gratiam denegauit, & solum potuit gratiam mouentem motione ita cæca quod sublara omni excitatione indifferenti, libertatem quoque euerteret, & ageret nos, sicut agitur equus à testore, quem solum freno, & calcaribus agit, non consilio, & excitatione. Hoc errore imbutus hæreticus, consequenter posuit decretum diuinum æquè agere, & proferre nos in peccata, & in virtute, nec minus esse opus Dei traditionem Iudæ, quam conuersionem Pauli, quia cum per diuinum illud decretum tolleretur ratio liberi, & voluntarij à nostris actibus, excluderet consequenter omnem rationem malitiæ, & auersionis, quæ pertinet ad formale peccati; & sic ex decreto diuino nos dixit impelli in malum, & in damnationem in executione nulla habita ratione demeriti, & culpæ ex parte nostra. Quod est ponere reprobationem diuinam, non solum incipere in ordine intentionis ex voluntate excludente à fine vltimo ante prænitam seu præsupposita demerita, ut motiuo illius voluntatis intentionis, sed etiam in executione nos dānare, atque excludere à regno, sine vllis demeritis, & culpa ex parte nostra, quia ipsa efficacia decreti talis erat, quod in executione tolleretur culpam, & rationem peccati ac demeriti; & sic in executione etiam condemnaret, & excluderet à regno, non ex vi demeriti, sed ex sua voluntate sic impellente, & proferente nos, & libertatem nostram. Hic est sensus Caluiniani, & execrandi erroris, hæc eius sententia fuit, ut abunde probatum est à nobis supra disp. 3. art. vltimo; & præced. tomo disp. 20. art. 5. & 6. & alijs locis.

21 Tam verò, qui huic sensum Caluini perspectum haberit, qua fronte potest talem errorem sententia D. Thom. & Thomistarum obicere, cum potius S. Thomas quasi præueniens huic hæretici blasphemiam, & hanc in suam sententiam, calumnia, sic scripserit, 2. contra Gentil. c. vltimo: *Sic igitur patet, quod prædestinatio, & electio, & reprobatio est quadam pars diuinæ prouidentia secundum quod homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem: unde per eadem manifestum esse potest quod prædestinatio, & electio necessitatem non inducunt, quibus, ut supra ostensum est, quod diuina prouidentia contingentiā a rebus non auferit.* Cum ergo S. Thom. ponat in art. 3. huius quæst. quod reprobatio dicit prouidentiam, quæ includit voluntatem permittendi culpam, & inferendi damnationis

pœnam, solum ponit voluntatem, seu prouidentiam reprobatiuam antecedenter ad permissionem culpæ, & antecedenter ad demerita, ut motiuo illius intentionis, sicut supra diximus de electione ad gloriam ante prænitam merita, ut motiuo, cum enim sit causa illorum meritorum, & sit etiam causa ex fine præintento permissionis demeritorum, quomodo potest intelligi, quod illa non præueniat; & sic non vtatur illis ut motiuis antecedentibus se, sed ut consecutis? Quod totum currit ordine intentionis; ordine tamen executionis non datur illa gloria intenta sine meritis, nec illa condemnatio sine demeritis, & vera culpa, quia illa prouidentia, etiam si sic antecedat ordine intentionis, & etiam si sic moueat ad executionem, non tollit contingentiam, & libertatem, sed causat, ut sæpe à nobis est ostensum, quia ob sui vniuersalissimam rationem etiam est causa libertatis nostræ. Quomodo ergo stat hoc cum errore Caluini, qui ponit decretum Dei reprobatiuum, & prædestinatiuum, non solum ordine intentionis antecedens merita, & demerita ut motiuo, & causas sui (in quo cum ipso non est disputatio) sed etiam in executione omnia demerita, & rationem culpæ in nobis tollens; & sic decernens reprobationem antecedenter, quod tollat in executione libertatem? Solum quia Caluinus posuit illud decretum antecedenter mouens, & Thomistæ ponunt etiam antecedenter se habere ad nostram voluntatem, ex hac solum generali ratione, seu nomine antecedentia volant isti Authores errorem Caluini esse sententiam Thomistarum; cum isti ponant decretum antecedens, causans, & fouens libertatem, dānsque excitantem gratiam, & non solum purè mouentem; ille ponat decretum antecedens ita purè mouens, quod tollat indifferentiam, & excitationem, & libertatem. Multiplex potest esse antecedentia libertatis, non vna; antecedit causa libertatem seruans, & causans, antecedit & destruens. Ergo qui ponit antecedentiam causatiuam, ponit destructiuam, ut Caluinus: Hoc fundamentum habet libido grauidi sententiam Thomistarum.

ARTICVLVS II.

Virum ex parte reprobi detur causa reprobationis?

1 Supponendum est primò, itaquam certum, quod si reprobatio inadæquatè accipiatur pro actu iustitiæ punitiua, & ipsa exclusio à regno pro pœna in executione inflicta, necessariò debet assignari causa reprobationis ex parte reprobi, scil. demeritum, & culpa propter quam damnatur. Cuius rationem rectè assignat S. Thom. ad Ambal. disp. 41. qu. unica, art. 3. quia voluntas damnationis respicit rationem voluti ex parte damnati, cum damnatio ex debito inferatur. Ergo necessariò supponit culpam, seu demeritum ex parte hominis, quia debitum quod respicitur à iustitia condemnante, & puniente solum est debitum culpæ, seu demeritum. Et ita super c. 9. ad Rom. lect. 2. dicit, quod Præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœna. Et August. 3. contra Iulianum c. 18. Potest, inquit, Deus aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest sine meritis damnare, quia iustus est.

2 Supponendam est secundò nos non agere in præsentia de causis, aut motiuis, quæ in negotio reprobationis se tenent ex parte Dei, sed solum de motiuo.

motiuo, seu ratione ex parte hominis: nam de causis ex parte Dei nulla est controuersia: constat enim ipsum esse unicam causam efficientem prædestinationis, & reprobationis: ipse est enim qui Iacob dilexit, & Esau odio habuit, ipse qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei, ipse qui regnum, & gehennam parauit. Constat etiam finalem causam ex parte Dei esse ipsius gloriæ ostensionem siue per misericordiam in uasis misericordiae, siue per iustitiam in uasis iræ, quia, ut ait Apost. Rom. 9. *Deus uolens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia uasa ira apta in inuermum, ut ostenderet diuitias gloriæ suæ in uasa misericordiae, &c.* Sola ergo est difficultas de causa non finali, nec efficienti, sed demeritoria aut dispositiua ex parte nostri, quæ etiam motiua dici solet, an Deus reprobet aliquem, præsupponendo in eo causam demeritoriam, qua dignus sit reprobati?

3 Reducitur ergo difficultas ad reprobationem, non ut est actus puniendi tantum, & damnandi in pœnam, sed ut est denegatio alicuius beneficii indebiti, & exclusio ab illo, an supponat in reprobato qui excluditur, aliquam causam, ita ut procedat à Deo etiam in ratione denegati beneficii secundum formam iudicij supponentis indignitatem, & demeritum. Est autem duplex beneficium à quo fit reiectio, scilicet gratia, tum habitualis, quæ excluditur per peccatum, tum actualis quæ denegatur à Deo cum quis permittitur peccare, & est gloria, à qua fit reiectio tum negatiua, cum quis non eligitur aliis electis, tum contraria, cum quis priuatur illa in pœnam, & per modum condemnationis. Similiter est duplex status reprobationis: quidam qui modò de facto contigit in hominibus, quorum reprobatio fuit facta post remissum peccatum originale in Adamo, & in cæteris eius posteris qui contraxerunt illud. Et hoc idè quia reprobatio non fit nisi post prædestinationem: reiectio enim sequitur electionem, non antecedit. Electio autem, & prædestinatio hominum facta est per Christum ut Redemptorem, & per media redemptiua, quæ à miseria, & à massa perditionis eripuit electos; & sic supponit peccatum, etiam in posteris Adæ: ergo à fortiori id supposuit reprobatio. Alius status est reprobationis, quæ non supposuit peccatum originale, ut in Angelis.

Et difficultas modò est in duobus.

Primum, an reprobatio sumpta pro efficaci exclusionem à gloria, & non solum à gratia petat ex natura sua fieri ex præsuppositis demeritis, & indignitate subiecti, an uero ante omnem malam dispositionem, & indignitatem præuisam, detur in Deo, an uero incipiat reprobatio in Deo à reiectione à gratia, & deinde procedat ad reiectionem, seu reprobationem à gloria, supposito peccato, & amissione gratiæ, quæ est indignitas subiecti.

Secundum est, an saltem ut de facto in hominibus reprobatio facta est, supponat causas, & demeritum, scilicet ipsum peccatum originale, siue pro excludendo à gloria, siue à gratia. Et idem erit in eo cui iam est remissum peccatum, siue originale, siue actuale, an ut iterum permittatur peccatum, quod est quædam reiectio, & reprobatio à gratia operetur tanquam motiuum aliquod peccatum, siue ipsius hominis, siue ipsius Adam, virtute cuius non solum tanquam beneficium indebitum Deus illam gratiam denegat, sed etiam in isto iudicio derelinquat, & ueluti in pœnam alicuius peccati.

4 In hoc ergo puncto est uarietas sententiarum, & maior uarietas circa secundum punctum quam circa primum. Igitur circa primum duplex est prin-

cipalis sententia iuxta ea quæ retulimus *preced. art.* Nam qui censent exclusionem à gloria ita esse de secundaria intentione Dei, ut solum detur in pœnam, & supponendo indignitatem subiecti, quia non decet diuinam bonitatem primò, & perse uelle exclusionem aternam alicuius à sine ultimo, censent quòd talis exclusio, nec per modum punitionis, & damnationis, sicut iam dictum est, nec per modum simplicis denegationis beneficii indebiti datur in Deo ante præuisa demerita, præsertim cum eius executio de facto non fiat nisi per modum punitionis, & vindictiue iustitiæ. Ad quid ergo Deus denegat per modum beneficii indebiti, quòd non nisi per modum supplicij irrogandum est? Quòd uero Deus intendat iustitiam exercere, & ad hoc ut iustitiæ detur materia puniendi, permittat mala, omninò indecens, & indignum uideatur diuina bonitate. Non negat hæc sententia Deum potuisse hominibus uel Angelis denegare suam gloriam relinquendo omnes uel aliquos in puris natur alibus, & tunc non est dubium quod per modum simplicis negationis huius indebiti beneficii excluderentur illi à regno cælorum, non tamen per modum reprobationis. Cæterum modò pro isto statu, in quo nullus excluditur à regno cælorum, nisi per modum damni, quia omnibus propolita est gloria ut finis assequibilis, & media ad ipsum, necessaria sunt illis uolita, non habet locum exclusio à regno, ut negatio simplex indebiti beneficii, sed ut damnificatiua, & damnatiua hominum, quia illis medijs ufi non sunt; & sic semper est de secundaria intentione Dei, & supponit demerita præuisa.

Tenant hanc sententiam, qui in *art. preced.* allegati sunt pro ea sententia, quæ docet reprobationem solum importare uoluntatem damnatiuam. Videri possunt plures pro ea sententia apud Villegas *controu. 16. cap. 3.* Cornelio, in *hanc quæst. 23. disput. 2. de causa reprobationis*, Alarcon *iraet. 4. disp. 5. cap. 1. & 3.*

5 Alia uero sententia tenet, posse dari exclusionem à gloria, & non solum à gratia ante præuisa demerita, tanquam motiua huius exclusionis, quæ exclusio in ordine intentionis comitatur electionem ad gloriam ante præuisa merita ut motiua eligendi, & dicitur tunc negari gloriam tanquam beneficium indebitum, & non per modum pœnæ, non quia illa ratio beneficii indebiti sit titulus, quo in re, & in exercitio denegabitur gloria, sed quia beneficium esse indebitum est conditio, ut possit ex ostensione iustitiæ in his subiectis intendi exclusio gloriæ, seu non eligi ad gloriam. Et licet hæc negatiua exclusio non sit positua reprobatio, si ly *positiua* sumatur pro damnatiua, est tamen positua, si sumatur pro providentia disponente de his qui decidunt à sine ultimo, & incipit à uoluntate non eligente illos ad gloriam de facto, & efficaciter: hoc enim ad providentiam specialem reprobatiuam pertinet, seu ad principium talis providentiæ, quæ sumitur à sine exclusio. Tenent hanc sententiam plures Thomistæ, quos citauimus *preced. artic.* & multi etiam uideri possunt apud M. Gonzalez *hic disp. 77. sect. 4.* & Curf. Carmel. *iraet. 5. de prædestin. disp. 8. dub. 1. assertione 2. & dub. 2. concl. unica num. 51.*

6 Circa secundum punctum celebris sententia fuit, peccatum originale fuisse causam reprobationis in hominibus, non solum considerando reprobationem ordine intentionis, ut sequitur ad electionem quorundam ad gloriam, sed etiam in ordine executionis, quia ipse permissio cadendi in peccata, etiam illa quæ est primus defectus reprobationis

nis propter peccatum originale sunt, & causam habent in ipso reprobato. Quæ sententia ex August. uisa est aliquibus derivari, eique attributa est qui frequenter docet reprobationem fieri iusto iudicio relinquendo reprobos in massa perditionis, sicut electionem, & prædestinationem ex Dei misericordia. Et sic totum negotium reprobationis in hominibus tam ex parte intentionis, & finis, quam ex parte executionis, & effectuum damnatiua erit, & punitiua iuxta hanc sententiam, quia est in pœnam peccati præcedentis, & ante ipsam reprobationem permissi, scilicet peccati originalis.

7 Cæterum habet hæc sententia contra se duo ualde difficulta, quæ uix componi possunt.

Primum, quia eisi peccatum originale secundum se sumptum sit sufficiens causa reprobationis absolutæ, tamen respectu reprobationis comparatiuæ, secundum quòd unus præ alio reprobatur, & iste præ illo eligitur, non potest originale peccatum esse sufficiens causa, quia est æquale in omnibus, & sic non præstat fundamentum illius inæqualis discretionis.

Secundum quia peccatum originale in multis remittitur, qui tamen postea damnantur, & excluduntur à regno: ergo talis exclusio non potest fieri in uirtute alicuius peccati originalis, quia si supponitur remissum, non potest operari ad reiectionem à gloria in pœnam sui, & in uis demeriti.

8 Propter hoc conari sunt diuersis uis Authores aliqui hanc sententiam moderari. Et aliqui dixerunt peccatum originale non esse uniuersaliter causam reprobationis, quia in his quibus remissum est, causa reprobationis esse non potest, sed tunc peccatum actuale erit causa reprobationis, in his autem in quibus remissum non est, ipsum originale erit causa reprobationis, uel solum ut in paruulis, uel simul cum actuale, ut in adultis: qui cum originali decedunt. Ita attribuit ipsi Soto *super cap. 9. ad Rom. Bannez 1. par. qu. 23. art. 5. dub. ultimo.* Alij dicunt peccatum originale non posse esse causam comparatiuæ reprobationis unius præ alio, quia in illo peccato omnes sunt æquales, bene tamen ipsius reprobationis absolutæ, id est secundum se consideratæ. Vel saltem hoc explicant de causa sufficiens reprobandi, & derelinquendi in massa perditionis: huius enim sufficiens causa fuit peccatum originale, quamuis aliqui dicant de facto Deum non fuisse uisum illa, nisi respectu eorum, quibus peccatum originale non est remissum, alij uero, etiam respectu eorum quibus remissum est, dicunt esse causam reprobationis; quam sententiam cum his declarationibus suppresso nomine refert Gonzalez *hic disp. 77. sect. 4.*

Plurimi tamen in hoc persistunt quòd peccatum originale etiam remissum sit, potest esse causa reprobationis, præsertim loquendo de reprobatione à gratia, seu de permissione peccati, & de carentia auxilij diuini, quæ pertinent ad effectus reprobationis, & solum sunt causa reprobationis secundum executionem. Et M. Bannez *loco cit.* refert quinque modos explicandi sententiam illam, quæ Augustino tribuitur, quod originale sit causa reprobationis, inter quos plures conatur explicare qua ratione peccatum originale etiam remissum in paruulis possit esse causa reprobationis, quos multi ex Recentioribus secuti, uel imitati sunt, ut hanc sententiam de peccato originali etiam remisso defendere, præsertim in his quæ pertinent ad reprobationem, seu reiectionem à gratia, quæ est permissio peccati, & nos effectum reprobationis appellamus.

10 Et in primis P. Suarez *lib. 5. de Reprob. c. 5.* præter suam sententiam quæ distinguit de reprobatione

negatiua, & positua, & negatiuæ dicit non dari causam ex parte nostra, bene tamen posituæ, ut *preced. art.* retulimus, præter hoc, inquam, existimat probabile esse peccatum originale in reprobis esse causam denegandi auxilium efficacem; obicit autem *num. 10.* peccatum originale multis reprobis esse remissum; & sic saltem in illis non erit causa negandi gratiam; & responderi posse esse causam talis negationis, etiam originale dimissum, sicut est causa mortis, & aliarum pœnarum, quæ etiam iustis infliguntur in uis talis peccati. Quam sententiam alius Recentior Author extendit, Ruiz *disp. 14. de prædest. sect. 4. & seq.* affirmans ob peccatum originale proprium, quemlibet reprobati, & negati illi auxilium congruum ad perseverandum. Et obiectioni de peccato originali iam remisso, respondet *sect. 6.* ob illud Deum uoluisse ab æterno denegare perseverantiam, licet de facto uoluerit remittere originale: de se enim peccatum illud merebatur perpetuo carere gloria, & perseverantia in bono, potuitque Deus ob illud sic præuisum nolle dare perseverantiam, licet de facto remitteretur. Et ulterius uigenti argumento, an Deus homini ià iustificato, & originali remisso denegeret in pœnam illud auxilium, cum culpa sit iam remissa, respondet *sect. 7. num. 5. & 7.* & alibi saepe, quòd talis denegatio si fiat ante remissum peccatum, erit in pœnam illius: si post peccatum remissum, non habebit rationem pœnæ, sed effectus peccati, qui manet etiam in iustificatis, sicut manet concupiscentia, & mors, & aliæ pœnalitates, quæ in renatis, & iustificatis nõ sũt peccati pœnæ, sed pœnalitates, & effectus relictæ.

11 Secundo, alij distinguunt de peccato originali, prope consideratur in primo parente, & uocatur ab aliquibus peccatum originans, seu quasi actiuum, & causans peccatum in paruulis, & de peccato originali in filiis Adæ iam contracto, & ipsis passiuè communicato. Hoc secundo modo consideratum peccatum originale, prope in paruulis, si semel sit remissum, dicunt non posse esse causam reprobationis, aut negationis gratiæ. Et idem dicunt de quocumque peccato actuale iam remisso, quod non potest esse causa motiua denegandi gratiam, & reprobandi illum cui remissum est, etiam peccatum ipsum Adæ quatenus personale fuit in ipso. At uero primo modo considerato peccato Adami, ut est peccatum capitis, quod est punibile in filiis tanquam in membris suis, dicunt esse rationem motiuam, quare Deus reprobet aliquem à gratia congrua, seu permittit illum cadere in peccatum: omnia enim hæc sunt in pœnam peccati Adami. Ita ex Vasquez *hic disp. 95. c. 4. & ex aliis* docet Alarcon *hic iraet. 4. disp. 5. c. 3. conclus. 2. & 3.* Imò Vasquez *c. 6.* loquens de paruulis, quibus nullum est prouisum remedium, docet ipsos reprobati reprobatione exclusiua à gloria ex peccato primi parentis, ut ex parte Adami se tenet, quia contractio illius peccati, ut irremissibilis in isto, ex illo peccato Adami deriuatur: imò omnis contractio peccati originalis, seu denegatio gratiæ iustificantis ex intentione, & affectu puniendi peccatum Adami procedere uidentur, ut docet Alarcon, *ubi supra c. 5. concl. 1.*

Denique alij comminiscuntur quandam pœnam debitam peccato originali, quasi dispositionem quandam, propter quam permittitur aliquis cadere in peccatum, & non perseverare, quam pœnam, & dispositionem dicunt manere in reprobis, & non in prædestinatis, & propter illam dicunt reprobati, sed radicaliter propter peccatum originale, quod est causa, & radix talis dispositionis, seu pœnæ. Quem modum refert Bannez *ubi supra* inter

inter modos explicandi sententiam Augusti & est quartus inter illos. Ad quem modum reducitur illa sententia, quam refert Gonzalez *vbi supra*, eorum qui dicebant Deum praevideisse in reprobis aliquam malam dispositionem, seu carentiam dispositionis bonae, quam non praevideat praedestinatis, & propterea istos elegit, alios reliquit. Quam etiam sententiam refert P. Suarez *lib. 5. de reprobatione, c. 5.* & tribuit Henrico, Gabrieli, & Ocham. Quod verò aliqui dixerunt non ipsum peccatū originale, sed effectus aliqui qui ex eo relinquuntur, & sunt vulnera naturae, esse causam reprobationis, omnino insulsum est: haec enim vulnera non sunt demerita, nec habent rationem culpae; & praeterea omnibus tam praedestinatis quam reprobis communes sunt.

- 13 De sententia P. Suarez, & P. Vasqui. iam diximus *art. praecedenti*. Nam Vasqui omnino negat dari in Deo reprobationem efficacem exclusivam à gloria, quae non supponat indignitatem ipsius reprobi, atque aded habere causam motivam ex parte ipsius, docet, scilicet peccatum in quo vita finitur Reprobationem verò, seu reiectionem à gratia, docet non habere causam in reprobo specialem pertinentem ad reprobationem, licet in nobis possit habere causam generalem ex peccato primi parentis in quo omnem bonam cogitationem amisimus. Suarez verò distinguit reprobationem negativam, & positivam, & illam priorem constituit in illa volitione dandi gloriam aliquibus, quando alios elegit, cuius negativae reprobationis nullam dari causam ex parte reprobi docet, sed ad Dei reduci voluntatem. Positivam verò constituit in actu punitivo per aeternam damnationem, & huius docet dari causam in reprobo, non quidem solum peccatum originale, sed in his qui propter illud damnantur, peccatum originale vt non remissum, in aliis peccatum actuale finale. Ita habet *lib. 5. de Reprobatione, c. 5. & 6.*

Resolutio.

- 14 Dico primò, loquendo de reprobatione absolute, & secundum se (qualis in Angelis executae est) dicit in sui prima intentione, & voluntate exclusionem à gloria ante praevisa peccata tanquam causam motivam, sed solum habet pro motivo aliquid ex parte Dei, scilicet eius gloriam in ostensione iustitiae, & ex parte creaturae supponit seu connotat esse sibi indebitum beneficium. Et haec reprobatio seu exclusio licet vocari possit negativa ex parte obiecti, seu effectus, quem ponit in creatura, verè tamen ex parte Dei est actus positivus, & ad positivam eius providentiam spectat. Haec conclusio est sine dubio S. Thomae *in locis praeced. art. allegatis*, & praecipue ponderari potest locus ille *ex 1. ad Anib. dist. 41. qu. unica art. 3.* vbi totam conclusionem manifestè docet: postquam enim in duobus argumentis, sed contra probaverat quòd non datur in nobis causa reprobationis, quia nec datur praedestinationis, & quia voluntatis divinae non est assignare causam, explicat totum hoc *in corp. art. hoc modo: Respondeo dicendum, quod voluntati divinae de salute hominum duplex voluntas opponi videtur: scilicet voluntas de contradictorio, secundum quod vult aliquem non salvare, & voluntas de contrario, secundum quod vult damnare aliquem. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus gloriae non sit debitum humanae naturae. Non enim requiritur ratio, quare non demeritis, cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato, cum damnatio ex debito in-*

feratur, quia finis damnationis est Dei iustitia. Detrimendum autem damnationis ex parte nostra, non solum sunt opera mala huius, vel illius, sed etiam naturae infirmitas. Reprobatio ergo, quae utranque praedictarum voluntatum includit, habet causam quasi finem, divinam iustitiam, habet verò quasi rationem voliti, non de necessitate praescientiam operationum, sed ad hoc sufficit praescientia imperfectionis naturae. Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam prima rationes concludunt quòd reprobatio habeat pro ratione voliti praescientiam operationum, vel cuiuscumque ex quo iustè damnatio sequatur. Secunda verò concludunt quòd opera praefata non sunt causa reprobationis principalis, sed magis divina iustitia, quae est quasi finis, & concernit debitum ex parte damnandi. Haec D. Thom. Vbi intelligentia mentis eius in hac difficultate de causa reprobationis habetur ex illa distinctione duplicis voluntatis circa salutem hominum, alteram per modum contradictorii, scilicet non velle salutem seu non applicare causam salutis huic personae, applicando alii, alteram per modum contrarii, scilicet volendo istum punire, & damnare propter illa in quae incurrit semel derelictus à Deo. Et prima voluntas est ex sola voluntate divina ante omne motum ex parte creaturae. Secunda autem voluntas supponit aliquid ex parte creaturae, scilicet rationem meriti, vel demeriti. Atque ita voluntas divina semper incipit à gratuito, vel negatione gratuiti, & potest inde terminari in ea quae sunt iustitiae, inò Deus nonquam vitur forma iustitiae, nisi supponendo tanquam fundamentum aliquid gratuito collatum, vt rectè observat S. Thom. *supr. qu. 21. art. 14.* Et prior illa voluntas dicitur etiam reprobatio à D. Thom. quia versatur circa exclusionem ab ultimo fine, quia vult aliquem non salvare. Et est efficax, quia in re sortitur effectum: reuerà enim quando de facto quosdam eligit à gloriam, denegare aliis, est denegatio efficax. Et est positiva, non positiva punitiva, sed positiva exclusiva à gratuito beneficio ex parte finis, quatenus non applicat Deus voluntatem, nec apponit eorū suum erga illos, quod D. Thom. explicat dicendo quòd vult non salvare, & ly *velle*, positivum est, & inde originatur providentia circa deficientes à fine ultimo, quam dari fatetur D. Thom. *hic art. 3. & 3. contra Gentil. cap. ultimo.* Quomodo autem exclusio ista tunc intelligatur, statim explicabimus.

Eandem doctrinam latè tradit S. Doctor *in hac qu. art. 5. ad 3.* vbi totam rationem praedestinationis aliorum, & reprobationis aliorum reducit ad ipsam divinam bonitatem, quam Deus per misericordiam vult representare in praedestinatis, & per iustitiam in reprobis. Et haec, inquit, est causa quare quosdam eligit, quosdam reprobat, eamque dicit assignari ab Apostolo Romano. 9. dicente, *Volens Deus ostendere iram, id est, vindictam iustitiae, sustinuit, id est, permisit in multa patientia vasa irae apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae preparavit in gloriam.* Et hoc ibi latè ostendit, ita vt dubitari non possit esse sententiam D. Thom. quòd reprobatio, non vt punitio, sed vt denegatio electionis opposita electioni praedestinatorum, & vt tenet le ex parte intentionis circa finem denegando illum, seu non applicando se ad inducendum in illum, non habet rationem ex parte denegatorum reprobi, sed ex sola voluntate divina volente ostendere suam iustitiam in his, sicut misericordiam in illis.

Eadem mens D. Thom. elicitur ex traditis ab ipso *in hac qu. art. 3.* vbi *in corp. art.* reprobationem docet esse partem providentiae, respectu illorum qui

qui à fine vitae aeternae deficiunt, & solut. ad 1. docet quòd inquantum non vult aliquibus vitam aeternam, dicitur eos habere odio, vel reprobare; quae utique reprobatio non est sola exclusio à gratia, sed est exclusio ab ipsa vita aeterna, vt est finis ultimus, gratia verò non est finis ultimus. Rursus de ista reprobatione, dicit quòd includit voluntatem permittendi cadere in culpam, & inferendi damnationis poenam. Quae voluntates sunt effectus talis reprobationis, quia vt se explicat solut. ad 2. *Reprobatio non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpa, sed est causa derelictionis a Deo; est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poena aeterna, sed culpa provenit ex libero arbitrio eius, qui reprobat, & à gratia deseritur;* Ergo secundum D. Thomam reprobatio antecedit permissionem seu derelictionem gratiae, quod utique fit in hac vita, licet non sit causa eius quod inde sequitur ex libero arbitrio, scilicet culpa; ergo antequam consideretur culpa in libero arbitrio, datur reprobatio ex parte Dei, scilicet illa quae est causa derelictionis, & desertionis gratiae, quae utique nondum est reprobatio punitiva, sed negatio rei gratuita, seu quaedam voluntatis divinae separatio, & aversio non apponendi eor, nec procedendi ad eligendum istos cum aliis, vt mox ex Caiet. declarabimus.

- 17 Licet loca ista D. Thom. aded sint expressa, respondent tamen aliqui non virgere loquendo de istis duobus ultimis locis. Et occurrunt primo loco *ex articulo quinto huius quaestiones ad tertium*, quòd loquitur D. Thom. de hominibus vt de facto sunt maculati peccato originali, quorum aliquos praedestinat ex pura misericordia, alios reprobat, seu damnat ex iustitia propter peccatum originale, non ex sola sua voluntate excludit à gloria, licet inscrutabile sit iudicium Dei, cur ex eadem massa perditionis istum praedestinet, alium reprobet. Secundo loco *ex art. 3. eiusdem quaest.* occurrunt, quòd reprobatio negativae praesupponit aliquod peccatum, & cum D. Thom. dicit quòd includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & non intelligit in primam culpam, seu primam permissionem, sed vltiorem; & inferendi damnationis poenam pro culpa, hoc est negat Deus auxilium congruum in poenam peccati praecedentis, & potest esse ex affectu puniendi poena aeterna illud prius peccatum, non affectu efficacis, sed inefficaci. Sic glossant hi respondentes.

- 18 Caterum extra mentem D. Thom. vagantur responsiones istae, & curè, atque restrictè tam amplam doctrinam complectuntur. De primae solutioni, quòd loquatur in illo loco D. Thom. de hominibus descendentes ab Adam, sed nullatenus quadrat eius doctrina ita generaliter, traditae de omni reprobatione hominum, quòd velit omnem reprobationem eorum esse ex iustitia propter peccatum originale, quòd reprobatio supponit, cum in multis peccatum originale remissum sit, & non possit tale peccatum esse motivum, & ratio reprobationis negativae excludendi à gloria, vel etiam denegandi gratiam vt peccet peccato actuali, nisi velimus mentem D. Thom. in illam absurditatem, & caecitatem conicere, vt velit peccatum remissum, esse rationem alicuius damnationis, & punitivae aeternae, quae solum propter peccatum

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomae.

non remissum inferitur, quo nihil absurdius dici potest, nec à mente D. Thom. extorriat. Vnde ipse *in illo loco*, nec leuiter insinuat quòd propter peccatum originale quosdam reprobat, seu non eligit, sed totum oppositum, cum dicit loquens de reprobatione comparativa: *Sed quare hos elegit, illos reprobat, non habet rationem nisi divinam voluntatem.* Vnde August. dicit *super Ioannem. Quare istum trahat, illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.* Si ergo dicit non habere rationem, nisi divinam voluntatem, & exceptio firmat regulam in contrarium, nonne, est contra mentem D. Thom. Assignat, aliam rationem praeter divinam voluntatem, scilicet peccatum originale loquendo de hominibus descendentes ex Adam?

Secunda autem solutio est omnino inepta; & fit ex comparatione D. Thom. inter praedestinationem, & reprobationem: dicit enim, quòd *Sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi culpam, & inferendi damnationis poenam.* Si ergo ly *permittendi culpam*, glossatur non de omni culpa, etiam prima, sed de vltiori ad primam, pari modo glossari potest quòd praedestinatio non includit voluntatem dandi primam gratiam, sed sequentem, quòd est omnino absurdum. Non est autem maior ratio quòd illa glossa applicetur reprobationi, quam praedestinationi. Quòd enim, postea dicit D. Thom. *ad 2.* quòd *Reprobatio non est causa culpae, praedestinatio autem est causa gratiae*, nihil obstat, quia nullius culpae nec primae, nec posterioris Deus est causa, derelictionis autem, seu permissionis Deum esse causam, ibi expressè dicit S. Thom. sed loquitur de omni derelictione, sine restrictione, sicut de omni gratia pro praedestinatione. Tum secundò est falsa ista solutio, quia D. Thom. tradit doctrinam generalem de omni reprobatione; contingit autem saepe quòd propter primum, & vnicum peccatum quis damnatur, aut propter solum originale, vt paruuli, aut post remissum originale, propter primum peccatum actuale, vt aliqui adulti, aut simpliciter propter primum peccatum, vt Angeli. In his ergo quomodo salvatur doctrina D. Thom. quòd reprobatio includit voluntatem permittendi cadere in culpam, si id glossatur, non de prima, sed de vltiori culpa? Et tamen aliqui reprobantur non propter vltiorem culpam, sed propter primam.

Fundamentum huius conclusionis non potest non esse immobile apud Thomistas, & eos qui sentiunt electionem ad gloriam dari in Deo ante electionem ad gratiam, quam *suprà dist. 8.* latè confirmavimus: sicut è contra, qui sentiunt praecedere electionem ad gratiam ante electionem ad gloriam, consequenter debent dicere quòd reprobatio exclusiva à gloria sequatur semper post exclusionem, seu denegationem gratiae; atque aded post peccatum praevium. Illam ergo sententiam de praecedentia electionis ad gloriam in ordine intentionis *suprà* firmavimus. Ex illa verò sequi per necessariam consequentiam quòd etiam reprobatio exclusiva à gloria praecedat permissionem, & praevisionem peccati, manifestissimum est. Nam Deus quando in ordine intentionis eligit ad gloriam efficaciter, solum aliquos eligit determinatè, non omnes ex tota massa hominum, aut ex tota multitudine Angelorum: ergo oportet

L. I. ter

tet quod in illa electione efficaci inclusiva aliquorum, & non omnium, sit etiam efficax separatio, seu auersio voluntatis diuinæ ab aliis. Patet consequentia, quia illa electio efficax non est aboluta, sed comparatiua, scilicet vnus præ alio, & relinquendo aliquos: ergo voluntas diuina non se applicat ad illos in ratione volendi eis vitam æternam, atque adeo efficaciter illos relinquit, quia de facto non eligit, nondum quidem puniendo, & damnando, sed non applicando illis suam voluntatem ad dandum ea per quæ possunt euadere damnationem, vt rectè Caiet. obseruat in hac q. art. 5. *S. Circa hanc partem, & in calce art.* Hæc autem voluntas est reprobatiua, quia est exclusiua à gloria, seu potius non applicatiua voluntatis diuinæ ad dandum eis, & eligendum ad gloriam, ad quam eligit alios. Et hæc voluntas antecedit peccata, vt motiuum, & vt rationem illius exclusionis, quia antecedit exclusionem à gratia, seu permissionem peccati, quæ est negatio gratiæ. Quod in Angelis manifestum est, cum nullum in eis præcesserit peccatum, sed gratia in omnibus: præcessit autem quorundam electio. Peccatum verò futurum non poterat operari vt præuisum, quia hoc ipsum ex permissione dependebat, & permissio ex auersione, & separatione voluntatis diuinæ ad dandum erat illa separatio post quorundam electionem? Homines verò qui in peccatis concipiuntur, non ita apparet quomodo in eis non præcesserit peccatum, vt dans motiuum illi reprobationi. Sed quia fuit æquale in omnibus, & in multis remissum est de facto, qui tamen reprobatii sunt, videtur Deum non fuisse vsu hoc motiuo ad reprobandum vnum præ alio, licet illo vti potuerit si vellet, de quo *seq. conclusio.* Est etiam hæc voluntas efficax, & positiua, quia efficaciter Deus eligit hos determinatè præ aliis, & apponit erga illos cor suum in dando gloriam: ergo efficaciter, id est de facto, relinquit alios, & separat seu auertit ab illis cor, vnde sequitur quod postea etiam auertit in deneganda gratia, vt statim dicemus. Nec potest dici, quod Deus eligit efficaciter istos, sed circa alios suspēdit reiectionem quousque videat peccatum; & sic pro tunc nec eligit, nec reiecit. Hoc, inquam, dici non potest, quia facta electione eorum qui sunt ad vitam, reliqui non manent eligibiles, quia si eligi deberent, vtique cum aliis electis includerentur, quia electorum omnium vna est electio in Christo: ergo non manet suspensum ita vt adhuc eligi possint. Si autem eligi non possunt, vtique reiectione manent. Tam efficax ergo est ista auersio seu reiectione, sicut illa electio, vtraque enim de facto fit, & in re effectum habet. Est denique positiua, quia ex parte voluntatis diuinæ non se habet merè suspensiuè circa illos, sed determinatè non vult illos eligere sicut creaturas possibili determinatè non vult producere. Nec solum se habet circa illos, sicut si relinquerentur in puris naturalibus, quia supponuntur omnes eleuati ad finem supernaturalem, & voluntate antecedenti inefficaci vult Deus illos omnes saluare, & proponit finem ac media ad id sufficientia, multique ea procurat, etiam specialissima, sicut Iudæ dedit Apostolatam, Luciferi maximam gratiam inter Angelos, & tamen eos reprobat: ergo non se habet illa auersio diuinæ voluntatis, & illud non apponere cor, sicut si relinqueret homines illos in puris naturalibus, sed sicut si eleuatos, & ordinatos ad gloriam non curat eligere quando alios efficaciter eligit. Et exinde incipit prouidentia diuina circa deficientes

ab illo fine, quæ ex tali diuinæ voluntatis separatione, & non appositione cordis circa electionem ad gloriam descendit ad non apponendum cor, vt det illis gratiam, vel si dat, non det perseverantiam, vnde sibi relictii peccant, & super peccatum cadit iustitia punitiua, in qua terminatur reprobatio puniendo, quæ incipit à gratuitis, non applicando voluntatem circa beneficium illud indebitum. Et sic reprobatio terminatiuè est punitio, & fit secundum iustitiam, reprobatio initiatiuè est circa gratuita, non apponendo cor, nec applicando voluntatem in eligendis istis, quando alios solum eligit, & istos relinquit. Vnde non contrariatur voluntas denegandi gloriam vt beneficium indebitum in ordine intentionis, & finis, & voluntas priuandi illa propter peccatum, & in vi damnationis in executione, quia prior illa voluntas non respicit indignitatem personæ reiectionis, sed meram & solam voluntatem dantis, quæ ob sui libertatem applicat suam voluntatē ad dandum beneficium indebitum, vel denegandū, quia non tenetur applicare omnibus voluntatem suam æqualiter, non propter peccata, aut demerita personarū, sed propter suam libertatem & fines quos sibi proponit. Voluntas autem posterior non respicit applicationem, vel separationem suæ voluntatis erga istos vel illos, sed respicit id quod ipsi commiserunt ex suo libero arbitrio deserto à gratia, scilicet peccatum, & super illud cadit voluntas puniens, & priuans regno in executione.

Dices: Est Deus negatiuè se habeat circa electionem aliquorum ad gloriam, quando alios eligit comparatiuè ad istos, & quoad negandam illis gloriam electionem sit illa separatio diuinæ voluntatis efficax, id est, de facto non eligens: tamen ex hoc non sequitur, quod sit efficax vt ex hoc fine non eligendi sequatur infallibiliter voluntas permittendi peccatum, & denegandi gratiam: hoc enim esset Deum ita crudè se gerere erga illos miseros, quos non eligit, vt velit se obligare, *empennarse*, ad hoc vt labantur in peccatum, vt voluntas sua reprobatiua impleatur; quod certè valde abhorret à pietate diuina, quam ita iustificat nobis prædicat Scriptura. Sufficit ergo voluntas, seu affectus inefficax, & antecedens puniendi eos qui non reliquerint peccata sua, vt exinde sequatur illa permissio, non verò ex illa efficaci reiectione, & reprobatione à gloria.

Resp. ex illa reiectione negativa à gloria sequi infallibiliter Deum non curare de procurandis mediis efficacibus ad consecrationem gloriæ, etsi multa sufficientia non neget: illa enim voluntas non eligendi istos ad gloriam radicaliter est voluntas non eligendi ad media efficacia, sed deserendi illos, etiam in gratia, sicut deserit in eligendo ad gloriam, cum gratia perseverans sit infallibiliter connexa cum gloria. Repugnat ergo quod detur reiectione à gloria efficax non eligendo aliquos ad illam, & non detur efficax reiectione à gratia efficaci, & perseveranti, cum illa sit virtualis reiectione istius, sicut qui efficaciter non vult ignem, efficaciter in vi huius non vult calorem vt octo, & qui non vult hominem, non vult risibile. Et idè rectè dixit S. Thom. reprobationem esse causam derelictionis Dei, & includere voluntatem permittendi cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam. Neque ex hoc Deus se obligat ad hoc vt labantur in peccata, sed solū se obligat ad negandū gratiam efficacè, quia hoc virtualiter, & radicaliter conuenit in priori reiectione

iectione, peccatum autem pronenit ex libero arbitrio eius qui deseritur à gratia, & reprobatur, ideòque, vt aduertit D. Thom. in hoc art. 3. ad 2. dicitur perditio esse ex nobis, & non ex Deo. Neque sufficit ad hoc illa simplex voluntas, & quasi conditionata puniendi eos qui non deseruerint peccata: hæc enim voluntas est communis, etiam pro prædestinatis, sicut è contra voluntas saluandi omnes conditionatè, si per ipsos non steterit, est communis etiam reprobis; & sic ex illa non sequitur negatio efficacis gratiæ magis in his, quàm in illis: inefficax enim voluntas finis, vt sæpè *suprà* diximus, infœcunda est, nec parit quidquam circa media. Et præterea si Deus efficaciter eligit istos determinatè præ aliis, non stat inefficaciter solum se habere circa alios quos non eligit, cum de facto, & efficaciter relinquat illos, non suspendat, & differat, vt *suprà* ostensum est, cum omnes electi simul eligantur.

22 Præter fundamentum hoc quod est apud nos conuincens, cum per necessariam consequentiam deducatur ex sententia à nobis admissa, & probata *suprà* de electione ad gloriam ante præuisa merita, hoc ipsum fundatur in ipso connaturali ordine prouidentie diuinæ circa res gratuitas, & beneficia indebita, & supernaturalia, quæ semper incipiunt à fine vel collato, vel denegato, imò, vt *suprà* dicebamus ex D. Thom. *quest. 11. artic. 4.* omne quod ex iustitia retribuitur à Deo, supponit, & fundatur in aliquo gratuito, vnde incipit. Fundatur deinde in eo quod peccatum vt irremissibile, quod est peccatum finale, debet esse effectus reprobationis, non eius causa, & motiuum; constat autem quod reprobatio si aliquod peccatum debet habere pro motiuo, debet esse peccatum non remittendum: nam quod remissum vel remittendum est, non est sufficiens motiuum pro reprobatione punitiua, & exclusiua ab æterna gloria. Fundatur denique in locutione ipsa Scripturæ, quæ hoc ipsum significat ad Rom. 9.

23 Primum horum explicatum est in *præced. art.* explicando rationem quare reprobatio non sumitur solum pro actu iustitiæ punitiue, sed etiam pro exclusione negatiua efficaci à gloria, cuius effectus sit permissio peccati. Nam constat quod connaturalis modus prouidentie, quæ versatur circa media, supponit voluntatem de fine ordine intentionis efficacem, quia inefficax voluntas non habet connexionem per se cum electione mediourum, & effectum subleuto, sed si sequitur, erit per accidens, & non ex intentione: ergo si est prouidentia circa bonum indebitum, & gratuitum, non perit de se illa prouidentia quod talis voluntas volendi illum finem sit pro omnibus vt efficaciter, & absolute consequendum, licet inefficaciter, & sub quadam conditione aut abstractione consideratus possit esse volitus pro omnibus: Ergo de se, & ex ipsa natura talis prouidentie de re gratuita proponenda ad consequendum, stat quod pro aliquibus talis finis eligatur, vt assequendus, pro aliis non, & respectu istorum sit reprobatio, seu exclusio à fine ordine intentionis, id est, non intendere hunc finem pro istis, nec apponere cor, vt pro isto fine eligantur. Nec potest dici quod prædestinatio, & reprobatio non sint circa gratuita, quia vt merces proponitur gloria; & sic ex debito, & à fortiori supplicium. Dicimus enim quod prædestinatio, & reprobatio dicuntur à D. Thom. pertinere ad gratuita in *art. 5. huius q. ad 3.* quia versantur

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

circa supernaturalia, quæ sunt indebita naturæ, licet gloria se habeat vt merces, non respectu naturæ, sed respectu gratiæ, & respectu operum, quæ fiunt ex gratia. Vnde ordinare naturam ad talem finem qui ipsam excedit, & dare gratiam seu principium pro quo talis natura proportionatur, & reddat sibi debitum talem finem, gratuitum beneficium Dei est; & sic prouidentia eius etiam aliquos non admittit ad talem finem, sed permittit deficere; quia rem ita indebitam non omnibus dare vult. Vnde sicut talis prouidentia debet incipere à voluntate intentionis admittentem aliquos ad talem finem, ita è conuerso reprobatiua prouidentia incipit à voluntate non opponente cor, nec eligente tales homines circa illum finem. Et de hoc nulla alia ratio debet assignari, quàm simplex Dei voluntas, non motiuum ex parte creaturæ: sicut enim quod Deus ex innumerabilibus creaturis possibilibus & infinitis mundis, has solum creaturas elegerit vt in esse produceret, reliquas sub non esse reliquit, nec apposuit erga eas cor suum, non ob aliam rationem quàm ob liberrimam voluntatem suam in dando, vel denegando esse: ita non est querenda alia ratio quàm voluntas diuina in apponendo cor ad dandum, vel denegandum esse gloriæ, & gratiæ.

24 Secundum verò explicatur ex hoc, quia permissio peccati vt non remittendi, seu peccati finalis, debet esse effectus alicuius prouidentie in Deo; non prouidentie generalis solum, non prouidentie prædestinatis ad regnum: ergo prouidentie reprobantis. Patet conseq. quia non dantur plures prouidentie, nisi vel generalis, quæ communis est reprobis, & prædestinatis, siue in genere naturæ, vel specialis, quæ versatur circa eos qui de facto saluantur, vel circa eos qui de facto excidunt à salute. Maior etiam manifesta est, quia si omnis permissio peccati est ex prouidentia Dei, quia non fit talis permissio, nisi Deo sciente, & volente, & propter aliquem finem sic disponente, quanto magis peccatum finale quod nunquam remittendum est ex Dei dispositione, & ordinatione permittitur? Minor verò prob. Non est illa permissio effectus prouidentie generalis, quia hæc prouidentia est communis reprobis, & prædestinatis, & sic solum respicit effectus qui possunt illis esse communes: permissio autem peccati irremissibilis non potest inueniri in prædestinatis, quia si inueniretur, damnarentur: ergo est solum reproborum; & sic non est effectus communis: ergo nec causatur à prouidentia communi. Nec est effectus prædestinationis, cum sit effectus oppositus perseverantiæ finali, & consequenter est oppositus fini prædestinationis, quia habet infallibilem connexionem cum damnatione. Nec potest dici quod est effectus prædestinationis, in quantum cedit in maiorem gloriam prædestinati, quod permittantur aliqui sic peccare, à quibus laqueis ipsi liberantur. Contra enim est, tum quia hoc modo etiam ipsa damnatio pœnæ æternæ dicitur esse effectus prædestinationis, quia ab ea liberantur iusti, & cedit in gloriam eorum, *letabitur enim iustus, cum viderit vindictam, & manus suas laudabit in sanguine peccatoris.* Si ergo hoc non obstat illatio æternæ pœnæ est effectus reprobationis, etiam in sententia opposita, vtique etiam permissio æternæ culpæ, seu peccati nunquam remittendi, erit effectus reprobationis. Tum quia si illa permissio est effe-

Etus tam specialis providentiæ, qualis est prædestinatio, ut ipsi cedat in gloriam, cur non erit effectus specialis providentiæ reprobatiæ, ut cedat in gloriam Dei in ostensione suæ iustitiæ? Si autem semel habemus quoddam permissio finalis peccati est effectus reprobationis: ergo supponitur reprobatio ante talem permissio, & ante tale peccatum finale: ergo datur exclusio à gloria ante peccatum finale: ergo & ante omne aliud demeritum, quia nulla culpa potest esse sufficiens motuum excludendi à gloria, & damnandi in æternum, nisi culpa finalis, & irremissibilis, non remissa vel remittenda.

25 Tertium denique sumitur ex ipso contextu capit. 9. ad Roman. ubi Apostolus intendit ostendere quoddam negotium prædestinationis, & consecutio hereditatis diuinæ est ex pura Dei misericordia, & ex eius voluntate eligentis hos, & relinquentis illos, non ex aliquo præsupposito ex parte nostra. Et hoc inducit tres consequentias.

Primum ab exemplo duorum geminorum Iacob & Esau, qui cum nondum nati essent, nec aliquid boni, vel mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante (id est consulente) vocationem præueniente, & ei respondente dictum est quod maior seruiet minori, & quod unum dilexit, alterum odio habuit. Quod dictum ex Genesi, & Malachia Apostolus assertit, ubi licet secundum corticem litteræ Scripturæ loquatur de aliquo temporali pertinente ad hereditatem vtriusque fratris, tamen Apostolus vtriusque testimonio tanquam altiori principio, ut inferat non esse in Deo iniquitatem si ex voluntate sua vnus miseretur, & non alterius, etiam in ordine ad hereditatem spirituales, quæ est in Christo, de qua ibi Apostolus principaliter intendebat. Et sic cum non sit iniquitas apud Deum, sed miseretur cui vult, ut Moyse dixit, infert Apostolus quoddam non esse volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Quæ consequentia non solum tenet in his quæ pertinent ad temporalem hereditatem Esau, & Iacob, sed quæ pertinent vniuersaliter ad providentiam Dei, & specialiter circa negotium prædestinationis, & reprobationis. Optime autem Apostolus hunc latentem, & spirituales sensum ex illis verbis eduxit, quia dicitur, *ibi, Esau odio habui*: Deus autem non habet odio aliquem, nisi propter peccatum: nihil enim odit eorum quæ fecit. Nec dicitur odio habere, quia repellit ab hereditate temporali, aut dat minora bona alicui, aliàs diceretur Lunam, aut Stellam odisse, quia dat eis minorem lucem, quam Soli, ut argumentatur August. lib. 1. ad Simplic. quest. 2. Recte ergo ex illo verbo, *Esau odio habui*, infertur non loqui Scripturam de sola hereditate temporali quæ negata est Esau, sed de spirituali, quæ ratione peccati negatur, & solum est capax odij Dei.

Secundam consequentiam deducit ab exemplo Pharaonis, cum dicit Scriptura: *Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, & ut annuntietur nomen meum in vniuersa terra*. Ex quo infert Apostolus: *Ergo cuius vult miseretur, & quem vult indurat*, quæ vtrique misericordia, & induratio non pertinent ad aliquod temporale, sed ad spirituale bonum gratiæ vel peccati, induratio enim solum in peccato verificatur per negationem gratiæ, quod totum reducit ad voluntatem Dei.

Postremam consequentiam facit aduersus repli-

cam, quæ inde confurgit, quoddam videlicet Deus conqueri non potest, si totum hoc ex eius voluntate penderet, quia voluntati eius quis potest resistere? Contra quam inducit Apostolus exemplum de figulo, & figmento, seu luto, ex cap. 45. Iai. & Ierem. 18. habet enim potestatem figulus pro suo placito facere ex eadem massa vnum vas pulchrum, & in honorem, & aliud vile, & in contumeliam. Et nihilominus titulum iustæ querelæ habet Deus ex differentia, quæ inter reprobos, & prædestinatos vertitur, quia etiam totum hoc negotium ex voluntate Dei dependeat, tamen est lata differentia quoddam ad ostendendam iustitiam, & potentiam suam sustinuit, id est, permisit, & patienter tulit vasa iræ facere quæ volunt; ad ostendendam autem diuitias gloriæ in vasa misericordiæ, præparauit illa in gloriam. Vnde quia hæc præparauit, illa verò sustinuit, habet de illis querelam, quia patientiam, habet de istis gloriam, quia dedit illis gloriam. Apostolus ergo, ut patet ex calce, & sine huius discursu, intendit reducere totum hoc negotium prædestinationis, & reprobationis ad voluntatem Dei, à qua vnice dependet (quod clarius elucescit in prædestinatione, & reprobatione Angelorum, in quibus nullum præcessit peccatum) & ostendit hoc non fieri ex præsuppositione aliquorum operum, neque demerendum esse motuum ex parte nostra, sed ex fine quem Deus statuit, scilicet ut nota fiat eius potentia, vel misericordia, & quia summam habet potestatem faciendi, & disponendi quæcumque vult.

Hæc etiam sententia, & expositio Pauli non solum est D. Thom. in hac q. art. 5. ad 3. ubi sic exponit Apostolum, sed etiam August. qui, si diligenter legatur, hanc eandem sententiam tenet, & hoc modo Apostolum exponit loquendo de reprobatione secundum se, & ut facta est in Angelis. Nam quomodo facta sit in hominibus procedente originali peccato, an in pœnam illius reprobati sint, & ex iudicio punitionis processerit decretum reprobationis postea tractabitur. Igitur Augustin. in libro de prædestinatione & gratia, postquam latè tractauit hunc locum Pauli ad Rom. 9. & ex illo ostendit prædestinationem Dei ex nullis meritis processisse, etiam reprobationem, etiam in Dei voluntatem, & non in demerita hominum, sine vlla Dei iniustitia reducendam; dicit enim in fine capit. 15. *Hic quicumque respondet, illi ut mutaretur assuisse diuinum, huic ut induraretur desuisse presidium, & hoc contendit iniustum propter quod verum ipsarum fines in Dei voluntate constitutus Apostolus dixit. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, dicente Domino, sine me nihil potestis facere; intelligat illa omnia, vel adiunxerit Domino perfici, vel deservente permissi, ut nouerit tamen volente Domino nihil prorsus admitti.* Vbi August. ad solam voluntatem Dei, & non ad demerita super quæ cadat illa reprobatio, discretionem istam reducit. Et clarius cap. 16. seq. ubi loquitur de reprobatione, quæ fieret nullo existente peccato originali, quæ est casus nostre conclusionis, ubi loquitur de reprobatione secundum se. Verba Augustini. sunt. *Si humanum genus, quod creatum primitus constat ex nihilo, non cum debita mortis, & peccati origine nasceretur, & ex eis Creator omnipotens non nullos damnare vellet in interitum, quis omnipotenti Creatori diceret, quare sic fecisti? Qui enim iam non essent, esse donauerat, quo sine essere habuit potestatem: nec dicerent ceteri, cur paribus omnium*

omnia meritis diuinum discrepare arbitrium, quia potestatem habet figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam. Ecce manifestissime Augustin. independentem à peccato originali ponit reiectionem aliquorum, non solum à gratia, sed etiam à gloria, cum loquatur de damnatione in interitum, & in hoc sensu explicat Apostoli verba de potestate figuli, etiam independentem à peccato originali, atque adeo à reprobatione, quæ sit in forma, & modo iudicij. Eandem doctrinam confirmat Augustin. loquens de reiectione primi hominis à gratia, & diaboli à beatitudine quæ ad solam Dei voluntatem, & non ad aliquod iudicium ex priori demerito processit. Idem autem videtur iudicium de exclusionem à gloria via intentionis, & de exclusionem à perseverantia, de qua ibi loquitur Augustin. Verba sunt: *Si propterea non habuit perseverantiam primus homo, quia non accepit, quid ipse non perseverando peccauit, qui perseverantiam non accepit? Neque enim dici potest, idem non accepisse, quia non est discretus à massa perditionis, gratia largitate. Nondum quippe erat illa in genere humano perditionis massa antequam peccasset, ex quo tracta est origo vitiorum. Quapropter saluberrimè consistemus, quod retissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium, qui creauit omnia bona valde, & mala ex bonis exortura esse præcavit, & sciuit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse Angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet quid eorum liberum arbitrium, deinde quid posset sua gratia benefacere, instauraque iudicium.* Ecce ubi, remoto omni peccato originali, astruit Augustin. reprobationis ordinem tam in Angelis, quam in homine, ex sola Dei voluntate volente ostendere omnipotentiam suam, ex fragilitate liberi arbitrij multa bona eliciendo; & sic permittere, seu sinere quod cadat, deinde verò quid possit gratia, & tandem id terminari in iustitiæ iudicio. In illa ergo priori intentione, lapsus permissus fuit, non ex aliquo demerito, aut præuiso, aut præcedente, sed ex solo fine diuinæ gloriæ, & omnipotentia; & idem est de exclusionem à gloria, neque enim permissio peccati in Angelo ad exclusionem gloriæ seiuncta fuit, cum fuerit peccatum irremissibile. Ergo manifestum est sententiam D. Thom. esse etiam Augustini, quamuis ipse solum citet illum locum ex tract. 26. in Ioannem, *Quare istum trahat, illum non trahat, noli diiudicare, si non vis errare*; quod pertinet ad reiectionem à gratia.

27 Non vacat longam aliquorum digressionem persequi, volenti etiam vim argumētū ex loco Pauli frangere, dicendo quoddam non loquitur de prædestinatione Iacobi, & reprobatione Esau, quia probabilissimum putant Esau non fuisse reprobatum à regno cælorum, sed solum loquitur de repulsa ab hereditate temporali. Quia posui, inquit, montes eius in solitudine, & hereditatem eius in dracones deserti. Malach. 1. Ex hoc autem argumentatur Paulus ad ostendendum quoddam vocatio congrua ad gratiam est ex voluntate Dei, & similiter eius negatio; & sic non ut iniquitas apud Deum. De reiectione verò à gloria nihil Paulum exprimere ibi constat.

Sed vtrumque horum non flebit rationem factam. Nam quidquid sit de repulsa Esau ab hereditate, & bonis temporalibus, & benedictione paterna, in quo non dubitamus populum Israël. Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

ticum fuisse prælatum Idumæo, & oraculum illud Genes. 25. Rebecca reddidit non respexit personas singulares Iacob, & Esau, sed populos ex illis nascituros, sicut scriptum est. Duæ gentes sunt in vtero tuo, & duo populi ex vtero tuo diuidentur, populique populum superabit, & maior seruiet minori, quod certe ibi non de personis dicitur, sed de regnis, seu populis inde descendentibus, nec in ipsis personis verificatum est, quia Esau nunquam legitur victus à Iacob, eique seruiet personaliter, sed verificatum est tempore Dauid 2. Reg. 8. *Facta est vniuersa Idumæa seruiens Dauid*; tamen Apostolus mystica disputatione locum hunc tractauit, ut inquit Hieronymus supra 1. Malachia, & ad spirituales hereditatem induxit, ut etiam sentit Aug. Epist. 105. & videri potest q. 2. ad Simplicianum, ut supra ponderauimus. Quoddam respicit etiam personas Iacob, & Esau, deducitur ex illis verbis, *Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est*. Hæc autem opera ex quibus non est dictum, non fuerunt opera populorum, sed ipsarum personarum Iacob, & Esau. Ad illos ergo deriuat sensum suam Apostolus, aliàs non legitimum sensum facit; & in illis, electionem secundum propositum Dei manere dixit, quæ vtrique electio ex proposito Dei, electionem prædestinationem designat, ut frequens est apud Paulum. Loquitur ergo de electione ad gloriam, quam Paulus spiritualiter, seu mysticè latere sub illis verbis *Maiores seruiet minori*, &c. intellexit, ut supra diximus. Certè totum illum discursum Pauli deductum ab exemplo duorum geminorum, ab exemplo Pharaonis, ab exemplo figuli, ex eadem massa formantis vasa honoris, & vasa contumeliæ in hoc collimare certum est, quoddam Deus in negotio prædestinationis, & reprobationis hominum (quod vtrique designat in vasis misericordiæ & iræ) ex sua mera voluntate procedit, & ad eam totum hoc reducit. Hoc ergo nobis sufficit, nec oportet sollicitari amplius de intelligentia illius testimonij ex Genesi, & ex Malachia, si solum secundum corticem litteræ consideretur an ibi loquatur de hereditate temporali, vel spirituali. Sufficit quoddam in illo testimonio inueniri Apostolum in mystico, & spirituali sensu, vnde deduxerit sufficiens argumentum pro his quæ pertinent ad gratiam prædestinationis, & ad reprobationem, quæ omnia ad diuinæ voluntatis nutum deuoluuntur. De Esau, an fuerit personaliter reprobatus à vita æterna, quid ad nos interest? cum non ex hoc dependeat vis Apostolici discursus, & textus, ut videmus. Certè Apostolus ad Hebr. 12. Esau inter peccatores, & impenitentes numerat, an hoc sufficit ad reprobationem, quis non iudicabit? *Ne quis, inquit, fornicator, aut profanus, ut Esau qui propter vnam escam vendidit primitiua sua; scitote enim quoniam, & postea cupiens hereditate benedictionem, reprobatus est: non enim inuenit penitentiam locum, quantum cum lacrymis inquisisset eam.* Scio aliquos interpretari de penitentia apud Isaac patrem suum, & de reprobatione ab eius benedictione, quod significant Theophylactus, & Caietan. super istum locum, licet Chrysost. homil. 31. ad Hebr. D. Thom. super cap. 12. eiusdem epistolæ, non veram penitentiam habuisse erga Deum sentiant.

Quid de reprobatione presupponente in nobis peccatum originale?

28 Dico secundò, In hominibus de facto in quibus præcessit peccatum originale ordinem reprobationis, fuit quidem ex parte peccati originalis in ipsis præiudicium, & in Adam, sufficiens causa ad reprobandum eos à gloria, etiam per modum punitionis, vel omnes, vel aliquos quos veller. Non tamen de facto vltus est Deus hoc motivo ut ratione adæquata ad reprobationem omnium qui reprobantur, nec ad reprobandum comparatiuè vnum præ alio. Si qui tamen damnantur propter peccatum originale, vel propter illud eis denegatur auxilium sufficiens ad credendum, peccatum originale est causa talis reprobationis. Nullo autem modo peccatum semel remissum est causa aliquid reprobationis siue à gloria, siue à gratia. Hæc conclusio ponitur ad explicandam reprobationem sub eo modo quo de facto contingit in hominibus, & ad expendendum mentem Ang. qui videtur in pluribus locis docere reprobationem hominum fuisse relictionem in massa perditionis ex iusto iudicio Dei punientis in eis originale peccatum. Supponimus autem quòd reprobatio, ut de facto contingit in nobis, facta est post præiudicium, & permissum peccatum originale, & destructionem status innocentie. Itaque gratia illa pro statu innocentie, & status ipsi non ex prædestinatione causabatur, sed ex providentia generali in ordine supernaturali, & ex eodem principio lapsus ille à tali statu, & gratia permissus est, & non ex reprobatione, deinde verò toto humano genere iam infecto, reprobatio & prædestinatio facta est. Hoc præsuppositum debet necessariò admitti, posito quòd electio hominum ad gloriam non est facta, nisi in Christo, ut Redemptore, nec ipsi prædestinati sunt, nisi ut redempti, & per media redemptiua. Quod ut certum debet supponi, siue decreto incarnationis, & Adventus Christi fuerit determinatus ante præiudicium originale peccatum, siue post: quidquid enim de hoc sit, tamen de facto nullus est prædestinatus, & electus ad gloriam pro statu innocentie, quia ille status non duravit, nec est electus nisi in Christo ut Redemptore, & post decretatum munus Redemptoris (quidquid sit, an aliis veniret, etiam si non veniret ad redimendum) quia in Christo elegit nos Deus ante mundi constitutionem, & pro omnibus mortuus est, ut vivificaret omnes, nec nisi in eius sanguine iustificati sumus. Electio ergo, & prædestinatio efficax non nisi per modum redemptionis facta est: ergo quando est facta, iam supponebat peccatum à quo redimeret, & eriperet electos: si enim non supponeretur peccatum, non poterat intelligi redemptio qualis facta est, & ordinario modo fit. Rursus reprobatio exclusiva à gloria non est facta, nisi post electionem: ex eo enim aliqui reiecti, & reprobi sunt, quia alij electi: si enim prius esset reiectio quam electio, vel esset reiectio omnium efficax, & tunc non possent ex illis aliqui eligi, vel esset aliquorum tantum reiectio, & tunc esset discretio ab aliis non reiectis, & non per Christum: ergo si electio, quia erat redemptiua, supposuit peccatum; à fortiori reprobatio peccatum illud supposuit quod supponebat electio, & hoc erat peccatum originale.

29 Ex his manet probata prima pars conclusionis. Si enim reprobatio, ut de facto contingit in nobis, post electionem redemptiua in Christo supposuit peccatum originale: ergo supposuit sufficiens

motivum, & rationem ad puniendum illos, quos Deus reprobabat. Patet conseq. quia peccatum originale est sufficiens ad excludendum hominem à gloria, quia reddit hominem peccatorem privatum gratia, & odio dignum: ergo sufficiens motivum damnationis, & punitionis in se habet ad excludendum à gloria quemcumque Deus excludere voluerit propter tale peccatum, quia ex vi illius debitor est æternæ mortis, & de facto multum propter illud solum damnantur, ut parvuli. Quòd si non omnes voluerit punire, sed misericorditer liberare, gratia erit diuinæ, non tamen alios punire iniustitiae erit iniqua, quia ex pluribus debitoribus potest creditor vni donare, & ab altero exigere sine vlla iniustitia.

30 Secunda verò pars conclusionis, quòd Deus non fuerit vltus peccato originali, ut ratione adæquata reprobationis omnium, patet, tum quia pluribus remissum est tale peccatum, qui tamen damnantur: ergo non potest tale peccatum remissum, esse ratio, & motivum damnandi, seu reiectiendi à gloria per modum damnationis, quia culpa remissa non potest damnationem puniri, nec potest in Deo componi decretum remittendi peccatum cum decreto damnandi, & puniendi iudicium, nihil enim damnationis est his qui sunt in Christo Jesu, ut dicitur Rom. 8. & invenias nihil odit Deus, ut dicit Concil. Trident. sess. 5. multum autem odiret, si propter peccatum remissum damnaret. Tum etiam quia multi damnantur ut adulti propter peccata actualia, siue illis sit remissum originale, siue remissum non sit: ergo peccatum originale quod solum præcedit in humano genere ante prædestinationem, & reprobationem; non potest esse adæquata causa reprobationis hominum, cum propter alia etiam peccata multi damnentur in executione, & sic vel ratione peccati originalis præiudicium sit tota, & integra reprobatio, vel non. Primum stare non potest, cum in re propter peccata actualia damnentur multi tanquam adulti. Si secundum: ergo non est adæquata ratio reprobandi peccatum originale, sed alia actualia. Hæc autem licet radicaliter à peccato originali deriverentur, tamen non operantur ad actum positionis, & condemnationis propterea sunt in illa radice quasi in potentia: nullus enim puniatur actuali exclusione propter peccata, quæ solum sunt in potentia, & nondum considerantur in actu, pro nullo tunc, quando consideratur exclusio illa punitiva. Vel oportebit ponere exclusionem à regno antecedenter ad illa peccata, propter quæ postea in re, & in executione condemnabitur, & tamen quod antecedenter ad illa propter peccatum originale tantum reprobat, quòd est pro illo priori reprobari ut parvulum, & postea in executione damnari ut adultum propter peccata actualia; & sic dimidiatam facere reprobationem. Tum denique non videtur Deus peccato originali ut motivo ad reprobandum reprobatione comparativa, quia cum æquale sit pro omnibus non præbet de se motivum inæqualis discretionis, ut scilicet vnum præ alio assumatur, & sic reduci debet ista comparativa reprobatio ad voluntatem Dei, licet ea posita, in his quos relinquit, & reiecit, iudicium exercere possit ratione peccati originalis, dummodo nec illud sit remissum, nec propter alia actualia faciendâ sit reprobatio.

31 Tertia pars conclusionis ponitur ad explicandam quadam loca August. in quibus videtur docere reprobationem hominum factam esse à Deo per modum iudicij ob peccatum originale, & in pœnam eius obdurari, & relinqui à Deo illos, qui non iustifican

iustifican per gratiam, ex misericordia autem liberari quicumque liberantur. Sed August. intelligendus est de his, quibus peccatum originale non est remissum, aut certe solum vult docere quòd in his qui à Deo relinquantur, & reprobanur, cum alij salventur, nulla est causa iustæ querelæ, aut iniustitiæ ex parte Dei, cum ad eos damnandos, & reprobandos habeat sufficientem causam, si velit illa vni in peccato originali, qua tamen de facto in aliquibus vitur, quibus tale peccatum non remittitur in aliis, non quibus illud remittit, vel propter alia condemnat. Loquitur etiam in pluribus locis de reprobatione ut punitiva, quæ peccatum originale punit, quando non est remissum.

32 Igitur respectu eorum quibus peccatum originale non remittitur, optimè posse Deum vti tali peccato ut motivo ad excludendum eos à regno etiam per modum intentionis, & avertendo cor suum ab illis, patet, quia nulla in hoc apparet repugnancia: potest enim Deus, quando ex tali massa damnabili, & quæ meretur damnationem æternam aliquos misericorditer eligi, alios relinquere etiam attendendo ad talem culpam, & demeritum quod in illis est, quod non vult remittere in perpetuum, & consequenter vult illos reprobare, seu non eligere propter tale peccatum, ita quod etiam ipsa non electio, & ipsum molle vti misericordia, sit punitio talis culpæ: id enim totum meretur illa culpa, ut Deus nullo modo miseretur illius. Quod si id meretur, quis prohibet Deum tali motivo vti, & sic per modum iudicij, & punitionis denegare misericordiam, & non eligere illos, sicut in executione propter idem peccatum eos damnat, & punit?

33 Quod verò attinet ad sensum August. cum Pelagiani, & Semipelagiani obicerent non posse eadem massa in qua æqualiter omnes sunt infecti, quòdam à Deo eligi, alios reieci pro sola voluntate sua, sine acceptione personarum, & aliquo genere iniustitiæ, conatus fuit August. hac nota diuinam voluntatem liberare, ostendendo quòd si omnes damnationem mererentur ex peccato originali, misericordie, & gratie diuinæ est, quòd aliquos eligat, sed si alios relinquat, non habent conqueri, nec iniustitiæ Deum arguere, quia ex duobus debitoribus quod vni remittatur debitum, ab alio exigatur, nulla est iniquitas, neque personarum acceptio. Hoc autem fortius currit, & ad vnguem in his quibus peccatum originale non remittitur, qui hi totaliter relinquantur in massa perditionis, tam quoad gratiam remissivam, quam quoad gloriam, & idem in his vrgenti curreat argumentum hæreticorum. Nam illi quibus originale peccatum remittitur, iam eripiuntur misericorditer à massa damnabili, & illis sit gratia, & remittitur debitum, sed ipsi sponte sua iterum labuntur in perditionem per peccatum actuale, & ob illud in executione damnantur. Et idem in illis non poterat Pelagiani ita vrgere quod esset acceptio personarum apud Deum, relinquendo istos, & eligendo alios: erat enim plana responsio, quod etiam isti non sunt reiecti, cum eis misericorditer Deus peccatum indulgeret. Si verò ipsi iterum voluerunt se perdere, quid mirum quòd damnentur? Et ita non videtur quod argumentum hæreticorum loquebatur de illis: sed solum posset aliud argumentum formari, quomodo ex duobus iustis, seu ex duobus quibus peccatum est remissum, vnum relinquitur, alter assumitur, vni datur gratia ut perseveret, alij non; sicut poterat fieri argumentum in Angelis, quòd totum August. reducit ad inscrutabile Dei iudicium, ut in nullo locis patet, non autem reducit ad peccatum

originale. Quando ergo docet ratione peccati originalis vnum reieci, cum alter misericorditer eligatur, loquitur de his quibus tale peccatum non est remissum, de quibus argumentum hæreticorum poterat vrgere.

34 Loquendo ergo de his quibus originale peccatum non est remissum, plerumque docet August. eis denegari gratiam, aut in massa perditionis relinqui ex debito iudicio Dei, & ex merito culpæ suæ, scilicet originalis, propter quam possent omnes damnari, ut in epist. 105. & 106. & in Enchiridio c. 98. & 99. lib. de prædestinatione SS. c. 14. & de bono persu. c. 6. & alibi sæpe. Quæ tamen loca sine vlla inflexione, sed in plano sensu intelligi possunt de reprobatione, ut executiva, & punitiva, ita quod vnius effectus, scilicet denegatio gratiæ ad credendum, vel damnatio vltima habeat pro causa, & motiva peccatum originale in his, quibus remissum non est, & in hoc nullum apparet inconueniens, & August. sufficienter hoc modo satisfaciebat hæreticis volentibus esse in Deo acceptionem personarum, si vnum eligit, alterum relinquit pro sua voluntate: responderetur enim quod in executione non punit, neque reprobat damnatiuè pro sua voluntate, sed pro nostra culpa. Cæterum loquendo de tota collectione effectuum reprobationis, & de ipsa reprobatione non in executione, sed in intentione, non apparet quod August. ponat pro eius causa, & motivo peccatum originale, loquendo generaliter, & absolute. Eodem modo intelligendus est S. Th. quando dicit 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1. quod *Auxilium gratia ad credendum, quibuscumque datur misericorditer datur, quibus autem non datur ex iniustitia non datur in pœnam antecedentis peccati, & saltem peccati originalis, ut docet August. lib. de corrept. & gratia*; loquitur enim D. Thom. sicut, & Aug. de his quibus peccatum originale remissum non est, & de denegatione gratiæ in executione, & per modum punitionis facta in pœnam alterius peccati. Et similiter ibidem q. 10. art. 1. inquit quòd *Infidelitas pure negatiua non est peccatum, sed pœna, quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis consecuta est*. Vbi loquitur de ipsa mera carentia fidei, quæ tunc solum datur, quando alicui non est sufficienter proposita fides: si enim sufficienter sit proposita, & non credat, est infidelitas priuatiua, & peccatum. Cui autem non est proposita fides, supponitur quòd nec fuerit baptizatus, nec originale ei fuerit remissum, & tunc bene potest in pœnam talis peccati non remissi, & fides negari, & gratia, & gloria; & sic reprobari. Quòd si parvulus baptizetur, sed nutriatur inter infideles, vel in syluis, & non credat infidelitate merè negatiua ex defectu instruendi; tunc illa infidelitas seu ignorantia, in regione ignorantie est effectus peccati originalis, sicut quælibet alia ignorantia, quæ est vulnus ex peccato relicto. Negatio autem auxilij ad habendam fidem, & exuendam istam ignorantiam non est in pœnam peccati originalis in isto baptizato, sed ex occulto iudicio Dei. Quando autem in 3. contra Gentil. c. 159. dicit D. Thom. *relinqui hominem à Deo propter impedimentum quod præstat gratia*, non est sensus quòd reprobatio Dei habeat pro causa, & motivo tale impedimentum, sed quod in executione denegatur à Deo gratia propter impedimentum saltem concomitans, sicut propter vnum effectum reprobationis aut prædestinationis sit alter.

35 Solum superest difficilior locus Aug. pui versans illum locum Apostoli *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, dicit, *Deum non odio habere Esau hominem, sed Esau peccatorem*. Addit autem: *Cur ergo Ia-*
L l i 4 cob

cob dilexit? nunquid peccator non erat? Sed dilexit in eo non culpam quam debebat, sed gratiam quam donabat. Ita habet lib. 1. ad Simplic. q. 2. In Enchiridio autem c. 98. ostendens de quo peccato Esau loqueretur, cum dixit, Esau odio habuit, planè de peccato eius originali loqui docet, cum inquit: *Ambo itaque gemini natura filij iræ nasebantur, nullis quidem operibus propriis, sed originaliter ex Adam vinculo damnationis obstricti. Sed qui dixit, miserebor cui miserus ero, Iacob dilexit per misericordiam gratuitam; Esau odio habuit per iudicium debitum.* Fit ergo argumentum. Quando August. dicit quòd odio habuit non Esau hominem, sed Esau peccatorem, vel loquitur de Esau peccatore peccatis actualibus, & ut adultus, vel peccato originali. Primum est contra ipsum Apostolum qui dicit. *Cum nihil boni aut mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est Iacob dilexi, Esau autem odio habui;* ubi non solum ex operibus iam factis, sed neque ex futuris, & præiudicis Esau esse reprobatum, & odio habitum August. docet. Si secundum, ut ipse significat August. loco cit. ergo iam propter peccatum originale etiam remissum aliquis reprobat, quia Esau circumcisus est, sicut Iacob à patre suo Isaac, & ei remissum est originale peccatum; & iterum cum Esau sit reprobatus ut adultus, & non ut parvulus; ergo in sententia August. etiam pro adultis peccatum originale est causa reprobationis adæquata, nõ reprobationis ut punitio est in executione: sic enim etiam pro actualibus puniuntur: ergo reprobationis ut est denegatio beneficii indebiti.

Respon. quòd in primo loco August. loquitur de Esau peccatore, non determinatè pro peccato actuali, vel originali, sed indefinite. Et potest intelligi quòd odit Deus Esau peccatorem, non quia præsuppositivè esset peccator ante primam intentionem reprobandi, seu non eligendi, vel si erat peccator ob originale culpam, quòd Deus vteretur illa culpa ut motivo, siquidem volebat illam remittere, sed quòd odit Esau peccatorem peccato consequenti, siquidem ex tali odio, seu aversione Dei consequendum erat ut permitteretur labi in peccatum, & hoc odit Deus; sicut dici potest quòd Angelos peccatores odit, & bonos diligit, non quòd præsuppositivè essent peccatores, cum omnes sint creati in gratia, sed quòd consequenter peccatores essent. Et sic non ex operibus, etiam futuris, & præiudicis Deus odio habuit Esau tanquam ex motivis, & causa odio habendi, sed potius ex aversione, & odio illo negatio, seu non electione, & non dilectione, coniecta est permissio peccati quòd Deus positivè odio habuit in Esau. In posteriori autem loco, ubi videtur August. loqui de Esau ut peccatore peccato originali æqualiter cum Iacob, dicimus quòd licet Aug. pacificer illos quantum ad hoc quòd nascerentur obstricti peccato originali, & filij iræ; tamen quando postea dicit quòd Esau odio habuit per iudicium debitum quòd de se debebatur ambobus, ibi abstraxit ab hoc quòd Esau fuerit, vel non fuerit circumcisus, & locutus est de eo, non ratione suæ personæ, sed ut gerit personam eorum qui in massa perditionis fuerunt relictæ sine remissione originali: locutus est enim de Iacob, & Esau in statu quo considerabantur nati ex Adam, & vinculo damnationis obstricti, ut patet in prioribus verbis. Cum autem hic status non duraverit in eorum personis, quia per circumcisionem peccatum originale remissum est, restat ut loquatur de illis, non in suis personis, sed ut gerunt personam eorum quibus hoc peccatum remissum non est, & pro eo statu, quo non est remissum.

Denique ex his innotescit ultimum quòd in conclusione dicimus, scil. propter originale remissum, neminem reprobari. Quòd patet. Nam si loquamur de reprobatione ut punitiva in exercitio, impossibile est quòd peccatum originale remissum in Baptismo sit causa huius punitivæ: sic enim esset causa damnationis, cum ratione illius inferretur tanta damnatio, qualis est æterna punitio; & sic multum damnationis inesset in renatis, cum esset adhuc aliquid dignum puniri damnatione æterna, quòd est expressè contra Concilium Trident. sess. 5. & contra Apost. ad Rom. 8. dicentem, *Nihil damnationis est his qui sunt in Christo Iesu.* Ergo peccatum remissum in renatis non est causa reprobationis æternæ ut punitivæ.

Dices, non est causa immediata punitivæ, quasi propter ipsum peccatum remissum irrogetur poena: hoc enim repugnat si iam remissum est, sed est causa mediata, quatenus ob peccatum originale etiam si remissum sit, & in poenam illius Deus privat aliquem gratia congrua, & efficaci, & permittit labi in peccatum propter quòd puniatur æternaliter, sicut propter peccatum, etiam remissum, & in poenam illius irrogatur mors, rebellio, fomelicque appetitus, & alia mala corporis, quæ sunt effectus, & poena peccati, etiam remissi. Sed contra, quia mors, & alia penalitates corporis non irrogantur de novo propter peccatum remissum: sic enim eadem curreret difficultas, nec remanent in homine iustificato ut poenæ ipsius personæ, sed ut penalitates naturæ. In ipso autem puncto contractionis peccati consequuntur, ut poenæ, quia cum prius peccatum tunc non solum gratia sanctificavit, sed etiam dono iustitiæ originalis, quæ vires corporis continebat omnino subiectas animæ, & innabatur corpus esu ligni vitæ ad reparanda intrinseca damna, & protectione Dei ad evitanda extrinseca; ideo etiam si redeat gratia sanctificans remittens peccatum, quia tamen non redit donum iustitiæ originalis, neque illa extrinseca protectio, & alia remedia contra mortem, relinquuntur penalitates prius irrogatæ propter peccatum, non de novo incuruntur. De quo videri potest D. Thom. 1. 2. q. 85. art. 5. ad 2. & art. 3. & q. 5. de malo, art. 4. & 5. Non enim per gratiam tolluntur statim omnes poenæ peccati, sed tollendæ relinquuntur in alia vita. At verò denegatio gratiæ congruæ est aliqua carentia de novo irrogata, & non antè incursa; licet enim manente, & stante peccato, iustè omnis gratia denegetur peccatori in poenam talis peccati, tamen quòd peccatum ipsum mereatur, quòd etiam post sanctificationem, & post gratiam quæ extinguit peccatum, & reatum, in poenam eius gratia congrua denegetur, hoc est impossibile, quia remissio peccati omnis ratio demeriti extinguitur, siquidem omnis ratio indignitatis tollitur: homo enim manet simpliciter dignus, & Deo charus perinde ac si peccatum non fuisset: sublata autem indignitate tollitur ratio, & relatio demeriti: ergo implicat quòd illa denegatio gratiæ sit in poenam illius peccati remissi, quia poena intrinsecè dicit relationem ad demeritum, & culpam. Non ergo peccatum semel remissum est causa puniendi, & denegandi gratiam per modum poenæ, & multò minus reprobandi punitivè: dicere autem quòd Deus habet voluntatem reprobandi propter peccatum originale, & tamen de facto remittendi illud, est ponere contradictionem manifestam, quia quando executioni datur illa reprobatio, vel illud peccatum originale habet connexionem, & conducentiam ad illam reprobationem, vel non. Si non habet: ergo non propter illud reprobat, ut executivè. Si habet: ergo non potest supponi

supponi remissum tunc, quando fit executio, quia peccatum remissum nihil damnationis, & demeriti habere potest, cum sit extinctum.

37 Quòd si dicatur, non operari peccatum originale remissum ad reprobationem ut punitivam in executione, sed ipsum peccatum esse causam reprobandi reprobatione negatiua, & ordine intentionis quoad denegationem electionis ad gloriam, licet postea in tempore remittatur peccatum, & ita tunc non operatur, nec movet ad intentionem excludendi peccatum ut remissum: sic enim monere non potest ad excludendum, sed peccatum secundum se.

Contra est, quia si peccatum originale est motum excludendi à gloria, & non eligendi: ergo iam talis exclusio, & nõ electio est punitiva, & per modum iustitiæ vindicantis illata, siquidem est damnum illatum propter culpam, seu peccatum, & ob illius demeritum, & indignitatem: ergo nihil illi deest ut sit punitio: ergo si postea Deus remittit tale peccatum in tempore, quando advenit in executione illa exclusio, iam non subsistit causa punitivæ, propter quam facta est ab æterno; & sic illa causa quæ movet Deum ut non eligeret, sed excluderet per modum intentionis, non operatur aliquid ad exclusionem in exercitio. Quomodo ergo potest concipi quòd Deus velit, & intendat excludere aliquem perpetuò à gloria propter peccatum, & demeritum remittendum, id est propter peccatum quòd in ipsa executione exclusionis iam non est, nec operari potest ad talem punitivam? Inconveniens, autem est quòd motum quo Deus movetur ad excludendum aliquem æternaliter à gloria, non perseveret, nec conducat ad ipsam executionem punitivam, sicut è converso absurdum esset moveri Deum ad eligendum ad gloriam propter merita, quæ in ipsa executione dandi gloriam extincta sunt, & carent vi. Nos enim qui ponimus Deum in illa simplici denegatione exclusivæ à regno moveri ob suæ iustitiæ ostensionem, affirmamus eandem causam manere quando in executione quis damnatur: ibi enim executivè ostenditur Dei iustitia, & fit vindicta de peccato.

38 Ex dictis etiam constat qualiter accipienda sit illa distinctio P. Suarez de reprobatione negatiua, & positiva. Nam si negatiua reprobatio accipitur pro nuda, & mera negatione nullam importante efficaciam aut influxum in effectus reprobationis, & in permissionem peccati, illa abusive dicitur reprobatio, quia nondum efficaciter intelliguntur homines illi reiecti ab ea gloria, ad quam alij sunt electi; & sic solum intelligitur voluntas divina se habere in suspensio, & quasi indeterminate erga istos: si enim nondum sunt efficaciter reiecti, neque efficaciter sunt discreti ab electis: ergo adhuc considerantur ut capaces ad electionem: possunt enim eligi, quando efficaciter, & determinatè non sunt reiecti. Talis ergo negatiua reprobatio inefficax, nondum est reprobatio, sed est continuatio status eligibilitatis ad gloriam, licet nondum de facto sint electi. Qui tamen status repugnat post factam electionem bonorum à massa perditionis, quia illa electio tangit omnes quotquot salvandi sunt: semel enim elegit Deus omnes quos eligi: facta ergo electione nulli manent sub dubio, & suspensione ut eligi possint: manent ergo efficaciter exclusi quicumque non ibi electi; & sic illa negatio non potest non esse efficacis exclusio. Quòd & ipse Suarez videtur agnoscere, dum ex hac negatiua exclusionem ponit dimanare aliquam permissionem peccati, seu negationem auxilij congrui, ut docet lib. 5. de reprob. c. 7. num. 13. Sic tamen ponendo negatiavam

reprobationem, idem argumentum teneretur solvere quòd nos, videlicet quomodo ante demerita præiudicia Deus excludat vnum præ alio: si enim efficaciter excludit, quid interest quòd negativè, aut positivè id explicetur? Igitur negatiavam hanc exclusionem sumendo non purè suspensivè, sed efficaciter, & determinatè quosdam reiectendo præ aliis, dicimus talem negatiavam reprobationem esse positivam voluntatem determinatam volendi istos eligere, seu excludendi illos à gloria, sicut habuit Deus positivam voluntatem non dandi esse creaturis merè possibilibus. Et hæc voluntas pertinet ad positivam providentiam reprobatiavam, quæ specialis providentia est; non per modum punitivæ in executione, quia non supponit tanquam motum culpam præcedentem, ut patet in Angelis, & in hominibus quibus peccatum originale est remissum, sed per modum aversionis, & negationis beneficii indebiti, seu per modum non apponendi cor ad eligendum istos, in quo etiam respicit Deus finem ostensionis suæ iustitiæ, ut docet S. Thom. hic art. 6. ad 3. quæ postea per modum punitivæ exercenda est. Quare positiva, & negatiua reprobatio non debent distingui per puram negationem, seu suspensionem ex parte Dei, & per efficacem voluntatem reiectiendi, sed penes efficacem voluntatem non eligendi aliquos ad finem, quæ est negatiua reprobatio; quia respicit pro obiecto negationem finis, & penes efficacem voluntatem inferendi poenam & permittendi culpam in executione, & hæc est positiva, quæ habet pro obiecto positionem mediorum, & executionem damnationis.

SOLVUNTUR ARGUMENTA.

Primo arguitur argumentum inducto ab autoritate. Cuius tota vis ad hoc reducitur, quia Patres, & Concilia assignant discrimen inter prædestinationem, & reprobationem, quòd illius non datur causa ex parte nostri, neque in se, neque quoad primum eius effectum, sed totum est ex gratia Dei, huius autem assignatur causa ex parte nostri siue secundum se, siue quoad primum eius effectum: nec est credibile non agnovisse Patres reprobationem, nisi tantum executionem, & punitivam in re, non autem ut providentia est in mente reprobandi, & ut contraponitur electioni ad gloriam, cum illam, & electioni, & prædestinationi contraponatur prædestinatio autem ad providentiam, extinet, & electio ad gloriam ad intentionem erga finem. In illa ergo causam assignant ex parte nostri. Maior huius discursus notissima est: nam in primis S. August. ut supra vidimus perpetuò assignat causam reprobationis ex parte eorum qui damnantur, originale peccatum; & ita liberationem prædestinationis tribuit gratiæ, & liberalitati divinæ, damnationem, & reiectionem iustitiæ, quia supponit causam, & demeritum. Vnde dicit epist. 105. *Querimus causam prædestinationis, & invenire non possumus, querimus meritum derelictionis, & invenimus.* Idem docet S. Prosper, ut patet ad obiectiones Vincentianas obiectione secunda, *Quòd multi pereunt, perierunt est de meritum, quòd multi salvantur, salvantis est donum, & ad 12. obiectionem: Quia præcisi sunt casuri, non sunt prædestinati, & idem habet ad excerpta Genuesium dub. 8. ad capitula Gallorum c. 3. & c. 8. S. Fulgentius lib. 1. ad Monimum c. 23. Quos præcivit Deus hanc vitam in peccato terminatos, prædestinavit supplicio interminabili puniendos, ubi loquitur de reprobatione non solum ut executivè sed in ratione providentiæ, quam prædestinationem*

vocat, id est, decretum providentiæ. Quod idem affirmat Auctor Hypognofticon apud S. August. lib. 6. Et D. Thom. idem docet *super epist. ad Rom. lect. 2. in fine*, quod *Præscientia peccatorum est aliqualiter causa reprobationis*. Et q. 6. de verit. art. 2. ad 9. quod *Peccatum originale est causa reprobationis secundum August.* Et de denegatione auxilij ad credendum, quæ est primus effectus reprobationis dicit dari causam in nobis peccatum originale 2. 2. q. 2. art. 5. ad 7. & de infidelitate negativa quod habet rationem p. nã propter peccatum originale, eadem 2. 2. q. 10. art. 1. ergo sentit primos effectus reprobationis habere causam in nobis, idem autem est reprobationem habere causam, & primum effectum reprobationis habere causam in nobis, quia inde inchoatur tota reprobatio. Denique Concilium Valentinum sub Benedicto III. & Lothario Imperatore in cap. 3. sic ponit differentiam inter prædestinationem bonorum, & impiorum, quod in electione bonorum misericordia Dei præcedit omne meritum bonum, in damnatione autem malorum, meritum malum præcedit iudicium. Sentit ergo quod reprobatio in eo in quo contraponitur prædestinationi, supponit causam ex parte nostri; & sic non solum ut in executione punitiva est, sed ut providentiæ, & ut denegatio beneficij, indebiti habet causam.

40 Confir. hoc argumentum ex aliquibus testimoniis Scripturæ, quæ significant Deum nullo modo velle mortem, neque damnationem hominum, sed ex se omnibus proponere vitam æternam, & rursus nullum excludere aut reicere à gloria nisi propter peccata. *Vult enim omnes homines salvos fieri* 1. ad Timoth. 2. *non vult aliquem perire, sed omnes ad penitentiam reverti*, 2. Petr. 3. *non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur, & vivat*. Ezech. 18. *Si autem Deus ante prævisa demerita vult efficaciter aliquos non eligere, sed reicere à regno cælesti, quomodo stat prior voluntas, quod ex se vult illos salvare, si ex se, & ante prævisa demerita vult efficaciter non salvare? Adde quod non effugitur iniquitas, & acceptio personarum si Deus ante omnia prævisa demerita aliquem reicit à regno, quia ut dicit August. epist. 106. Si hac massa generis humani ita esset media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid moveretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierem vasa in contumeliam; sed pro illo statu, & instanti, quo Deus intelligitur reprobare, seu non eligere negando gloriam ut beneficium indebitum, nulla videntur demerita, nec aliquid mali: ergo pro tunc facere vasa contumeliam, seu reiectionis à regno, iniquitas videtur.*

Respon. has auctoritates, & similes loqui non de reprobatione secundum se, & ex natura sua, sed provt de facto accidit in hominibus. Nam ex se non postulare ista demerita ostensum est in prima conclusione etiam ex mente August. exemplo reprobationis Angelorum, & permissionis peccati Adam in statu innocentie, quæ loca Aug. ibi adduximus. Loquendo autem de reprobatione, ut de facto accidit in nobis, in quibus præsuppositum est peccatum originale de facto ante ordinem reprobationis, respondemus iuxta dicta, triplici modo exponendas esse prædictas auctoritates.

Primo, quod loquuntur de reprobatione inadæquatè sumpta pro actu punitivo sub ratione punitivis, quæ explicatio debet applicari illis auctoritatibus, quæ videntur verbo punitivis, & damnationis, supplicij, ut auctoritates ex lib. 6. Hypognofticon, ex S. Fulgentio, & aliq. ex Prospero, imò, & Concilium Valentinum sic loquuntur de damnatione malorum. Et tunc contraponunt hi PP. repro-

bationem ipsi prædestinationi quantum ad hoc quod prædestinatio etiam in exercendo electionem ordine executionis inchoatur à gratia, & dono Dei, non ab aliquo præsupposito ex parte nostra, reprobatio autem in exercendo punitivum, & damnationem aliquid præsupponit ex parte nostra prædictum, & non causatum à Deo, scilicet peccatum.

41 Secundò explicantur istæ auctoritates de reprobatione, etiam ut providentiæ est, & tunc intelliguntur quod reprobatio supponit ex parte nostra causam, & demeritum quoad sufficientiam, scilicet peccatum originale propter quod sufficienter posset Deus, si vellet, omnes punire, quoad applicationem autem, non semper reprobatio vititur tali causa, sed in his quibus tale peccatum remissum non est. Vnde neque loquuntur istæ auctoritates in tanta universalitate, & distributione, quod comprehendant omnes omnino reprobos, sed loquuntur indefinitè, & possunt intelligi sub distinctione posita, quod pro omnibus supponit reprobatio nostra causam, & demeritum sufficiens ex parte nostra scilicet originale peccatum, de facto tamen non pro omnibus visus est Deus illa, sed pro his quibus remissum non est: quibus enim est remissum iam ipsi misericorditer fuerunt crepti à massa perditionis, sed sua voluntate iterum in illam se devoluerunt. Et hæc solutio applicari potest illis locis quæ non videntur nomine punitivis, vel damnationis, nec sub distributiva universalitate loquuntur, sed indefinitè.

42 Tertia expositio est, quod quando loquuntur istæ auctoritates de demeritis aut præscientia demeritorum propter quæ aliqui reprobantur, loquuntur de demeritis, vel præscientia consequenti, non antecedenti ad ipsam primam denegationem electionis ad gloriam, vel donationis gratiæ, ita quod Deus non respicit demerita ut motiva antecedentia ad avertendum cor suum ab istis quos reprobat, sed potius ex eo quod avertit cor ab eis, consequitur & permissio peccati, & præscientia demeriti iuxta illud Psal. 29. *Avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus*, non tamen conturbatio præcessit avertionem cordis, & faciei, imò licet ipsum peccatum originale ut contractum, & ut sufficiens causa reprobationis antecesserit reprobationem, tamen peccatum originale, ut non remittendum, vel detectio in illo ex avertione illa Dei reprobativa consecutum est. Non est autem peccatum originale causa punitivis æternæ solum ut permissum, sed ut non remissum, & sub hac formalitate consequitur, non antecedit reprobationem. Sed in hoc, inquires, parificantur prædestinationi, & reprobatio, quia etiam prædestinatio est ex meritis consequentibus illam electionem, non antecedentibus. Patres autem, & præsertim Concilium Valentinum ponunt differentiam inter prædestinationem, & reprobationem, quod illa nullum supponit meritum, hæc verò supponit: ergo loquuntur de meritis antecedentibus, non subsequentibus. Fateor parificari in hoc, quod merita in vno, & permissio demeritorum in alio consequuntur, non antecedunt; sed maximè differunt in eo, quod in prædestinatione id quod præcedit gloriam, scilicet ipsum meritum, est ex gratia Dei, & ad ipsum meritum Dei gratia præexistit; & sic non solum præscientia demeritorum, sed & causatio requiritur ex parte Dei. At verò ad iudicium, & damnationem, id quod præcedit non est ex operatione Dei, sed ex permissione, & solum præcitur à Deo, non causatur. Et sic præcedit aliquid ex parte nostra ad effectum ultimum reprobationis, nihil autem nostrum,

nostram, sed totum ex Deo est quod præcedit omnes prædestinationis effectus, etiam glorificationem. Et sic Concilium Valentinum cum dixisset quod in electione saluandorum misericordia Dei præcedit meritum bonum, signanter non dixit quod in reiectione, seu non electione periturorum præcedit meritum malum, sed dixit quod in damnatione periturorum meritum malum præcedit iudicium iustum Dei, quasi contraponens effectum reprobationis, qui in punitivis, & damnatione exercetur, ipsi electioni bonorum.

43 Vnde est generalis solutio D. Thom. ad similes auctoritates in q. 6. de verit. art. 2. ad 10. solvens auctoritatem Augustini. quod *Voluntas Dei qua unum reicit, alterum eligit, non potest esse iniusta, quia venit de occultissimis meritis*, dicit, quod *Si est sufficiens, referendum est id ad effectum reprobationis vel prædestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam*. Et sic vbi quæque invenitur scriptum quod merita vel præscientia demeritorum præcedit reprobationem, intelligendum est secundum D. Thom. de reprobatione pro effectu requirente causam demeritoriam, qualis est ipsa damnatio, non de reprobatione pro ipsa prima Dei avertione ab eo qui reprobatur. Et addit D. Thom. solut. ad 11. quod *Præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis in Iuda, nisi forte ex parte effectus, videlicet quoad effectum damnationis*. Et eodem modo loquitur *super c. 9. ad Rom. lect. 2.* quod contra nos adducitur in argumento: loquitur enim de causa reprobationis quoad effectum damnationis, quia expresse loquitur de reprobatione ex parte pœnæ, & hæc sine dubio habet causam ex parte nostra. Ad illum autem locum qui adducitur *ex eadem q. 6. de verit. art. 2. ad 9.* quod D. Thom. assignat rationem reprobationis in hominibus peccatum originale, dico quod oportet legere totum locum D. Thom. dicit enim sic: *Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit August. vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur; ratioabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui, quod sibi non debetur*. Vbi S. D. loquitur distinctivè, quod peccatum originale est ratio reprobationis, vel non habere debitum, & ut contractum, & ut sufficiens causa reprobationis, in aliis autem sufficit pro causa non esse sibi debitum illud beneficium. Videatur ibi solut. ad 8. Quandò verò denegationem auxilij ad credendum, vel infidelitatem negativam docet esse pœnam originalis peccati, iam *suprà* diximus quod loquitur de his, quibus peccatum originale non est remissum, in quibus ipsum peccatum originale potest esse ratio, & causa reprobationis, seu primi effectus reprobationis.

44 Ad Conf. Respon. voluntatem illam Dei de saluandis omnibus esse voluntatem inefficacem, & antecedentem, & ex primaria intentione Dei, ut inquit Damasc. quia solum habet pro motivo ipsam Dei bonitatem secundum se, & finem ad quem dirigit creaturam intellectualem ut intellectualis est. Cui non contrariatur voluntas consequens, & efficacax, & de secunda intentione Dei, quæ attendit ad alias circumstantias creaturæ, & illis suppositis discernit Deus non admittere aliquos ad gloriam, vel ad gratiam, aut ad eius perseverantiam. Ad hoc autem non est necesse præsupponere culpam, & peccatum prævisum, quia non solum dicuntur de secunda intentione Dei esse ea quæ supponunt culpam ex parte nostri (licet in his ponat exemplum Damasc. quia ibi clarius elucidat id quod

Deus vult ex secunda intentione) sed etiam ea quæ aliquid supponunt ex parte creaturæ, licet non sit culpa, dummodo non sit ipsa sola bonitas Dei, aut directio ad eam, ut ad finem. Creatura enim rationalis, & habet dirigi ad finem suum, qui est participatio Dei, & bonitatis eius, & hæc est prima intentio de creatura, & secundum hanc considerationem vult Deus omnibus se præbere in finem, quod est velle omnes salvos fieri: & secundò habet considerari in ea defectibilitas, contingentia, & ratio indebiti, quia ei non est debita gratia; quod totum convenit illi secundario, quia convenit ei ut est ex nihilo, & deinde etiam convenit ei culpa, & peccatum de facto. Deus ergo ut efficiat creaturam, seu non eligat ad gloriam, vel ad gratiam, non est necesse quod consideret in ea peccatum de facto (licet id sit necesse ut puniat) sed sufficit quod respiciat defectibilitatem, contingentiam, & ipsam rationem indebiti, ut dicit D. Thom. loco *suprà* cit. ex q. 6. de verit. art. 2. ad 9. quoniam contingentia, & defectibilitate creaturæ non est debitum quod nunquã permittatur deficere, sed conaturalius est ut aliqui defectus permittantur, etiam æterni, vbi etiam ostendatur divina iustitia. Et idem hæc voluntas, quæ est consequens, & de secunda intentione Dei, etiam ante prævisionem peccati, non contrariatur primæ, quæ est antecedens, & efficacax, & de primaria intentione tantum.

45 Ad illam verò consequ. ex D. August. Respon. optimè dicit quod si massa humani generis ita esset media, quod nec boni aliquid, nec mali mereretur, iniquitas esset eam damnare, intelligitur si ita esset media quod nec antecederet ad illam reprobationem, neque consequenter haberet aliquid mali aut boni, & vnicò verbo, si talis esset quod non esse t capax boni aut mali, iniustum esset damnare illam. In eo autem instanti quo Deus non eligit, seu reprobatur aliquos, licet non sint prævisa demerita, & peccata, est tamen prævisa capacitas, & defectibilitas, & ita licet peccata antecedenter non se habeant ut motiva, consequenter tamen subsequuntur ut ratio puniendi, licet non ut motivum primæ avertionis, & reiectionis Dei, quod in voluntate reiciendi à prima gratia omnes admittunt, & eadem ratio est de reiectione à gloria in ratione beneficij indebiti, licet non in ratione supplicij, ut mox amplius dicetur.

46 Secundò arguit, quia exclusio à regno cælesti est maximum malum quod homini inferri potest à Deo, ut patet quando in executione ei interrogatur, quia est maxima pœna, & supplicium, quo punit Deus peccatorem: ergo non docet divinam bonitatem, sed maximam redoleat crudelitatem velle illam inferre antecedenter ad demerita, & culpam prævisam, etiam si id fiat propter offensionem iustitiæ, aut propter libertatem Dei ostendendam, aut ex aliquo alio motivo. Conseq. prob. quia velle alicui malum nulla attempta indignitate, & demeritis subiecti, & intendere illud, est contra ipsam rationem boni, quod est communicativum, & diffusivum sui: velle autem malum nulla præsupposita indignitate subiecti, non est communicatio boni. Nec id fieri potest propter offensionem iustitiæ, tum quia hæc offensio iustitiæ non est offensio iustitiæ in communi, sed determinatè, & in particulari, scilicet iustitiæ vindictivæ, & punitivæ; velle autem, & intendere punitivum, & vindictivum, antequam sit malum quod puniatur, omnino præposterum est, quia iustitia vindictivam reddit pœnam ex debito, debitum autem pœnæ est culpa: ergo ante culpam, & ante debitum velle punire, omnino est contra rationem iustitiæ; quod verò propter exercen

exercendam punitionem, velit Deus se obligare ad permittendum malum, ut puniat illud, maioris crudelitatis, & feritatis est, quia sic delectatur Deus pœnis hominum, & malis, contra illud Sapient. 1. *Nec delectatur in perditione viatorum*: ita enim amaret punitionem, ut propter illam permitteret delicta ut haberet quod puniret, omnino autem crudeliter est sic delectari, & velle pœnas, quod propter illas irrogandas permittantur peccata. Tum etiam quia dato quod velle Deus ostendere suam iustitiam, tamen ex hac intentione contra omnem rationem est velle prius ipsum supplicium efficaciter, & postea querere culpas, aut permittere ut supplicium illud iustificetur. Exclusio autem à regno cœlesti est ipsummet supplicium, & summum damnatum, quod hominibus inferri potest: ergo si prius vult Deus exclusionem istam, quam prævideat culpas, prius efficaciter vult supplicium, & postea ad executionem eius permittit culpas, quod est signum illam priorem voluntatem non fuisse in se iustam, siquidem ut iustificetur in executione, quaruntur culpe, quæ ante non erant prævisæ. Tum etiam quia non videtur admodum sincera diuina voluntas erga nos, ex vna parte velle omnes saluare, & hoc ineffaciter, si per ipsos non steterit, & ex alia parte antequam per ipsos stet, nec aliquid mali in eis prævideatur velle illos damnare, seu excludere à gloria, & hoc efficaciter: imò hoc esset hominem creare, & efficaciter producere, ut puniat, seu ut periret, quia ex illa voluntate efficaciter puniendi ad hoc mouetur, quod communiter negat S. Prosper *respons. ad 3. objectionem Vincentianam, & respon. 1. 1. & Damasc. lib. 2. de fide c. 29.* vbi inquit, *non supplicij causa Deus nos fingit, & alij SS. PP. communiter, & ipsa Scriptura docet Sapient. 1. Creauit ut essent omnia.*

47 **Constitutum** primò, quia illa voluntas efficaciter excludendi ante præuisa demerita nunquam est mandanda executioni illo titulo denegandi beneficium indebitum, sed alio titulo, scilicet per modum punitionis, & damnationis: hoc enim modo, & non alio exequitur Deus exclusionem illam in reprobis: ergo frustra imponitur à nobis ille titulus denegandi gloriam ob rationem indebiti beneficii. Patet consequentia, quia quod non est exequendum in re, non est efficaciter volitum: ergo si illo titulo non est excludendum in re aliquis, sed titulo damnationis, frustra propter illum dicitur aliquis efficaciter excludi in illa prima intentione.

Constitutum secundò, quia si Deus ante præuisa peccata vult aliquem excludere à regno cœlesti, & hoc postea exercendum est per modum punitionis, & vindictæ: ergo tenetur Deus ex vi talis voluntatis obligare se ad permittendum peccatum, quia solum peccatum est quod punitur tali exclusione, imò non solum permissionem tenetur velle, sed ipsummet peccatum, quod est implicatorium. Patet, quia illud tenetur velle quod conducit ad punitionem, & prout ad illam conducit; non conducit autem permissio, sed peccatum ipsum, quia permissio non est punibilis, sed culpa permissa, & illud conducit ad punitionem quod est punibile: ergo ipsam culpam tenetur Deus velle, & non solum permissionem.

Respons. ad principale argumentum, quod omnia ista inconuenientia debent non minus solui in alia sententia, quam in nostra. Etenim si Deus non reiecit aliquos ab electione gloriæ, nisi prius præuiso peccato, inquiri de ipso peccato quomodo permittitur, & præuidetur à Deo: non propter aliud peccatum, quia idem de illo inquiram; & sic in infinitum, quousque deueniatur ad aliquam permis-

sionem peccati, quam Deus ex sola sua voluntate, & non ex alio motiuo, vel demerito nostro habet. Nam si modò in nobis peccata permittit propter peccatum originale, de ipso peccato originali inquiram, quomodo in Adam permittit illud, cum ante non præcesserit in eo peccatum, & in Angelis permittit primum peccatum, cum ante nullum in eis esset peccatum. Et tamen peccatum, per quod tollitur gratia est maximum malum, & maius quamuis pœna, præsertim peccatum irremissibile, quale fuit in Angelis, & permissio cadendi est subtractio gratiæ, quæ est maximum bonum. Quomodo ergo Deus tantum bonum tollit, tantum malum permittit, nullo antecedente demerito nostro, quia illud primum demeritum est ante quod non fuit aliud? Si ergo ibi nihil est crudelitatis, nihil contra diuinam bonitatem, nihil iniustitiæ, similiter neque in illa prima exclusione, seu non electione à gloriâ: parificantur enim exclusio à gloria, & permissio peccati irremissibilis. Intelligamus ergo pertinere ad Deum, ut ad summum rerum omnium gubernatorem, & factorem multa dare, & multos defectus permittere nullis aliis præsuppositis, quia primi defectus alios priores non supponunt. Eligant ergo quod velint; vel primi defectus, quos Deus permittit, pertinent ad negationem gratiæ, sicut quibusdam Angelis fuit denegata gratia irremissibiliter ante omne aliud peccatum, & primo parenti pro vniuerso genere humano fuit denegata conseruatio gratiæ, vel pertinent ad exclusionem à gloria ante omnem aliam culpam prius præuisam. Si hoc secundum, est nostra sententia. Si primum idem inconueniens tenetur solvere, tum quia exclusio à gratia, & permissio peccati non est minus malum quam exclusio à gloria; tum quia non poterat Angelus excludi irremissibiliter à gratia, nisi supponendo quod esset non electus ad gloriam efficaciter: si enim esset efficaciter electus, non posset irremissibiliter cadere à gratia. Præcedere ergo debuit exclusio, seu negatio efficaciter electionis ad gloriam, permissionem decidendi à gratia; & sic fuit ante omne demeritum præcedens, & præuisum ut causam. Imò in omnium sententia etiam si Deus reprobet aliquem post præuisa peccata, numquid tamen in manu eius non erat sic res disponere, ut illa peccata impedirentur, & non præuiderentur. Quare ergo non fecit? An crudelis fuit? Ergo in omni sententia querela ista diluenda est, nec cessare potest, nisi considerando quod ad Deum ut supremum Dominum pertinet de omnibus disponere, & vnicuique dare locum suum, nec omnes æquè admittere ad eandem gratiam, & beneficium, ut suis iustitiæ locus detur.

48 **Quare ad argumentum negamus consequentiam**. Ad probandum quod velle alicui malum directè, & ut malum illius est primò, & per se, non decet bonitatem diuinam, velle autem illud ex conducentia alterius finis pertinentis etiam ad bonitatem Dei, cum quo non potest compati illud bonum particulare, non est contra bonitatem diuinam vniuersaliter consideratam. Sed si bonitas diuina multa particulari bona non velle ommittere, non posset gubernari mundus, nec vniuersalitas bonitatis eius representari, sicut non possent res generari de nouo, si alie non corrumperentur, nec sustentari alie, nisi alie desinerent: sic similiter bonum iustitiæ non posset splendescere si omnes creature intellectuales sine vilo defectu persisterent, nec earum contingentiæ, & libertas ita apparet, si nunquam permitterentur deficere, neque gratia Dei, & magnitudo beneficiorum eius aestimari, cum indebita sit, si omnibus daretur. Quare ut hæc bona conser-

uentur

uentur, quæ etiam maxima bona sunt; pertinet ad prouidentiam diuinam non eligere omnes homines ad gloriam, vel ad gratiam, sed aliquos suæ naturæ relinquere, ut in illis talia possint exerceri.

Et ad replicas, quæ sunt contra hoc.

49 **Ad primam dicitur**, quod in primis non mouetur Deus ex solo isto motiuo ostensionis iustitiæ ad excludendum aliquos à regno, sed etiam ex motiuo ostendendi suam libertatem, & supremum dominium, & gratitum beneficium, quia nulli debet illam gloriam, & dat cui vult, & negat cui vult, quia Dominus est, sicut tunc in finitibus creaturis possibilibus denegauit productionem, & esse, & his paucis voluit dare in hoc vniuerso, solum quia voluit. Et in hac solutione non currit argumentum, quia prius ex aliis motiuis Deus permittit illos defectus, seu denagat sua beneficia, & postea ex motiuo iustitiæ vult peccata ex tali permissione secuta punire illa exclusionem vt executam, vtrique illam in re vt supplicio. Denique addimus quod etiam vult ostensionem suæ iustitiæ tanquam motiuum, vt docet S. Thom. *hic art. 5.* & in particulari vult ostensionem iustitiæ vindictiue, seu retributiue pro malis. Cum verò dicitur, quod Deum velle ostensionem suæ iustitiæ antequam sint mala, omnino præposterum est, & iniustum, distinguo; antequam sint mala pure antecedenter, & vt motiuum istius voluntatis, nego; antequam sint mala, etiam consequenter, & vt permittenda pro executione iustitiæ, concedo. Quando enim Deus intendit ostensionem suæ iustitiæ, non accipit pro motiuo ipsa mala, seu peccata iam existentia, & permissa, siquidem vt permittantur, aliquem finem priorem supponunt, propter quem permittuntur, & inter illos fines etiam est ostensio iustitiæ, & ita non præcedunt mala vt motiuum huius intentionis. Cæterum non vult Deus hanc iustitiam exercere, nisi circa mala, quia hæc sunt propria materia huius iustitiæ, & ita oportet quod mala consequenter se habeant ad illam voluntatem, quatenus ex ipsa nascitur voluntas permittendi mala, & hoc sufficit vt dicatur Deus non velle suam iustitiam antequam sint mala, id est, non velle, nec intendere quod iustitia illa exerceatur, nisi suppositis malis, non tamen motiuum quod habet ad ostendendum & ponendum in re suam iustitiam, est ipsum malum, seu peccatum. Vnde aliud est motiuum manifestandi, & ostendendi iustitiam, aliud motiuum exercendi. Exercetur enim ratione debiti recompensandi, & hoc debitum in vindicatione, seu punitione oritur ex culpa. Intenditur autem eius ostensio, non ratione huius debiti, sed propter suam præstantiam, & virtutem, qua congruit pulchritudini vniuersi; & sic propter debitum vniuersi eius ostensio intenditur, non propter debitum mali recompensandum.

50 **Cum verò instatur**, quod si Deus propter hanc ostensionem punitiue iustitiæ se obligat ad permittendum mala, delectatur in pœnis hominum, siquidem propter illas inferendas permittit mala. Resp. quod Deus non delectatur in pœnis hominum quatenus pœnæ ipsorum sunt, sed delectatur in ipso ordine, & virtute iustitiæ, quæ est coercitiua, & recompensatiua malorum, vt optime docet S. Thom. 2. 2. q. 25. art. 6. ad 3. *Iustus enim Dominus, & iustitias dilexit, & 1. 2. q. 79. art. 4. ad 1.* & ista virtus est omnino necessaria ipsi vniuerso, nisi Deus velit suo speciali beneficio naturam sic continere, vt in nullum defectum labatur. Vnde habet Deus hoc

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

judicium. Ordo iustitiæ necessarius, & perfectissimus est pro defectibus reparandis, & ad debitum ordinem reducendis, nisi mea misericordia aut nullum velim malum permittere, aut omnia remittere. Hoc secundum non est consentaneum naturali rerum cursui, & pulchritudini vniuersi; & sic eligo primum, scilicet quod ordo iustitiæ ponatur in rerum natura; & sic aliqui defectus permittantur, quod est conformius naturæ contingenti creaturæ liberae; & sic non omnes misericordia abstantur, sed aliqui referuntur iustitiæ. Vnde oportet aliquos non eligere ad statum gloriæ in quos non exercetur iustitia punitiua, sed relinquere illos mutabilitati suæ naturæ. In hoc iudicio non proceditur ex delectatione de pœnis hominum, sed ex amore ordinis iustitiæ, & dispositioni vniuersi conformi, & consentaneo rerum humanarum, & creaturarum intellectualium cursui, quem stabilire maxime pertinet ad supremum gubernatorem. Et propter hunc ordinem seruandum non propter illationem pœnarum permittit mala, & non vult speciali beneficio omnia mala detinere, quia id omnino extraordinarium foret, & extra communem cursum rerum defectibilem.

Delectari ergo de pœnis hominum quatenus sunt afflictiua, & propter hoc velle mala permittere, vt homines crucientur, feritas, & crudelitas est. Delectari autem de ordine, & pulchritudine iustitiæ, & propter hanc permittere mala in natura defectibili, & quæ iuxta cursum suæ defectibilitatis, & contingentiam exigit quandoque talem permissionem, carere verò omni malo est omnino indebitum, & extraordinaria gratia, hoc omnino pertinet ad iamquam æquitatem supremi gubernatoris sic disponentis omnium naturas iuxta suum connaturalem cursum, & excludentis aliquos à gratia omnino indebita, vt ordo iustitiæ seruetur. Si autem Deus propter seruandam iustitiam veller mala aliqua permittere contra cursum ordinariam naturæ mutabilis vel contingentis, posset argumentum habere apparentiam: sed velle relinquere naturam cursui ordinario, & nolle omnibus gratiam ita extraordinariam facere, quod nullus defectus punibilis permittatur, sed ordo iustitiæ suum locum habeat in vniuerso, hoc nullius est crudelitatis, sed summæ prouidentie. Nec tamen hoc pertinet ad creatam prouidentiam, quia Princeps humanus non gubernat omnem collectionem entium, & rerum vniuersitatem, vt vnicuique suum locum assignet; & sic non pertinet ad ipsum intendere bonum iustitiæ, nisi supposito malo, quod per iustitiam vindicandum est, non verò intendere ordinem vniuersi, vt ex hoc permittantur mala, quia sic congruit naturæ contingenti, quia ad ipsum non spectat naturas disponere, sed supponere; & sic non committitur ipsi permittere mala secundum quod exigit contingentiæ, & mutabilitas creaturæ libere, sed solum si fiant mala, punire per iustitiam, licet non omnia punire debeat, & ob hoc dicitur aliqua permittere non puniendo. Ad iustitiam verò Dei pertinet aliqua mala permittere iuxta dispositionem naturæ mutabilis, & contingentis; & sic potest ex altiori sine disponi huiusmodi permissio, & non solum supponi. Videantur quæ *disputatione præcedenti* diximus de penitentia, & humilitate propter quam potest à Deo permitti peccatum.

Ad secundam replicam dicitur Deum non velle prius supplicium aut damnationem, quam præuideat culpas. Illa autem prima exclusio à

M m regno

regno non est supplicium, sed solum denegatio beneficij, quod si concederetur, nullum locum haberet iustitia punitiva, nec defectus punibiles darentur. Si enim omnes eligerentur ad gloriam, vel omnibus concederetur gratia cum perseverantia, omnes saluarentur; & sic nullus defectus æternaliter puniendus relinqueretur. Quare oportet non omnes eligi efficaciter, sed aliquos excludi ab illa electione, vel à gratia (quod etiam maximum malum est) ut maneat personæ aliqua habiles ad ostensionem iustitiæ. Itaque, ut optime Caiet. advertit in *calce commentarij huius artic. 5. in hac quæst. 23.* Reprobatio dicitur duos actus, scilicet punire quoad ultimum effectum, & denegare misericordiam quoad primum. Et ratione istius primi actus reprobatio etiam pertinet ad gratuita: denegat enim rem debitam. Materia autem utriusque actus eadem est, scilicet gloria æterna, aut ultima perseverantia vel data, vel negata: si enim Deus non denegaret misericordiam, quæ est electio gratuita ad gloriam, non posset habere locum punitio, & iustitia. Et sic denegatio electionis quoad aliquos est necessaria conditio ut possit exerceri iustitia. Deus ergo in illa prima exclusionem non respicit illam ut malum, & damnatum est creaturæ, sed præcisè respicit constitucere creaturam in statu, & capacitate sui cursus ordinarij, non dando illi tale beneficium quod excludit ab illa omnem miseriam, & defectum, & ad hoc est necesse ut non eligat illam ad gloriam. Quare illa exclusio non est directè executio denegationis gloriæ: hæc enim solum fit propter peccata, sed est denegatio electionis ad gloriam, seu non obligatio Dei, aut non oppositio cordis ad dandam gloriam, quæ non electio, & non obligatio Dei est conditio requisita, ut istud subiectum sit capax cadendi in defectus punibiles, & recompensabiles per iustitiam, quia si esset electus ad gloriam, non esset in statu habendi istos defectus æternos. Denegatio ergo illius beneficij non eligendi ad gloriam, & relinquendi homines in statu habendi defectus, & punibilitatem, non est supplicium, sed solum conditio requisita ut maneat in ordine, & cursu descendi, eadem autem denegatio ut damnificativa, & privativa affectionis gloriæ in executione, inferuntur à Deo ex iustitia, & per modum punitiois; & sic supponit peccatum, sicut intentio dandi gloriam ex meritis in executione, pro intentione habenda non habet pro merito merita, pro executione vero supponit illa, & ex illis datur à Deo secundum formam iustitiæ, ita multo magis intentio denegandi illud beneficium debitum quod constitueret hominem exemptum à peccato æterno, & punibilitate, non supponit demerita, nec datur per modum supplicij, sed est voluta à Deo ut quid necessariè requisitum ut homo relinquatur in statu punibili; executio autem eius in creatura est ex demeritis, & secundum iustitiam punitivam, supponitque peccatum. Et hoc idè quia in vnum coincidunt id cuius affectio est finis ultimus, & cuius denegatio requiritur essentialiter ut homo sit in statu defectibili, & punibili.

53 Ad tertiam replicam dicitur voluntatem divinam salvandi omnes non contrariari voluntati reprobandi, seu non eligendi aliquos etiam ante peccata demerita, ut moria, nec sinceritatem divinam obnubilare, magis autem ostendere in-

finità illius viscera pietatis, & altissimam incomprehensibilemque providentiam, quia attendendo ipsam hominum, intellectualiumque creaturarum naturam, & perfectionem, quæ respicit pro fine ultimo Dei visionem, omnes ad hunc finem ordinavit, & eis illum voluit, considerando id quod naturæ intellectualis est, & quod bonitatis divinæ, & ordinationis eorum ad suum finem. At verò considerando alias circumstantias, scilicet eorum mutabilitatem, defectibilitatem, contingentiam, & quod debitum est, quod gratia sua consummata ab omni malo eripiens, omnibus passim datur, nec id cursus ordinarij creaturarum exigit, locum dedit iustitiæ, nec tantam gratiam voluit omnibus facere, sed aliquos ab ea excludere, quia naturæ, & cursui rerum debitum non est; sicut Rex, aut Index omnibus sibi subiectis vult benefacere in quantum sui sunt, sed in quantum deficientes, peccatores, aut ingrati vult eos punire, nec ista duæ voluntates insinceræ sunt. Quod ergo in Rege creato respicit illas duas rationes hominis, & peccatoris, in Deo supremo conditore respicit non solum hominem peccatorem de facto, sed peccabilem, & defectibilem, ut non velit omnibus dare talem gratiam, quæ defectum, & peccatum punibile impediatur, quia sufficit non esse debitum beneficium ut negetur.

Nec propterea verificatur quod Deus creat hominem ut puniat, vel ut pereat, sed hominem in quantum hominem creat ut fruatur se, & ad vitam æternam tendat ut ad finem; nec enim finis creandi hominem est supplicium, vel exclusio à vita æterna, sed finis ad quem omnes ordinantur ex se est beatitudo. Cæterum hunc finem ad quem omnes Deus ordinavit, & propter quem omnes finxit, non voluit ut omnes de facto assequerentur: considerando enim hominem, ut defectibilem, mutabilem, & contingentiam subiectum, non voluit uniuersaliter beneficio illo donare, quo ab omnibus miseris, & defectibus tandem eximeretur, quæ est gloria, sed eam aliquibus denegare, ut iuxta ordinarij cursus etiam locum daret iustitiæ. Vnde ut rectè dicit S. Prosper Resp. 11. ad obiectiones Vincent. Deum non prædestinavit homines ad peccata, neque ad malignitates, & casus ruentium, neque ad hoc illos excitavit aut impulit, sed prædestinavit iudicium suum quo unicuique retributum est prout gessit. Ut autem prædestinaret seu decerneret hoc iudicium, non negat S. Prosper, sed supponit denegasse Deum prius beneficium gloriæ illis hominibus, & exinde permisit mala, seu peccata, non ad illa impulsisse. Quomodo autem etiam in his reprobis verificetur punitio illa orationis Dominicæ, *Fiat voluntas tua*, cum ipsi pro voluntate Dei efficaci non possint petere, quia sic peterent suam reprobationem, pro voluntate autem antecedenti frustra peterent, quia hæc nunquam implenda est, nec per orationes eorum. Respondeo, in communi petere omnes ut fiant voluntas Dei, id est, id quod ad maiorem eius gloriam iuxta divinæ suæ sapientiæ dispositionem pertinet; in singulari autem petere ut fiat voluntas Dei ad sanctificationem, & glorificationem nostram, quia hæc est voluntas Dei sanctificatio nostra, & quia nescimus an nobis per orationes nostras danda sit, semper id petendum est; nec enim oratio nostra regulatur penes id quod in re efficaciter evenit quod nescimus, sed per id, ad quod Deus iubet nos tendere, & quod præcipit facere.

Ad

ARTICVLVS III.

Qui sint effectus Reprobationis.

DE tribus generibus rerum potest esse difficultas, an pertineant ad effectus reprobationis, scilicet de malis peccatæ, tam quæ irrogantur in alia vita, ubi est certa damnatio, quam quæ irrogantur in hac vita, & ad illam damnationem conducunt, ut mors reprobis in statu peccati, amissio vsus rationis, negatio sufficientis auxilij, aut occasionum conducuntur ad conversionem, & similia. Aliud genus est malorum culpæ, in quo genere ponuntur omnia quæ pertinent ad permissionem Dei, qua labitur quis in peccatum. Tertium genus est bonorum temporalium sine pertineant ad ipsam substantiam prædestinati, siue ad aliqua eius accidentia, siue intrinseca, siue extrinseca; quia in omnibus his potest aliquid accidere, quod pertineat, saltem materialiter, vel ad culpam reprobis, vel ad peccatum. Vnde formaliter loquendo quidquid pertinet ad effectum reprobationis, vel est permissio culpæ, vel illatio peccatæ, & damnationis: ad hæc enim duo capita omnes istos effectus reduxit S. Thomas in *presenti art. 3.*

Supponit hæc difficultas quid nomine effectus reprobationis intelligamus, vel quid requiratur, ut aliquid sit effectus reprobationis. Hoc enim tanquam regula debet accipi, qua vramur ad dignoscendum quidnam sit reprobationis effectus. Licet autem iuxta diuersas sententias de reprobatione, in quo consistat, sit etiam diuersitas sentiendi circa effectus reprobationis quinam sint, ut *art. 1. retulimus*, tamen in hoc puncto omnes conuenire debent, & hoc tanquam fixa regula in hac parte haberi debet, quod à simili diximus *supra disp. 9. artic. 1.* explicantes conditiones requisitas ut aliquid sit effectus prædestinationis, videlicet quod ut aliquid sit effectus reprobationis, debet effectiue esse à Deo ex voluntate excludente hominem à gloria; Secundò, debet pertinere ad creaturam rationalem. Tertio, debet conducere ad talem finem, seu ad exclusionem à tali fine, ita quod coordinetur, aut continuetur, vel dicat ordinem cum ultimo medio pariente ipsam executionem finis assecuti, sicut omnes effectus prædestinationis, & media ad ipsam conducentia debent coordinari, & continuari cum ultima perseverantia. Et sic illas quatuor condiciones, quas ibi proposuimus pro effectu prædestinationis, hic reducimus ad istas tres pro effectu reprobationis, in quibus omnes illæ includuntur: nam ex parte efficientis requiritur quod effectus reprobationis sit à Deo, & sit à voluntate excludente à fine ultimo non eligente ad illum: quæ enim non procedunt à voluntate reprobande, effectus reprobationis non sunt; & sic peccata quæ à nulla Dei voluntate sunt, non possunt esse effectus reprobationis: in se enim peccata solum sunt defectus; & idè à summo efficiente esse non possunt, sed solum permitti, quæ permissio est denegatio gratiæ, qua impediretur peccatum, & hæc à Deo esse potest. Ex parte verò subiecti requiritur quod pertineat ad creaturam rationalem, eo quod sola illa est capax exclusionis à beatitudine, sicut est capax

54 Ad primam Confir. Respond. quod in re non alio titulo exequenda est exclusio à gloria, nisi per viam damnationis: illa autem exclusio in intentione non est titulus denegandi gloriam, sed est appositio conditionis ex parte finis, quæ si non poneretur, nunquam posset postea in re executioni punitio mandari: si enim semel esset electus ad gloriam, non posset postea puniri reiectione à gloria executione, sicut si non supponatur finis intentus & volutus, non potest executiue esse allecutus, sic si non supponatur relictus & non volutus, non potest executiue esse negatus. Et in illa prima intentione efficaciter debet esse exclusio via intentionis, quia in re illa exclusio exequenda est, sed titulo punitiois, qui pertinet ad executionem. In prima autem intentione finis, vel remotione illius non attenditur titulus intendendi, quia ad intendendum non datur titulus, sed bonitas finis mouet, & pro illo reiecitur, aut eligitur persona; ad exequendum autem datur titulus ex parte personæ, cui res datur, sicut in meritis ad gloriam dicimus. Et sic in prima electione ad finem, vel reiectione Deus procedit ex mera sua voluntate, & ex motivo bonitatis, & ostensionis iustitiæ, ut postea in executione titulus meritorum consequatur, vel demeritorum permittatur. Et sic illa prima intentio est efficax in suo ordine, id est, per viam intentionis, & finis, nec ut in illo ordine sit efficax, requiritur quod sibi præcedat titulus, & modus, quo in re ponendum est, sed sufficit quod ex illo originetur modus, & media, quibus postea in re exequendum est; & sic est efficax originatiue in intentione, completiue, & realiter autem postea in executione.

Ad secundam Conf. Resp. quod sicut diximus *disp. præc.* agentes de poenitentia, an sit effectus prædestinationis, licet ad exercendam iustitiam requiratur peccatum ut materia debiti puniendi, sicut ad poenitentiam requiritur ut materia destruenda peccatum, tamen Deus intendens iustitiam, & poenitentiam non tenetur velle peccatum, sed solum permittere, quia peccatum non est ponibile in re per volitionem Dei, sed per permissionem, & suspensionem concursus: seu denegationem gratiæ. Vnde solum tenetur velle permissionem, seu non dare gratiam. Præsertim, quia in his quæ habent pro materia vel conditione requisita aliquid malum, nunquam intenduntur absolute, sed cum aliqua connotatione, seu conditione, v. g. volo iustitiam pro malis vindicandis, non absolute volo iustitiam. Vnde quia est voluta non absolute sed pro his malis, qui vult iustitiam non tenetur velle omnia, quæ ad illam conducunt, sed sufficit non apponere impedimenta malorum, id est, gratiam, & expectare quod ab aliis fiant, quia non est de genere eorum quæ absolute sunt voluta, & ut sibi bona, sed pro his scilicet malis, si fuerint. Non tamen tenetur aliquis velle iustitiam præsupponendo quod mala iam existant, & antecedant, sed sufficit quod consequenter extitit præuideantur ex permissione Dei, & defectu creaturæ à quo deriuantur. Vide quæ *cit. loco* diximus de poenitentia, eadem enim ratio hic currit.

..*

transmissionis ad illam. Ex parte verò finis quòd ad talem exclusionem conducatur, quia si ad illam non conducitur, nec etiam effectus erit illius voluntatis, quæ talem finem intendit & procurat.

3 Hinc nascitur varietas sententiarum, vt retulimus *articulo primo*. Qui enim sentiunt reprobationem positivam solum esse voluntatem excludentem à regno punitivè, & per modum damnationis, sentiunt etiam pro effectu reprobationis solum posse assignari pœnam ipsam damnationis æternæ: reliqua enim quæ ad permissionem peccatorum pertinent supponuntur, non efficiuntur à iustitia punitiva. Quæ verò ad pœnalitates huius vitæ pertinent, non sunt pœnæ reprobatorum propria, quia non sunt æternæ, & ita sunt communes reprobis & prædestinatis. Qui verò sentiunt reprobationem non esse solum voluntatem punitivam, sed etiam providentiam circa creaturas deficientes ab ultimo fine, assignant pro effectu non solum pœnam damnativam, sed etiam permissionem incurrendi in culpam tanquam quid ortum ex illa voluntate excludente, seu non eligente ad gloriam, & conducens ad hoc vt executioni mandetur illa exclusio per modum pœnæ. Et istæ sunt extremæ sententiæ in hac parte. Pro hac secunda sententia retulimus *art. 1.* D. Thomam, pluresque Thomistas. Pro prima multos alios retulimus *ibidem*, tam ex antiquis, quam ex modernis, & in ratione reprobationis positivæ & efficacis vt exclusivæ à beatitudine in eandem etiam conveniunt Valquez, Suarez, & alij quos *ibi* retulimus.

4 Inter has sententiæ extremæ duæ quasi mediæ se offerunt. Altera quæ sentit quòd etsi permissio peccati, seu negatio auxilij, congrui in reprobo non fit effectus reprobationis positivæ, est tamen effectus negativæ, seu illius primæ reiectionis, aut non electionis reprobatorum ad gloriam, quæ est sententia P. Suarez *libro 5. de Reprobatione cap. 7. num. 13.* Valquez autem etsi non ponat reprobationem negativam, quæ sit causa huius permissionis; nec aliquam efficacem exclusionem à gloria ante præsumptum peccatum in quo reprobus vitam finit; & sic non facit aliquam permissionem peccati effectum reprobationis efficacis, sed præsuppositum, tamen quandam simplicem voluntatem in Deo ponit communem reprobis, & prædestinatis, ex qua dimanant permissiones peccatorum in reprobis, scilicet ex voluntate puniendi peccatum primi parentis, in Angelis autem id derivatur ex mera voluntate Dei. Respectu autem aliquorum parvulorum, quibus Deus denegavit omne remedium salutis, etiam ex simplici affectu excludendi illos à gloria, dicit emanasse permissionem contrahendi peccatum originale irremissibiliter, & provt sic est effectus illius exclusionis inefficacis à gloria, provt ex ipso Valquez *hic disput. 9.* retulimus *art. 1.*

5 Altera sententia etiam mediæ, quæ aliquo modo agnoscit permissionem peccati esse effectum reprobationis, tradita est à P. Alarcon *tract. 4. disp. 5. c. 5.* quæ ferè est explicatio sententiæ Valquez: & pro illa ex parte alios Authores adducit, Ruiz, Erize, &c. distinguit de reprobatione efficaci à gloria, & de reprobatione inefficaci. De reprobatione efficaci à gloria, dicit in calce capitis non habere regulariter alium effectum quam ipsam privationem gloriæ à parte rei, id est, ipsam pœnam damni, quæ propter omnia peccata morte consummata infertur. De reprobatione inefficaci docet & supponit quòd pro

quolibet peccato mortali, siue originali, siue actuali est in Deo voluntas excludendi illum à gloria, & afficiendi morte æterna, quia tale peccatum ea pœna est dignum. Sed vocatur hæc voluntas antecedens, & simplex, quia est communis omnibus, tam reprobis quam prædestinatis, nec in omnibus habet executionem efficacem, licet de se omni peccato mortali sit debita. Ex hac voluntate simplici docet oriri in primis negationem gratiæ habitualis in quolibet parvulo cum concipitur in pœnam peccati Adæ, quo meretur exclusionem à gloria: ipsa enim negatio gratiæ physicè & secundum se considerata sine respectu morali ad voluntatem, pœna est. Docet deinde eandem privationem gratiæ esse effectum reprobationis, & oriri ex illa voluntate simplici exclusivæ à gloria in parvulis, qui moriuntur sine Baptismo, & in pœnam peccati proprii, & peccati Adæ inferri à Deo, imò in adultis qui decedunt in peccato originali, etiam negatio auxiliorum quibus possent à peccato resurgere & iustificari est effectus reprobationis ab eadem simplici voluntate descendens, & in pœnam peccati illata; eo quod tam ista negatio auxiliorum, quam illa negatio gratiæ habitualis est utilis ad illum finem excludendi à gloria, sua sine gratia & sine auxiliis non consequetur salutem; de se autem tales negationes non dicunt ordinem ad peccatum. Cæterum si homini adulto sit remissum peccatum, & sit iustificatus, & iterum permittatur labi in peccatum, quò peccatum vitaret, dicit quòd non est effectus illius simplicis reprobationis, neque in pœnam peccati proprii, vel Adami, & quòd illa permissio in homine iam iustificato, & aliàs non habente peccatum dignum morte, non potest esse utilis ad finem reprobationis, nisi per ordinem ad novum peccatum quo mediante fiat dignum illa exclusionem à gloria: ergo non potest Deus amare illam permissionem ex ordine ad talem finem, nisi amet ipsum peccatum per quod fit utilis ad talem exclusionem, & non aliàs, hoc autem est impossibile: ergo, &c.

6 De morte temporali reprobi, & aliis ad eum pertinentibus, vt privatione vltus rationis, malo ingenio, aut temperamento, & similibus, an sit idem auctor, esse reprobationis illius simplicis, seu negativæ effectum, quia hæc omnia vitia sunt ad illum finem, & non conducunt medio peccato, sed ex se, P. Suarez *lib. 5. de Reprob. cap. 7. num. 11.* censet mortem non esse effectum reprobationis positivæ regulariter loquendo, sed potius Deum positivè reprobare, punire damnatione æterna post præsumptam mortem ex aliqua naturali causa accidentem; aliquando tamen aliquas extraordinarias mortes, vt in Dathan, & Abiron, & similibus, esse effectus reprobationis, & contingere ex voluntate efficaci excludendi à gloria. Idemque sentire videtur Villegas *Contron. 16. disp. 2. c. 2.*

Resolutio ex mente D. Thomæ. Pœna & alie res naturales quæ sunt effectus reprobationis?

7 Dico primò, Æterna damnatio tam quoad pœnam damni, quam sensus, insuper, & mors reprobi in statu peccati, sunt effectus reprobationis. De 1. parte conclusionis apud nullos auctores est dubia, cum nullus certior effectus reprobationis sit etiam pro

pro ea parte qua reprobatio dicit actum punitivum, quam æterna damnatio, quia hæc est pœna passivè in ipso reprobo inflicta à Deo & est perpetua exclusio à gloria: ergo procedit à Deo actiùs puniente punitioe perpetuè exclusivæ, hæc autem est reprobatio: ergo illa pœna sic inflicta est effectus manifestissimus reprobationis, etiam si reprobatio sumatur in strictissima & inadæquata acceptione pro sola voluntate puniendi, & non solum providentia circa eos qui deficiunt à fine ultimo: iam enim *suprà* sæpe diximus actum punitivum in reprobatione non esse totam & adæquatam rationem reprobationis, sed includere alios actus qui pertinent ad dispositionem & providentiam circa reprobos. Et sic D. Thom. *in art. 3. huius q.* ponit pro effectu reprobationis, inflictionem pœnæ damnationis pro culpa.

8 De secunda parte conclusionis, non est ita constans, vt vidimus, sententia inter Authores. Suppono autem extraditis à D. Thom. *1. 2. q. 85. art. 5. & 6. & 2. 2. q. 164. art. 1. & in q. 5. de malo art. 4. & 5. & aliis in locis*, mortem esse pœnam peccati originalis, quia est mors naturalis sit homini ex parte corporis, seu negatio auxiliorum, quatenus corpus illud constat ex contrariis, & est corpus alterabile, & generabile, & consequenter corruptibile, & anima licet si spiritualis, tamen modo corruptibili informata corpus iuxta exigentiam talis materiæ; quia debet reddere illud sensibile; & non potest sensibile esse, nisi ab obiectis sit alterabile, cæterum attentò dono originalis iustitiæ, & auxiliis ei correspondentibus divinæ protectionis, est ligni vitæ, quo reparabantur defectus corruptionis humiditatis radicalis; homo in statu illo innocentis, mortem non gustasset. Vnde sicut in pœnam peccati originalis subtrahitur est donum originale iustitiæ, & omnia illud concernentia, ita mors, & alij defectus corporis, qui à tali dono detinebantur, subtrahuntur illo, naturaliter redierunt in pœnam peccati. Quare mors secundum se, aliæque pœnalitates, quæ in hac vita reprobis accidunt, non sunt effectus reprobationis, sed communes sunt reprobis & prædestinatis, & ex generali providentia oriuntur in pœnam peccati originalis, provt omnibus communis est, & iuxta principia naturæ corruptibilibus. Non est ergo difficultas de morte secundum se, & quoad substantiam, quod non sit immediatè, & elicitive effectus reprobationis. Sed loquitur de morte hominis pro tali statu, id est, provt in peccato mortali, & vt conditio requisita ad finalem impenitentiam, & consequenter ad æternam damnationem, & provt sic conducens; & sic dicimus imperativè esse à reprobatione, sicut mortem prædestinati diximus esse à prædestinatione imperativè. Et dico esse à reprobatione, & vt providentia specialis est circa reprobos, & vt exercet actum puniendi, seu ad illum disponit executionem punitivam. Nec solum est effectus reprobationis mors reprobi, vt facta per causas extraordinarias, & supra naturæ exigentiam, sed generaliter vt conducit ad executionem damnationis, & supplicij reprobi, quia non ponitur à nobis effectus reprobationis mors, vt supra naturam, vel extraordinario modo accidens, sed vt conducens ad supplicium æternum, & hoc est generale omni morti reprobi.

9 Sic ergo probatur hæc pars conclusionis, quia in primis id significat Scriptura pluribus locis, Iob 20. *Detrahatur in die furoris Dei, hæc est pars hominis impij à Deo. & hæreditas verborum eius à domino.* Vbi *ly in die furoris*, significat Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ,

diem condemnationis, & reprobationis divinæ. Super quem locum D. Thom. *lect. 2. in illud c. Detrahatur, scilicet* (inquit) *de hac vita, in die furoris Domini, id est in die vindictæ.* Ergo detractio ab ista vita, quod utique per mortem fit, est pars hominis impij à Deo, quod est esse effectum reprobationis eius, quia tanquam hæreditas impietatis, & pars eius datur ei à Deo. Item Psalm. 35. *Vultus Domini super facientes mala vt perdat de terra memoriam ipsorum.* Vbi iterum D. Thom. super istum Psalm. dicit, *loquens de providentia divina erga malos, quæ utique reprobatio est. Vultus inquit Domini super malos Prov. 15. Infernus, & perditio coram eo: Et dicit vultus, quia designat cum quadam ira respicere in seipso malos. Sed ad quid super eos respicit? Certe vt perdat de terra memoriam eorum, quod dupliciter potest intelligi, vel quia potest referri ad terram presentem, vel potest referri ad terram viventium.* Sed perdat de terra presentem, est per mortem: ergo ipsa subtrahit de terra, & ipsa mors, effectus est divinæ indignationis, & reprobationis in malis. Deumque idem significatur Matth. 24. de sermo nequam *Veniet Dominus serui illius in die qua non sperat, & hora quam ignorat, & dividet eum, partemque eius ponet cum hypocritis.* Vbi diuisio rectè intelligitur separatio animæ à corpore, quæ ponitur effectus aduentus Domini ad iudicandum; & condemnandum seruum pratum; sicut etiam Luca 12. dicitur de alio diuites reprobo, *Sulte hæc nobilem repetam animam tuam à te; quasi animæ separatio in reprobo fiat ex eo quod reperitur in iudicio divino, & talis iudicij effectus est. Hoc autem iudicium est reprobatio.*

Ratio autem huius est, quia mors non solum consideranda est vt quædam naturalis corruptio in quo convenit cum morte omnium animalium, & pertinet ad generalem totius Vniuersi gubernationem; & providentiam; sed etiam se habet vt terminus vitæ, qua meremur; vel demeremur beatitudinem, & sine qua nec gratia habet vltimam perseverantiam; neque peccatum vltimam obdurationem, & impenitentiam, neque executioni potest mandari iudicium diuinum siue circa bonos, siue circa malos: ergo sub ista consideratione ad illam providentiam spectabit mors ad quam spectat disponere, & providere de via tendente, vel auertente se à beatitudine; hoc autem pertinet ad specialem providentiam, vel prædestinationem pro via iustorum, vel reprobationis pro via peccatorum: ergo ad eandem specialem providentiam pertinebit disponere, & gubernare mortem, vt terminum huius vitæ. Denique ad eandem providentiam, & potestatem ad quam pertinet ferre sententiam de aliquo reo, & condemnare; pertinet executionem supplicij imperare, & dirigere; sicut ex potestate qua Iudæum mortis condemnat, ex eadem ordinat quòd educatur de carcere, & ducatur ad locum supplicij; sed reprobus per mortem educitur de carcere corporis, & huius vitæ, duciturque ad locum supplicij: ergo mors reprobi, vt habet rationem talis educationis, est ordinata per providentiam reprobationis, & condemnationis. Vnde hæc est vera causalis, idèd iste homo moritur in peccato, quia non est electus ad gloriam: si enim electus esset, non sic moreretur in peccato. Rursum hic effectus mortis in peccato habet infallibilem connexionem cum damnatione æterna, & ad illam conducit, sicut ad finalem impenitentiam: M m 3 ergo

ergo in quantum sic connexa mors cum damnatione alicuius, prouidentia effectus est, quæ talem connexionem facit, nec alia esse potest quam reprobatio, quia ad hanc solam pertinet damnatio æterna, & ex consequenti, quidquid connexionem infallibilem habet cum illa. Et licet Deus mortem non fecerit, ut dicitur Sap. 1. quia videlicet ab initio, quando creauit hominem, dedit illi donum originalis iustitiæ contra mortem, tamen posito peccato ordinata est à Deo mors, & alij defectus secundum iustitiam Dei punientis, ut docet S. Thom. 1. 2. quæst. 85. art. 5. ergo etiam in reprobo potest ordinari ex speciali punitione Dei prout habet connexionem cum damnatione æterna.

11 De alijs defectibus aut pœnalitatibus corporalibus reprobatorum, vt malo temperamento, duro ingenio, & indisciplinabili, pronitate ad concupiscendum, vel vindicandum, & similibus, quæ valde inuadunt ad peccandum, & perseverandum in peccatis, dico, quod isti defectus possunt considerari dupliciter, primo secundum se, & quoad substantiam; & sic non sunt effectus reprobationis, quia communes sunt reprobis, & prædestinatis, unde in aliquibus per gratiam vincuntur, & mores valde agrestes, & ferri manifestantur. Secundò, possunt considerari vt de facto conducentes, & coadiuantes ad lapsum, & continuationem peccatorum, & vt impediens operationem diuinorum auxiliorum, ne conuertatur quis ad Deum, nec ita facile disponatur; & sic possunt considerari, vel quatenus hoc habent ex abusu, & malitia ipsius peccantis, quia sua praua dispositione male vitur. Et hoc modo non sunt effectus reprobationis, quia non ex intentione Dei ad hoc dantur, sed per accidens ex abusu, & malitia aliorum in id cedunt. Vel possunt considerari vt pars quedam, vel conditio permissionis diuinæ denegantis gratiam, quatenus permissio mensuratur gratiæ, & auxiliij accommodat iuxta naturalis capacitatis modum, nec vult dare gratiam extraordinariam, quæ talem vincat modum. Et sub hoc respectu pertinebunt tales effectus ad reprobationem, sicut permissiones peccatorum, quatenus cum illis connectuntur, & disponunt, vel conducunt ad denegandam gratiam illam extraordinariam, & possunt ex illo sine descendere, ex quo ipsa permissio. Unde probatio huius, & explicatio dependet ex dicendis circa permissiones peccatorum an sint effectus reprobationis; nomine enim permissionis etiam intelligendum venit quidquid connectitur, vel disponit ad talem permissionem. Nam ad ipsam condemnationem non conducunt nisi mediante conducentia ad peccatum.

Denique circa substantiam reprobis, aliæque naturalia ad ipsum spectantia (vt hoc etiam statim expediam) videri posset esse effectum reprobationis, vel quatenus nunc cedunt in abusum & deceptionem peccatorum, vel quatenus in futuro cedent in penam damnatorum omnia ista, & primo modo pertinere possunt & conducere ad permissionem culpæ; secundo modo ad punitionem pœnæ.

12 Cæterum hæc ratio nimis generalis videtur, vt propter hoc dicamus hæc omnia esse effectus reprobationis, etiam mediata, & imperatiua, cum Deus neminem creet, aut ideò res vniuersi producat, vt aliqui pereant, & damnentur, vt ex Prospero respons. ad 3. obiectionem Vincentianam, Damasceno, & alijs supra diximus. Quare res naturales non subiiciuntur damnationi vt fini, sicut subiiciuntur

tur gloriæ filiorum Dei, cuius reuelationem omnia creatura expectat, vt ait Apostolus ad Rom. 8. Et ideò possunt res naturales sub hoc respectu esse effectus prædestinationis mediata, & imperatiua, quatenus ordinantur ad illam gloriam, vt ad finem à quo perficiuntur. Cæterum ad oppositum, scilicet ad exclusionem à gloria, quod pertinet ad reprobationem, non ordinantur creaturæ tanquam ad finem à quo perficiuntur; & sic non habemus fundamentum, & dicamus creati propter finem reprobationis. Sunt tamen aliquæ creaturæ, quæ specialiter præparatae sunt à Deo in tormentum, & cruciatum reprobatorum, sicut ignis Inferni, qui paratus est Diabolo, & Angelis eius, & cum igne præparata sunt alia multa quæ ad tormentum confluent, & congerentur in illo loco supplicij, sicut dicitur Iai. 30. *Præparata est ab heri Topheth, à rege præparata, profunda, & dilatata. Nutrimenta eius ignis, & ligna multa: Spiritus Domini tanquam torrens sulphuris succendens eam.* Et Plal. 20. *Pluet super peccatores laqueos ignis, & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum.* Hæc enim quia sunt instrumenta cruciatu reprobatorum, & specialiter à Deo ad hunc finem præparata, pro hac parte effectus sunt reprobationis. Imò vt D. Thom. in 4. dist. 50. quæst. 2. art. 3. adducit ex D. Basilio, *quidquid feculentum, & ignobile est, in infernum prouocatur ad penam damnatorum.* Alia autem quæ solum per accidens, & occasionaliter cedent in penam damnatorum, aut in præsentia sunt eis in multiplicam, & deceptionem, non possunt dici effectus reprobationis specialiter, & proprie, etiam mediata, & imperatiua, quia non ex intentione Dei ad hoc sunt, aut tali fini subiiciuntur, sed ex eorum praua indispositione, & abusu, aut in peccando in præsentia, aut accipiendo pœnam ex diuina ordinatione in futuro: sic enim corpora sua, & ea quæ viderunt, aut possederunt in hoc mundo, & fuerunt occasio peccandi, & quidquid eis delectabile est, in hac vita erit pœnale in futura, iuxta illud Jacob. 20. *Panis eius in vtero eius vertetur in sel aspidum inuirssecus; diuinitas quam deuorauit: euomet, & de vtero illius erret her illas Deus.* Sed hoc modo etiam Sol, & Luna, & sidera, & herbae, & metalla possunt dici effectus reprobationis, quia ex omnibus sumere possunt in hoc mundo occasionem peccandi, & in futuro erunt eis pœnalia, quia omnes creaturæ erunt damnatis materia tristitiæ, sicut beatis materia gaudij, vt dicit S. Thom. in 4. dist. 50. quæst. 2. art. 3. quæstio. 1. Unde dicitur Sapient. 5. quod *Deus armabit creaturam ad vltionem inimicorum, & quod pugnabit orbis terra contra insensatos, imò & ipsa gloria beatorum est eis valde pœnalis, & ipsa humanitas Christi, & Deus ipse: Quæ omnia non possunt dici effectus reprobationis, quia ad hoc non sufficit quod per accidens, & occasionaliter ad pœnam deleruiant, vel ad culpam, sed requiritur quod per se ex intentione Dei propter finem reprobationis ordinentur, & ad illum conducant, vel mensurent aliquem effectum eius.*

Permissiones peccatorum, & denegatio gratiæ efficacis sunt effectus reprobationis.

Dico secundò, Permissio cadendi in peccatum (quæ est denegatio efficacis auxiliij) obduratio, & derelictio in illo, verè, & proprie est effectus reprobationis

probationis, si sit permissio aut obduratio peccati, non remittendi, ita quod cum finali impoenitentia continuetur, vel ad illum ordinem dicat permissio autem peccati remittendi non est effectus reprobationis quando plene est remissum. Est autem effectus reprobationis, non quantum ad actum punitiuum, sed vt est prouidentia Dei circa reprobos. In hac conclusione non omnes conueniunt, etiam ex eis qui tenent permissionem peccati, & non solum pœnam damnationis esse effectum reprobationis, quia aliqui nimis amplè omnem permissionem peccati, siue sit primum, siue vltimum, siue remissum, siue non remittendum, sentiunt esse effectum reprobationis, quod aliquibus ex antiquis tribuitur, vt Gregorio, Marfilio, Driedoni, & ex Recentioribus tenet Granados tract. 8. de Reprob. disp. vnica, sect. 4. loquens in specie de peccato originali remissio, sicut fuit remissum Esaii in circumcissione, & tamen propter ipsum sentit August. fuisse odio habitum, & reprobatum à Deo. Aliqui autem ita moderantur hanc sententiam, quod solum primi peccati permissionem putant non esse effectum reprobationis, eo quod non supponit aliud peccatum prius in cuius vindictam, & pœnam permittitur aliud, reliqua verò peccata post primum iam inueniunt aliquid in cuius pœnam permittantur; reprobatio autem cum sit pars iustitiæ vindicatiuæ non habet effectus, nisi per modum pœnæ & vindicationis. Et hoc videtur procedere non solum de primo peccato simpliciter in toto initio vitæ, sed de quocumque primo peccato post iustificationem, & plenè remissum peccatum. Quæ sententia attribuitur Zamel 1. p. q. 23. art. 3. disp. 6. & de ea videri potest Arubal. disp. 89. c. 2. & 3. aliique quos ipse citat, & refert Villegas hic contron. 16. disp. 2. c. 1.

14 Nostra conclusio (quæ videri potest apud M. Gonzalez hic disp. 77. sect. 2.) sumitur ex D. Thom. qui in hac q. 23. art. 3. inquit, quod *Reprobatio includit voluntatem remittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.* Quæ verba sumo in sensu copulatiuo, ita vt vtumque concurrat ad hoc vt permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet quod permittat aliquem cadere in culpam, & habeat voluntatem inferendi damnationis pœnam pro culpa, id est pro illa culpa, quam permittit ex vi reprobationis: ergo permissio culpæ pro qua non vult Deus inferre damnationis pœnam non includitur in voluntate reprobationis; & sic non est effectus illius. Aperitius hoc sumitur ex ipso D. S. 1. 2. q. 79. art. 4. vbi inquit, quod *Excœcatio* (quæ est idem ac permissio peccati) *sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excœcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus: sed ex diuina misericordia excœcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excœcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur, sed prædestinatis solum.* Ergo manifestè S. Thom. ponit excœcationem esse effectum reprobationis, quando iuxta suam naturam ordinatur ad damnationem eius qui excœcatur: sed non ordinatur ad damnationem æternam peccatum quod remittitur: si enim est remissum totaliter, tollitur reatus æternæ pœnæ. Unde dicit S. Thom. in 4. dist. 22. q. 1. art. 4. quod *Peccata dimissa non adducuntur in iudicium, nec Deus ea adduceret si quis inconfessum moreretur post reciduum, sed damnaretur solum pro peccato, quo recidiuauit.* Ergo secundum D. Thom. peccatum dimissum non perinet ad damnationem: ergo non ordinatur à Deo ad illam: ergo non est effectus reprobationis, iuxta id quod dicit in loco 1. c. 2. Imò, & de peccatis per pœnitentiam

deletis, sentit M. sentent. in 4. disp. 4. rationabile esse quod in electis non manifestabuntur in die iudicij. Quod eertè ad confitendum peccata multum animare debet.

Fundamentum conclusionis quantum ad primam partem, scilicet quod permissio peccati, vt irremissibilis, sit effectus reprobationis, illud est, quia talis permissio peccati nunquam remittendi antecedere debet voluntatem damnandi damnatione perpetua, siquidem non inferitur damnatio nisi propter peccatum irremittendum: antecederet ergo ad actum punitiuum, & illatum damnationis datur permissio peccati non remittendi. Talis autem peccati permissio, quatenus tale est, est effectus alicuius prouidentie diuinæ: nec enim illa permissio à Deo fortuita, & temerarie fit, sed ex prudenti & debita dispositione, & non potest esse effectus prouidentie generalis, neque prædestinationis: ergo reprobationis, seu alicuius prouidentie specialis contrarietatis ipsi prædestinationi, & quæ versatur circa deficientes a fine vltimo, & hoc vocamus reprobationem. Totus diuersus est legitimus. Et minor illa, quod non sit effectus generalis prouidentie, nec prædestinationis, patet, quia effectus generalis prouidentie sunt communes reprobis, & prædestinatis, permissio autem peccati vt non remittendi non potest inueniri nisi in reprobis secundum præsentem statum rerum: licet enim si Deus statisset creare aut relinquere hominem in puris naturalibus, & neque ei dare gloriam, neque damnare propter peccatum tali excussione, tunc peccatum non remissum non esset effectus reprobationis, eo quod non daretur tunc reprobatio; tamen rebus vt nunc, cum homines ordinantur ad gloriam, impossibile est quod permissio peccati non remittendi non habeat specialem oppositionem cum affectu gloriæ, seu cum prædestinatione, & connexionem inuitabilem cum pœna damni: ergo prout talem connexionem habens, impossibile est quod non sit ordinata à speciali prouidentia reprobatiua, atque adeò effectus illius. Similiter non potest esse effectus prædestinationis, neque directè, quia non est talis permissio cadens in ipsos prædestinatos, aut ad eos pertinens, cum ipsi in quantum tales, non sint capaces talis peccati irremissibilis, neque indirectè, quasi aliquid cedens in gloriam beatorum, licet pertineat proprie ad defectum, & miseriam reprobatorum, quia hoc quod est cedere in bonum beatorum non tollit quin directè pertineat ad aliam prouidentiam ad quam pertinent ipsi reprobis: nam etiam ipsa damnatio, & inflicto vindicatiua reprobatorum cedit in electorum gloriam, & lætitiā: *Lætabitur enim iustus cum viderit vindictam, manus suas lauabis in sanguine peccatoris,* & tamen hoc non obstantè talis damnatio est effectus reprobationis: ergo etiam non obstante quod permissio peccati non remittendi cedat in gloriam beatorum, pertinebit nihilominus directè ad aliam prouidentiam, & non ad communem, & generalem pro reprobis, & prædestinatis: ergo ad propriam reprobatorum. Imò, & res omnes naturales cedent in gloriam beatorum, quia omnis creatura expectat reuelationem filiorum Dei, vt dicitur Roman. 8. & tamen non propter hoc est dicendum quod solum sint effectus prædestinationis, & non prouidentie naturalis, cum non pertineant ad prædestinationem nisi imperatiua; & sic supponitur ad aliam prouidentiam pertinere, quæ imperetur ab illa. Similiter ergo si permissio peccati non remittendi pro reprobis pertinet ad prouidentiam prædestinationis indirectè, quatenus cedit in bonum, & in gloriam prædestinatorum: ergo non pertinet

elicitive ad prædestinationem, quia non est aliquid supernaturale pertinens ad prædestinatos, neque medium quo ducantur ad gloriam, sed pertinet imperatiue, sicut alia res non supernaturales pertinentes ad alios, quæ solum imperatiue sunt à prædestinatione, quatenus cedunt in bonum, & gloriam prædestinatorum. Si autem solum imperatiue est effectus prædestinationis illa permissio: ergo supponit pertinere elicitive, seu proxime, & immediate ad aliam providentiam, cui prædestinatio imperet, & non ad providentiam generalem, ut ostensum est: ergo ad reprobationem.

16 Secunda pars conclusionis, quod solum permissio peccati non remittendi, seu quod continuatur, aut dicit ordinem ad peccatum finale non remittendum sit effectus reprobationis, probatur, quia peccatum semel remissum nunquam puniatur pena damnationis æternæ, eo quod per gratiam sanctificantem evacuatur omnis reatus penæ æternæ: ergo tale peccatum ut remissum, non coordinatur fini reprobationis, quæ est exclusio perpetua à regno Dei: id autem quod non coordinatur, neque continuatur fini, & effectui ultimo alicuius providentiæ, non est effectus eius, quia hoc ipso quod non coordinatur illi, non se habet ut conducens ad illum; si enim conduceret, ordinem ad illum diceret, eique coëdinaretur, quod autem non est conducens, neque ordinatum ad illum finem, non est effectus eius, neque à voluntate intendente talem finem, derivatur, quia ut sit effectus illius voluntatis, debet ab illa derivari, & ad finem eius conducere.

17 Dices: Potest conducere peccatum remissum ad finem reprobationis, eique coordinari; primo, quia peccatum illud licet remissum, potest in memoriam reuocatum iterum inclinare ad aliud peccatum; & sic conducere ad permissionem noui lapsus: deinde quia ille qui recidit in peccatum, trahit ex precedenti peccato remisso circumstantiam ingratitudinis aggravantem; & sic influit in aliquid damnationis, saltem ut circumstantia, & modus illius. Tertio, quia etiam peccatum ut remissum, est materia maioris doloris, & penæ accidentalis in infirmo, sicut etiam vocationes inefficaces, & gratia ininterrupta in prædestinato sunt effectus prædestinationis, ut supra diximus, quia deseruiunt pro materia gaudij accidentalis in celo: ergo similiter si peccata interrupta, & remissa per gratiam deseruiunt pro materia doloris, & penæ accidentalis in inferno, cur non erunt effectus reprobationis?

18 Respon. ad primam instantiam, quod ibi non operatur peccatum remissum formaliter in ratione culpæ, sed materia peccati præteriti ut alliciens, & tentans de nouo ad aliud peccatum. Et talis tentatio iam non spectat ad peccatum præcedens remissum, seu ad id quod remissum est de peccato, scilicet ad culpam, quod est formale in peccato: hoc enim non influit aliquo modo in finem damnationis, nec est id quod tentat, & allicit, sed materia illa circa quam peccatum fuit quatenus de nouo proponitur, & reuocata in memoriam tentat; permissio autem diuina respectu illius peccati quando commissam est, non fuit respectu materiæ peccati, sed respectu eius quod formale est in peccato, scilicet auersionis: ergo hæc permissio non influit iam, neque conducit ad effectum reprobationis, quia id quod tentat de nouo non est memoria illius permissionis, nec memoria illius auersionis, sed materia illa delectabilis aut utilis, quæ pulsatur iterum cor. In quo differt à vocationibus inefficacibus in prædestinato, quia ista etiam proit à Deo descendunt

sunt beneficia, quæ reuocata in memoriam operantur in prædestinato ad bonum. Quod si aliquis ita peruerse malitia sit, quod ex ipsa permissione peccati remissi, & ex ipsa auersione secuta moueatur ad offendendum Deum de nouo, & non ex materia ipsa peccati in qua deliquit; adhuc non obstat, quia hoc non est ex ipsa permissione diuina per se, neque ex intentione qua à Deo processit, sed ex abusu, & malitia ipsius peccantis, quæ multo deterior est, & ad hunc abusum, & malitiam noua, & distincta permissio Dei requiritur. Illa autem prior permissio respectu peccati remissi non descendit à Deo ea intentione ut reuocata in memoriam prouocaret ad nouum lapsum multo deteriorem, scilicet ad peccandum ex memoria, & deletionem de ipsa auersione formati, ut auersio est, sed id ex abusu, & malitia peccantis ortum est; & sic per accidens se habet ad primam permissionem. Ut autem aliqua permissio, vocatio, vel quodlibet beneficium Dei sit effectus prædestinationis, aut reprobationis ex eo quod operatur ut reuocatum in memoriam, requiritur quod ea intentione, & voluntate à Deo descendat, ut reuocatum in memoriam sic operetur.

19 Ad secundam instantiam dicitur quod illa circumstantia ingratitudinis in recidivante non fundatur in ipsa permissione peccati remissi, sed potius in ipsa remissione facta à Deo, quia ingratitudo fundatur in mala correspondentia beneficiati ad beneficium sibi collatum: beneficium autem collatum huic reprobo fuit remissio peccati in quod incidit, non permissio prima, qua incidit. Et sic si ingratitudo est ratio pertinenti ad finem reprobationis, illud peccatum, non permissio eius, sed remissio deberet esse effectus huius reprobationis, quatenus super tale beneficium iste recidivauit offensam. Sed hac ratione omnia beneficia Dei essent effectus reprobationis, quia respectu omnium exercit ingratitudo, quod nimis generale est, nec speciali modo constituit effectum reprobationis, quia non ex intentione dampnandi aut reprobandi illa beneficia descendunt. Aut si descendunt, non pertinet ad præsens, ubi agimus non de remissione peccati, quæ fuit beneficium, sed de permissione quæ fuit subtractio beneficii, an sit effectus reprobationis.

20 Ad tertiam instantiam dicitur quod peccatum remissum est materia doloris, & penæ in damnatis, non ut materia punitionis ratione culpæ, quia hæc evacuata est, sed ratione beneficii accepti in remissione ipsa, quo ita male usus est ipse reprobatus. Sed hoc generale est omni beneficio diuino, nec nos in præsentia agimus de ipso beneficio remissionis an sit effectus reprobationis, sed de ipsa permissione operatur ad damnationem facta remissione. Et dicimus non operari, sicut nec ipsam culpam in ratione culpæ, & ad hanc solum conduxit permissio. Quod verò beneficium remissionis postea sit materia doloris, hoc non pertinet ad præsens, sed ad generalem rationem omnium beneficiorum Dei, quæ sunt ipsi reprobo, imò de omnibus quæ sunt aliis: nam omnia erunt materia doloris in damnatis, licet specialiter beneficia sibi facta fundent materiam ingratitudinis. Vocationes autem inefficaces, & gratia ininterrupta in prædestinatis sunt beneficia Dei, & per se conducunt ad materiam gaudij in beatis; & sic fuit effectus prædestinationis, quia prædestinatio est beneficiorum præparatio. Reprobatio autem non præparat beneficia, licet ex illis per accidens capiat reprobus vel abusum, vel dolorem: sed hic non agimus de beneficiis.

cis, sed de permissione peccati remissi, an sit effectus reprobationis, ut permissio est, & ad culpam conducens: sic enim non est beneficium, sed beneficij subtractio.

21 Instabis. Sit casus quod alicui remittatur peccatum, vel plura peccata per modicam attritionem in confessione, ita ut remaneat multa pena temporalis soluenda in purgatorio, & dum illa non est soluta, nec satisfacta in hac vita, reincidat ille homo in peccatum mortale; & sic moriatur, tunc illa pena quæ restabat soluenda pro peccatis iam remissis infligetur isti homini: nec enim illi remittitur, & non in purgatorio, quia mittitur in infernum, & in inferno non datur pena temporalis, sed æterna: temporalis enim pena solum in purgatorio soluitur: ergo in aliquo casu punietur peccatum remissum pena damnationis æternæ; & sic erit effectus reprobationis, non obstante remissione quoad culpam.

Respon. casum hunc esse valde ordinarium, licet non inueniam in Auctoribus eius resolutionis tractari. Sed in primis posset dici quod tale peccatum, licet sit remissum quoad culpam, non tamen plene quoad penam. Nos autem loquimur de peccato plene, & simpliciter remisso, quod non est effectus reprobationis. Deinde cum aliquandiu hæsitarem, inueni pleniorum eius resolutionem in D. Thom. qui sentit talia peccata in inferno puniri, sed temporaliter; & sic non esse inconueniens quod aliqua pena accidentaliter diminuat in inferno, sicut, & augetur aliqua vsque ad diem iudicij, non quia ibi mala valeant ad demeritum, sicut nec bona in beatis ad meritum, ut docet 1. 2. q. 13. art. 4. ad 2. Sed propter ipsam conditionem status qui vsque ad diem iudicij illas vicissitudines admittit. Dicit ergo sic S. D. in 4. dist. 22. quæst. 1. art. 1. ad 5. Ad quantum dicendum, quod pro illa parte penæ, quæ sibi dimissa est in confessione vel contritione nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo puniatur æterna pena debetur, sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pena temporalis, & in inferno, æterna. Sed hoc non videtur simile, quia veniale idem in inferno æternaliter puniatur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit, sed pena ex hoc ipso quod soluitur expiatur. Et ideo alij dicunt, quod pena, cuius est aliquis debitor post culpam remissam in æterno, puniatur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pena quæ soluitur, non redimitur. Nec est inconueniens, quod quantum ad aliquid accidentaliter pena inferni minuat vsque ad diem iudicij, sicut etiam augetur. Ita D. Thom. Ex quo patet, illam penam peccati iam remissi, non esse formaliter effectum reprobationis, quia non pertinet ad penam æternam, quæ proprie est reprobatiua. Penæ autem quæ finiuntur, & poni possunt, & cessare in damnatis non sunt reprobationis effectus, licet materialiter ad reprobatum pertineant, & in inferni igne luantur. Penæ autem accidentales quæ semper durant, & semper cruciant, vel in se, vel in effectu, quem relinquunt, effectus sunt reprobationis, sicut gaudia accidentaliter in beatis effectus sunt prædestinationis, quia perpetua sunt, vel in se, vel in effectu quem relinquunt, quia illo gaudio uti semper possunt in se, vel in eius recordatione.

22 Contra priorem partem conclusionis solum restat soluere fundamentum oppositæ sententiæ, quæ non assignat pro effectu reprobationis aliquam permissionem culpæ, nisi forte habere possit rationem aliquam penæ, ut quando datur in penam

alicuius prioris peccati, vel ipsius Adam, vel ipsius reprobi, quod tamen in peccato Angeli, quod fuit irremissibile, & in peccato hominis iam iustificati, qui reprobatur, locum non habet, & tamen ibi currit ratio facta, quia illius peccati permissio ex aliqua speciali providentia debet oriri propter connexionem inuitabilem quam habet cum fine illo speciali, qui est exclusio gloria. Igitur fundamentum oppositæ sententiæ illud est, quia permissio non conducit ad finem reprobationis, nisi mediante peccato in ratione peccati: ergo si Deus vult permissionem ex illo fine reprobationis, & ostensionis iustitiæ, tenetur amare, & velle ex tali fine illud peccatum; hoc autem est impossibile: ergo, &c. Consequenter probatur, quia nullus amat aliquod medium in ordine ad aliquem finem, nisi in quantum ad talem finem conducit: ergo ratio illa propter quam conducit magis est amabilis: si ergo permissio non conducit ad illum finem nisi ratione ipsius peccati, impossibile est diligere permissionem ex illo fine, nisi teneatur Deus diligere peccatum. Antecedens verò certum est, quia punio, & damnatio, & exclusio à regno non fit propter permissionem, sed propter peccatum quod totum est punibile, quia materia punitionis solum est culpa ut culpa, non permissio.

Confirmatur quia actus reprobationis non est actus misericordiæ, sed iustitiæ vindicatiuæ, prima autem permissio peccati propter quod aliquis damnatur, ut in Angelo, & in eo qui propter originale damnatur, non potest procedere ex iustitia vindicatiua, quia cum sit primum peccatum, non supponit aliud prius quod puniat, & in cuius penam permitatur: ergo non potest esse effectus reprobationis, quia si est actus iustitiæ vindicatiuæ, omnes effectus eius sub hac ratione formali debent ab ea procedere. Et licet paruulus, qui damnatur propter originale peccatum, contrahat illud ex Adam, cuius peccatum puniri potest in isto paruulo, tamen permissio qua iste paruulus contrahit peccatum non est alia a permissione qua in Adam peccauit, & ille ut caput istius paruuli lapsus est: illa autem permissio in Adam non fuit effectus reprobationis, tum quia antecessit prædestinationem hominum quæ facta est in Christo ut Redemptore, & consequenter iam supponente peccatum: ergo à fortiori antecessit reprobationem: tum quia si illa permissio peccati Adam ut capitis esset effectus reprobationis, omnes ex Adam manerent reprobi, quia omnes participant illam permissionem, sicut & peccatum.

23 Respon. hoc argumentum saepe à nobis esse solutum, & supra tractatum disput. præced. agendo de penitentia quæ essentialiter supponit peccatum, an sit effectus prædestinationis, idem nunc dicimus de iustitia punitiua supponente essentialiter culpam in reprobatione. Dicimus ergo ad antecedens argumenti: Permissio non conducit nisi mediante peccato, distinguo; nisi mediante peccato, ut medio operante, & tendente ad affectionem talis finis, nego: ut medio destruendo, & relinquendo seu materia destruenda, & relinquenda à tali fine, transeat. Ad conseq. Ergo tenetur ex vi talis finis amare, & velle peccatum, nego conseq. Ad probat. dico quod nullus amat aliquod medium nisi proit conducit ad finem; & sic ratio conducendi magis amatur. Negamus autem quod ratio qua permissio conducit ad finem reprobationis sit peccatum, quia peccatum non causatur, aut consequitur per aliquam influentiam ex ipsa permissione denegante gratiam, sed permissio solum se habet ut remouens impedimentum quo

quo alter detinebatur ne peccaret. Vnde peccatum purè causatur ab homine, quia perditio ex re, & sic interruptur conductio, & influentia inter permissionem, & peccatum, quia ex permissione ad peccatum nulla influentia datur. Vnde neque sumitur ratio conducendi ad finem iustitiæ, & reprobationis in permissione ex ipso peccato, sed tota ratio conductiæ sistit in hoc quod est negare, seu detinere aliquid indebitum beneficium gratiæ, quod est impeditum peccati: conducit enim ad ostensionem iustitiæ, non solum ponere media positiuè causantia vel influentia in suum finem, sed etiam negare beneficia indebita, quæ si ponantur, excludunt materiam exercendi iustitiam, quæ materia non est exhibenda, & causanda à Deo, eo quod sunt peccata. Vnde denegatio gratiæ impeditiæ peccatorum non conducit ad finem reprobationis, seu ad ostensionem iustitiæ ratione ipsius peccati vt causandi à se, vel propter aliquem influxum in ipsum peccatum, sed vt conditio requisita ad ostensionem iustitiæ, quia si non denegetur gratia, & indebitum beneficium, non relinquetur locus iustitiæ exercendæ, eo quod nulli erunt defectus æterni. Solum ergo ex vi illius finis intendit Deus relinquere creaturas in eo statu, in quo non maneat impedita omnia peccata, & hæc est ratio conducens in sua permissione ad finem iustitiæ, punitiæ, ad quam non solum requiritur peccatum, vt materia super quam cadat iustitia, sed etiam antecedenter ad hoc requiritur homines esse in statu non incompossibili, nec impediente peccata, & hic status potest esse volitus à Deo, sine hoc quod sit volitum ipsum peccatum, quia peccatum in tali statu non contingit ex influentia Dei, sed ex defectu voluntatis nostræ. Velle autem statum illum naturæ defectibilis in quo non sit impedita ad deficiendum si velit, hoc pertinet ad Deum, quia cum creatura ex sua limitatione sit prona ad defectum, & solum per gratiam, & beneficium indebitum Dei possit contineri, & sustentari ne deficiat, non tenetur Deus semper hunc statum dare creaturæ, sed potest relinquere illam in statu suo defectibili, sine hoc quod vlllo modo velit peccatum, quia adhuc posito illo statu, totum peccatum est ex sola voluntate creata, & nullo modo ex diuina: ergo bene stat Deum constituere hominem in illo statu, & non constituere neque causare peccatum: ergo nec velle, quia Deus solum vult, quæ causat. Permissio autem solum constituit hominem in statu non impediente peccatum, quia solum habet denegare gratiam qua impeditur, non autem constituit hominem in statu influxiuo, & causatiuo peccati, quia totus influxus in peccatum ex homine est. Ergo ex volitione permissionis ob finem reprobationis, solum inferitur, quod Deus tenetur velle in homine statum non impeditum peccati, & hunc statum vult, non autem sequitur quod tenetur velle ipsam peccatum, quia in illum non influit permissio. Et cum dicitur quod permissio solum conducit ad finem reprobationis ratione peccati, negatur hoc: conducit enim etiam ratione status in quo relinquit hominem sine gratia impediente peccatum: hic enim status etiam conducit ad ostensionem iustitiæ, quia requiritur antecedenter ad peccatum, & ille est volitus à Deo.

24 Cum verò instatur, quod iustitia non punit permissionem, sed peccatum ipsum; & sic permissio non conducit ad reprobationis finem, nisi ratione peccati. Respon. quod ad ipsum actum puniendi formaliter, non conducit permissio nisi ratione peccati: solum enim peccatum est materia punitiōnis. Ceterum ad aliquid antecedens ipsam actum

punitiōnis conducit permissio, scilicet ad constituendum hominem in statu non impedito ad peccandum, in quo scilicet denegatur beneficium indebitum, seu gratia detinens, & impediens peccatum, & hunc statum potest Deus velle, licet non ipsum peccatum, quia non tenetur illud beneficium semper homini dare: & ex fine reprobationis, seu ostensionis iustitiæ vult talem statum, quia reprobatio non dicit solum actum punitiuum, sed etiam prouidentiam de omni eo quod constituit hominem in statu requisito ad suam iustitiam: ad prouidentiam enim summam Dei pertinet omnia attingere quæ ad aliquem finem requiruntur; vnum autem ex requisitis ad ostensionem iustitiæ est, vt homines in tali statu sint, in quo non sint impediti per beneficia diuina ad delinquendum, & deficiendum.

25 Quia ergo solum hunc statum tenetur Deus velle ex vi talis permissionis, reliquum quod consequitur ex defectu creaturæ (licet infallibiliter sequatur posita denegatione gratiæ, sicut sequitur annihilatio posita suspensione concursus) non vult Deus, sed permittit, quia nec peccatum ex voluntate Dei est, sed ex permissione, nec peccatum se habet vt medium influens in consecutionem finis iustitiæ, sed vt materia destruenda, & relinquenda, quia culpa per iustitiam punitur, & sic equalitas tolliturque inæqualitas, quam culpa constituit. Vnde non est aliquid diiudicandum ab intendente finem iustitiæ, sed relinquendum; & idem qui vult iustitiæ ostensionem, non tenetur velle peccatum, sed solum permittit, & permissionem ipsam velle, quia non vult illud vt medium ascensionis finis, sed vt materiam destruendam per finem iustitiæ, & hæc sufficit quod sit permissa, non volita, sicut non est volitus terminus à quo in motu, sed derelictus.

26 Ad Confirm. Respon. quod actus reprobationis non est misericordiae, sed iustitiæ, non tamen iustitiæ solum ministerialiter, & quoad exercitium punitiōnis, sed etiam eminenter, & archirectonicè, scilicet prouidendo, & disponendo de ipsa virtute iustitiæ, eiusque ostensione, & requisitis, vt ei detur locus in rerum natura. Et sic non omnes actus reprobationis procedunt sub ratione vindicandi, & puniendi in exercitio, sed quidam puniendi, & inferendo damnationis pœnam, quidam disponendo, & constituendo statum capacem vt possit natura libera deficere, permittendo cadere in culpam, vt dicit D. Thom. hic ar. 3. quod est denegare gratiam, & beneficium indebitum quo detineretur, & impeditur natura ne deficeret: hoc enim beneficium non tenetur Deus semper dare, neque in hoc statu semper hominem constituere; & hoc facit permissio. Et sic permissio, etiam in Angelo peccante, & in homine iustificato qui postea cadit, & damnatur, est effectus reprobationis, non sub formalitate vindicæ, & punitiōnis in executione, sed formalitate prouidentiae disponentis, & prouidentis ea quæ sunt requisita ad ostensionem virtutis iustitiæ; & sic ex tali fine operantis.

Negatio sufficientis auxilij effectus est reprobationis.

27 Sæpius in hoc opere, & in præced. tomo disp. 20. meminimus auxilij sufficientis, & efficacis, pertinentque ad sufficientis dare posse, seu actum primum ad aliquam operationem: nomine enim sufficientiæ potestas intelligitur, & virtus, quæ ad actum primum pertinet; ad efficacem autem spectat dare ipsam applicationem, & deductionem potentiae vsque

vsque ad executionem actus secundi. Est autem necessarium ponere tale auxilium dans sufficientiam, & posse, quia ad potestatem, & vim operandi non sufficit ipsa capacitas obedientialis, quam habet naturalis potentia vt eleuetur ad opera supernaturalia, sed requiritur facultas proxima, & proportionata ad operandum. Hæc autem non consistit in aliquo vno, aut indiuisibili aliqua virtute, sed multa concurrunt tum intrinseca, tum extrinseca: Intrinseca sunt duo; ex parte intellectus, notitia, ex parte voluntatis, facultas seu proportionata vires vt sufficientiam, vt potestatem quis habere dicatur ad aliquid faciendum: nam voluntas nihil potest operari nisi præsupponendo cognitionem ex parte intellectus, & in se habendo virtutem, & adiutorium proportionatum operi supernaturali faciendum; & sic vtrumque horum pertinet ad sufficientis auxilium; & præterea requiruntur plura extrinseca, vt quod occurrat obiectum, quod possit notitiam convenientem præbere, vt quod prædicetur Euangelium, quod non occurrant impedimenta extrinseca notitiam illam impediens, ministri sacramenti recipientes, materia illius, quod homo non sit impeditus audire, & suscipere res fidei, vt inimitate, incarceratione, exilio, & aliis sexcentis impedimentis, quæ possunt occurrere, & potentiam tollunt ad rectè operandum, & ad consequendam peccatorum remissionem.

28 Ex his autem quæ tam multa sunt, & concurrunt ad constituendam sufficientiam, & potentiam operandi, possunt aliquando à Deo negari aliqua ex illis, aliquando omnia. Possunt aliqua negari in se formaliter, & immediatè, sed concedi mediatè, & in sua causa, sicut plura ex illis non habemus ex negligentia nostra, vel parentum, aut ad quorum curam pertinemus, & tamen in promptu erat habere si diligentia adhiberetur, sicut aliqui ex negligentia non audiunt Euangelium, & tamen possunt audire, quia exat concionator: alij etiam adhuc peius, eliciunt à se ministros veræ fidei, & nolunt eos audire, & id continuatur ab illis in alios per multum tempus, & manent sic integræ ciuitates, prouinciæ, & regiones sine noticia fidei modò inueniuntur, & consequenter sine sufficienti auxilio ad salutem in vi prioris negligentiae, aut contemptus priorum, vnde manet, & continuatur in alios. Et isti de facto non recipiunt sufficientis auxilium proximè, & immediatè, sed tamen receperunt in sua causa, quia si illi priores quibus ipsi succedunt non haberent illam negligentiam, non deesset ipsis notitia fidei. Similiter paruuli multi de facto carent sacramento Baptismi, aut quia deest aqua quæ est materia, aut quia deest minister, qui sciat formam, quia licet ista remedia sint in rerum natura, tamè hic & nunc applicata non sunt, sed hic applicationis defectus communiter reducitur ad aliquas causas, in quarum potestate erat eum evitare, v. g. si prægnans potuit evitare ne tempore partus esset in loco, vbi infans natus, aqua vel ministro careret pro Baptismo, vel si id non potuit evitare mulier, saltem alij ad quorum curam, vel potestatem pertinebat, poneretur id evitare. Similiter si ex aliquo motu, vel alteratione, aut qualibet alia mutatione infans in vtero est suffocatus, & mortuus, sicque caruit Baptismo, & fuit in manu mulieris vel aliorum id evitare, tunc censetur habuisse auxilium sufficientis mediatè, & radicalitèr, seu in causa sua, & ex negligentia, aut culpa aliorum illud non habuisse proximè.

His suppositis aliqui absolutè existimant Deum denegare aliquibus aliquando auxilia sufficientia in hac vita ne possint conuerti, licet quoad implenda

præcepta quæ occurrunt, nunquam desit auxilium sufficientis, quale requiritur, & quali modo requiritur vt præceptum obliget, & ille non excusetur à peccato. Ita stant pro hac sententia Henricus quodlibet. 8. qu. 5. Abulensis in c. 4. Exoat, Richardus, Bannez, Gonzalez, hic disp. 77. sect. 5. Villegas controu. 16. disp. 2. c. 3. Alij existimant nulli quantumcumque infideli, & obdurato denegari sufficientis auxilium. Ita Mol. Suarez, Bellarm. Valentia, Arrubal, Lessius, Vasquez, quos sequitur, & citat Alarcon tract. 4. disp. 5. c. 8. num. 2. & apud Villegas videri possunt c. 2. Et tamen Vasquez licet 1. par. disp. 97. c. 3. illam teneat sententiam, tamen 1. 2. disp. 120. c. 3. docet posse in aliquibus dari ignorantiam inuincibilem mysteriorum fidei, quod sine denegatione auxilij sufficientis ad credendum, stare non potest. Quæ sententia in adultis vniuersaliùs currit, quia cum ipsi propriis actibus iustificandi sint, multique ex illis actibus sint in præcepto, evidentiùs ibi apparet non posse auxilium sufficientis illis denegari vt præcepto obligentur, neque illuminationem eis deesse (nisi sua negligentia, & cæcitate velint lumi esse rebelles) vt possint conuerti, quia lux vera est quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, Ioan. 1. In paruulis qui non illuminatione interna, neque præcepto aguntur, sed ministerio aliorum sibi debet exhiberi remedium salutis, non ita vniuersaliter procedit hæc sententia, sed diuiduntur Authores. Nam quidam existimant omnibus paruulis, etiam qui decedunt in vtero materno promissum fuisse auxilium sufficientis, saltem remotè, & in cura, seu actionibus parentum, vel eorum quibus interest. Ita Bellarm. 2. de gratia, & libero arbitrio. c. 5. Valentia 1. 2. disp. 8. qu. 3. puncto 4. Lessius de prædestin. sect. 6. assert. 1. Arrubal disp. 9. 1. At verò Suarez lib. 4. de prouidentia erga reprobos c. 4. num. 4. et si dicat magnam partem huius controversiæ esse de modo loquendi, tamen num. 15. fatetur Baptistum qui ex humana diligentia pender, non potuisse antecedenter omnibus paruulis applicari. Quod est in aliam sententiam inclinare. Et sic alij sentiunt, Deum non prouidisse multis paruulis auxilium sufficientis, vt in eis peccatum originale deleteretur. Quod sentiunt Vasquez 1. par. disp. 96. c. 2. citatque Driedonem, Gregorium, Gabrielem, Soto, & sequitur etiam Alarcon vbi supra cap. 9. conclus. 5.

Nihilominus in hac difficultate duo dico.

Primum est: Si loquamur de auxilio sufficienti in communi, & ex parte ipsius remedij quod datur, & proponitur à Deo tum in Sacramento pro paruulis, tum in Sacramento, & doctrina atque oblatione virium sufficientium pro adultis, omnibus paratum est, & donatum à Deo auxilium sufficientis, vel in se proximè, vel in suis causis, vt in meritis, & virtute passionis Christi, in Ecclesia Catholica omnibus communi, & parenti de se, in prædicatione, & notitia sufficienti facta per totum mundum, licet negligentia, & incuria hominum in diuersis terris emanerit, & denique, in aliis causis remotis, id est non proximè applicatis.

Secundum est: Si loquamur de auxilio sufficienti in particulari, scilicet vt in isto vel illo subiecto singulari recipitur, aut proximè receptibile, & applicabile illi est, non omnibus datur à Deo auxilium sufficientis (ita vt proximè, & formalitèr aliquis non sit potens saluari) non solum paruulis, sed nec etiam adultis pro omni tempore quo instat salutis consecutio; sed tamen pro omni tempore quo instat adultis præceptum, non denegatur ei à Deo, sed offertur auxilium sufficientis ex parte sua, licet non semper aduertatur aut recipiatur ab adultis, sed

fed vel ab illo diuertat, vel ei repugnet, aut omitat.

31 Primum dictum negari non potest salua fide, cum innitatur vniuersaliffimæ virtuti redemptionis Christi, vniuersalitati Ecclesiæ Catholicæ, vniuersalitati illuminationis diuinæ, tam in ordine naturali, quam supernaturali, vniuersalitati prædicationis Apostolorum, & aliorum ministrorum, & aliis similibus causis quæ in omnes de se influxuæ sunt saltem remore, nisi hominum aut negligentia aut peccatis impediatur. Nam redemptio Christi pro omnibus hominibus facta est quoad sufficientiam, & Sacramenta omnibus propoita, & omnes virtutes habent, 1. Ioan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed & totius mundi;* 1. ad Timoth. 2. *Qui dedit redemptionem seipsum pro omnibus;* 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus;* & ad Hebr. 2. *Ut pro omnibus gustaret mortem.* Similiter sacramenta in Ecclesiâ Catholica, eiusque doctrina omnibus propoita sunt, nec aliquem excipiunt: est enim fons ille, de quo dicitur Zachar. 13. *In die illa erit fons patens domui David, & habitantibus Ierusalem in ablutionem peccatoris, & menstrua;* vnde, & confitemur vnum baptisma in remissionem peccatorum, non huius, vel illius, sed simpliciter quorumcumque peccatorum. Et Sacramentum penitentia pro remissione omnium post Baptismum institutum est Ioan. 20. *Quorum remisistis peccata remittuntur eis.* Et illuminatio Dei, saltem interna, ad omnes se extendit; Ioan. 1. *Erat lux vera qua illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Et Roman. 1. *Inuisibilia Dei per ea qua facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus, & diuinitas, ita vt sint inexcusabiles.* Et Iob 25. *Super quem non surget lumen illius.* Prædicatione quoque Apostolorum omnibus facta est, & toti orbi manifestata; nam *In omnem terram exiit sonus eorum, & in fines orbis terra verba eorum,* ad Roman. 10. Et Paulus Atheniensibus prædicans Actorum 17. *Nunc, inquit, annunciat hominibus, vt omnes vbi que penitentiam agant: vbi ly omnes; & ly vbi que vniuersalitatem designat prædicationis, & remedij, quod & omnes personas, & loca omnia complectitur.* Itaque quoad remedium sufficientis auxilij, quasi in vniuersali quadam apotheca pro omnibus locis, & hominibus positum, & datum est à Deo. An verò omnes possint ad talia remedia accedere, an verò aliqui ita impediatur vt sine potentia maneant ad vten- dum talibus remediis, hoc pertinet ad secundum dictum.

32 Oppones: Etiam in ratione remedij non pro omnibus institutum est: nam Baptismi non sunt capaces infantes nondum nati: renasci enim non potest nisi natus: ergo pro illis non est aliquod remedium quandiu ibi sunt, in tota virtute Passionis Christi, & Sacramentorum Christi: nihil enim est eis applicabile sub eo statu, & tamen in illo multi moriuntur: ergo multi sunt pro quibus non est remedium in apotheca Christi, & tamen illi sub eius potestate sunt, quia ab eo ponendi, & iudicandi sunt, & generaliter dicit Christus orans ad Patrem Ioan. 17. *Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis,* & tamen pro illa carne paruulorum in vtero non est relicta remedium.

Respon. quòd pro illis prout sunt in vtero reduplicatiuè, & quatenus sub illo statu non est remedium, quia non est necessarium neque commo- dè, & decenter applicari posset illis infantibus remedium aliquod lenibile, & humano modo, seu

per sacramenta applicabile. Sed tamen illi paruuli absolute, & simpliciter sunt capaces remedij, quia sunt capaces vt extrahantur ab illo loco, vel per naturalem natiuitatem, vel per abfissionem vteri, si mater moriatur. Quòd si ipsi ante talem extrac- tionem moriantur, hoc non arguit, quòd non sit remedium pro ipsis simpliciter loquendo, sed quòd applicatio talis remedij sit aliquibus impedita, & impossibilis reddita, quòd multis etiam natis ex vtero contingit, imò, & adultis: multi enim paruuli aliquando sic deserunt, vt nullo modo possit eis subueniri aut defecit ministri, aut defecit matre- riæ Baptismi, aut quia non potest ad eos accedi. Et adulti qui priuantur vsu rationis omni remedio ca- rent pro illo statu, nec est possibile eis applicari. Hoc ergo non pertinet ad insufficientiam reme- dij, sed ad defectum applicationis, vt iam dice- mus.

33 Secundum ergo dictum supra positum proba- tur per suas partes. Prima dicit quod aliquibus de- negatur auxilium sufficientis ad salutem, quantum ad applicationem, & receptionem talis auxilij in ipsis, in quo existimo veram sententiam M. Ban- nez. *hic artic. 8. dub. 3. conclus. 8. & M. Gonzalez vbi supra,* quòd si dare auxilium sufficientis sumatur correlatiuè ad recipere, id est ita detur à Deo, quòd recipiatur, & applicetur homini, non omnibus au- xilium sufficientis datur; licet si dare sit idem quòd esse, omnibus proponatur communiter, & offer- ratur, quantum est ex parte Dei. Et præsertim hoc auxilium sufficientis quod negatur, est notitia quæ exigitur ad bene operandum: inde enim incipit prima sufficientia, & potestas, vel etiam in paru- lis negatur sacramentum Baptismi quo regenera- tur, & negatur potestas accipiendi illud. Pro- batur ergo hæc pars, primò ex D. Thom. qui lo- quens de paruulis in matris vteris qui non pos- sunt baptizari, sic dicit in 4. dist. 6. quæst. 1. artic. 1. ad 1. *Ad primum dicendum quòd non est ex defectu di- uine misericordie quòd in matris vteris existentibus remedium non exhibetur, sed quia non sunt capaces illius remedij per quod secundam legem communem participes passionis Christi efficiantur, à qua est rem- issio peccatorum, quia non possunt subici operationi ministrorum Ecclesiæ, per quos talia remedia mini- strantur.* Sentit ergo S. Thom. pro illo statu infan- tes esse incapaces remedij, & consequenter non posse eis dari auxilium sufficientis, & ita qui mori- untur in illo statu, moriuntur in statu incapaci sal- utis: ergo carente potentia ad salutem: ergo, & auxilio sufficiente. Nec soluitur hoc, dicendo quòd caret auxilio sufficiente in se immediate, & proxime, non remote, & in suis causis, quia possent pa- rentes sic gubernari vt non moreretur fetus in vtero, sed nasceretur, & capax remedij redderetur. Contra enim est, quia illa euitatio abulus, & mor- tis infantis, aliquando accidit independenter ab omni cura parentum, ita vt profus sit impossibilis humano modo, & secundum cursum causarum nat- uralium illi applicari remedium, & auxilium suf- ficiens, aut euitari mors, vt patet cum ex casu for- tuito, & nullo modo præuiso prægnans moritur aut occiditur, vt si cadat super illam dormientem tectum, si fulmine feriatur, aut alio fortuito casu, qui in nullius hominis manu, & potestate esse po- tuit; aut si ex ipsa debilitate virtutis seminalis, aut sanguinis corruptione, ita fetus generatur quòd parturiri non potest, aut ipsa femina virtute suf- ficienti ad emittendum caret, quia debilissimæ com- plexionis est; in talibus, & similibus casibus mors est inenitabilis, & remedium omne humano modo inapplicabile. Et sic quantumcumque Deus habeat volunta

voluntatem antecedentem, & inefficacem saluan- di illum paruulum, tamen si iuxta causas crea- tas, & modum humanum reliquit applicabile omne remedium, & omne auxilium sufficientis, ita quòd nisi miraculose non potest illi subueni- ri: ergo simpliciter voluit illi denegare poten- tiam proximam, & humano modo expeditam ad salutem, quod est negare applicationem, seu receptionem auxilij sufficientis. Quod enim pos- sit modo diuino, & per miraculum saluari, & quantum est ex vi voluntatis antecedentis diuinæ, hoc nihil est: nam aliàs etiam damnati in in- ferno dicerentur habere auxilium sufficientis, & nos habere potentiam ad videndum Deum in hac vita, vel ad volandum, quia per miraculum possunt fieri hæc omnia.

34 Denique ad hoc faciunt autoritates Prosperi, & Aug. Nam S. Prosper in *carmine de ingratis* c. 30. dicit, *multos sanctis à genitoribus ortos, nullo saluari studio potuisse suorum.* Et S. August. *lib. de natura & gratia* c. 8. *Ego, inquit, dico, paruulum natum in eo loco, vbi ei non potuit per baptismum Christi sub- ueniri, morte præuentum, idcirco talem fuisse, id est, sine lauacro regenerationis exiisse, quia esse aliud non potuit.* Et inf. *Retulit ergo ea damnatione, qua per vniuersam massam currit, non admittitur in re- gnum celorum, quauis Christianus non solum non fuerit, sed nec esse potuerit.* Idem c. seq. docet de adul- to, qui in ea terra mortuus est, vbi Christi nomen audire non potuit. Quibus locis August. manifestè docet tales caruisse auxilio sufficienti ad salutem, quia non solum non fuit, inquit, sed nec esse po- tuit Christianus, sed auxiliū quo aliquis est Chri- stianus, est auxilium efficax, auxilium quo potest esse, est sufficientis, ergo si non solum non fuit, sed nec esse potuit, caruit auxilio sufficiente. Vnde quæcumque explicatio ad istum locum, exploditur ex ipsis verbis Aug. vt quòd loquatur de potestate morali, seu consequenti, non de antecedenti, sicut dicitur quòd ille qui non habet auxilium efficax, non potest conuerti, potestate scil. consequenti, non antecedenti. Contra enim est, quòd Aug. mani- festè distinguit de eo qui non potest ex defectu possibilitatis, aut ex defectu voluntatis; imò Pelagius sic distinguebat, & relinquens quætionem de eo quod non est tale ex defectu voluntatis, solum disputabat de eo, qui non habet possibilitatem, vt patet in c. 7. *antecedenti in illis verbis: Prius distin- guit (S. Pelagius) aliud esse querere, an possit ali- quid esse quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud utrumne sit? Hanc distinctionem veram esse nemo ambigit: consequens enim est vt quod est, esse poterit, non est autem consequens, vt quod esse potest, etiam sit.* Quia enim Dominus Lazarum suscitauit, sine du- bio potuit; quia vero Iudam non suscitauit, nunquid dicendum est non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Et statim: *Nos, inquit, de sola possibilitate tractamus,* &c. Ergo quando Augustinus respondens Pelagio iuxta distinctionem ab eo datam, dicit paruulum illum non potuisse esse Christianum, non loquitur de possibilitate consequenti, sed de antecedenti, quæ dat posse, & pertinet ad auxilium sufficientis. Patet conseq. nam in illa di- stinctione ponitur differentia inter id quod non est ex defectu possibilitatis, & quod est ex defectu voluntatis; & tamen vbi non est voluntas, non potest aliquid fieri potestate consequente: si enim non est voluntas, non est auxilium efficax, quo non posito, non potest fieri effectus potestate consequente; & tamen non loquitur de illa po- testate August. neque procedebat de illa quæstio

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

Pelagij: ergo loquitur de defectu auxilij suffi- cientis.

Idem quod dicitur de paruulis; hæc nondum natis, siue iam natis, sed non in loco quo possit eis subueniri, quod eis denegatur auxilium sufficientis ad salutem; constat etiam verificari in aliquibus adultis, præsertim in duplici casu, tum in egre- dientibus ex hac vita, tum in ingredientibus. In egredientibus quidem, quia aliquando existens in peccato priuatur vsu rationis; & sic moritur, quia nullum naturale remedium ha- bet, nec potest sanari ab illa infirmitate, nisi per miraculum: talis hoc ipso quod priuatur vsu rationis incurabiliter, priuatur etiam omni au- xilio sufficienti, quia est incapax operationis; & sic non solum priuatur ipsa efficacia, & ope- ratione bona propter voluntatem malam; sed, priuatur potestate, quia redditur incapax pro illo statu: ergo caret auxilio sufficiente. In aliis etiam ingredientibus hanc vitam, vel etiam con- tinuantibus in ea constat denegari omnem noti- tiam fidei, ita quòd nihil omnino de Christo, & Evangelio audierunt; & sic sunt infideles infide- litate negatiua, quæ non est culpa infidelitatis, sed pœna ignorantia, vt docet S. Thom. 2. 2. quæ- 10. artic. 1. ergo carent auxilio sufficienti ad suam conuersionem, & iustificationem. Patet conseq. quia primum à quo incipit sufficientia nostra; seu potestas operandi, est ex cognitione: in incogni- tum enim non potest ferri voluntas: ergo qui caret notitia requisita ad credendum, caret potentia, & auxilio sufficienti vt conuertatur in Deum. Non stat ergo admittere infidelitatem negatiuam, quæ est ignorantia inuincibilis in rebus fidei, nisi po- nendo quòd aliqui carent omni propositione, & auditu competenti rerum fidei, quòd est carere po- tentia ad volendum credere, & multò magis ad cre- dendum, & consequenter ad salutem: qui enim non crediderit, condemnabitur. Talem autem negati- uam infidelitatem admittit D. Th. cit. loco, & super c. 10. ad Rom. lect. 3. vbi docet eos ad quos non per- uenit prædicatione Evangelij, excusationem habere de peccato infidelitatis. Et idem docet Aug. de cor- rep. & gratia cap. 7. in principio, loquens de his, qui non audierunt Euangelium, eos etsi non excusat à damnatione, quia caruerunt remedio, bene tamen à peccato infidelitatis. Et apertius c. 1. eiusdem libri docet de auxilio sufficienti, quòd *si deesset ho- mini vel angelo, sine culpa cecidissent, adiuto- rium quippe defuisset, sine quo manere non possent: nunc autem quibus deest tale adiutorium pœna pec- cati est.* Ceterò aliquando non dari hoc adiutorium & tunc non esse culpam, sed pœnam.

Et ratio est manifesta, quia isti qui nihil audi- nit de fide, neque est voluntarium non credere, neque possibile, quia cum non possit credere, nisi volens, & circa incognitum non possit ferri voluntas, consequenter non est ei possi- bile credere, neque voluntarium non credere: ergo neque culpabilis illa infidelitas; caret ergo potestate credendi, & supernaturaliter operandi; & sic caret auxilio sufficienti, & dante potentiam ad salutem.

35 Secunda pars huius 2. dicti docet pro præceptis adimplendis indultis semper dari sufficientis auxi- lium. Et hoc constat, quia si deesset, non peccaret homo, vt dicit Aug. loco cit. talium præceptorum ad- impletionem; & sic frustra essent præcepta. Et lib. de gratia, & libero arbitrio c. 16. addit, *Non iuberet Deus quod sciper ab homine fieri non posse. Quis hoc nesciat? Sed ideo iubet aliqua qua non possumus, vt nouerimus* N R quid

quid ab eo petere debeamus. Vnde sumpsit Concilium Trident. *sess. 6. cap. 11.* illam definitionem, quod *Deum impossibilia non iubet, sed iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuuat ut possis.* Vbi pondero illud verbum, *iubendo monet*, &c. nam ipsa iussione, & præcepto notificato, & cognito inuoluit Concilium auxilium sufficiens ad eius impletionem, scilicet admonitio ad faciendum quod possimus, & ad petendum quod non possimus, quod tenet se ex parte intellectus, & adiuuat ut possimus, quod est adiutorium, seu vires, quæ tenent se ex parte voluntatis. Et quando dicimus Deum non denegare auxilium sufficiens, posito, & instante præcepto, non intelligimus quod semper utrique potentia, scilicet intellectui, & voluntati præbeat virumque adiutorium, ita ut recipiatur de facto in vtraque potentia, sed ad minus recipit auxilium sufficiens ex parte intellectus, vel saltem offertur ei vnde possit habere, nisi velit dissimulare, & supinam, seu affectatam ignorantiam habere. Ex parte autem voluntatis non semper sequitur aut recipitur adiutorium aut vires, seu spiritus ad operandum, quia plerumque aut voluntas est infirma, & suis cupiditatibus victa, aut ita obdurata, & pertinax, ut posita illa noticia præcepti, non solum non sentiat vires ad obediendum in voluntate, sed de industria dicat Deo, *Recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*, & ut alter Pharao respondet proponenti sibi præceptum Dei, *Nescio Dominum. & Israël non dimittam*, Exodi 5. Et de talibus dicit Augustinus, 5. *contra Iulian. cap. 4. Reos fieri, ac verè peccare eos, qui deserti à Deo suis cupiditatibus seruiunt, & à Diabolo superantur.*

37 Quod autem denegatio auxilij sufficientis quando denegatur à Deo ad affectionem salutis, sit effectus reprobationis; patet, tum quia hæc denegatio est in pœnam alicuius peccati, saltem originalis, ut de infidelitate negatiua docet S. Thom. 2. 2. *quæst. 10. artic. 1.* & sic est denegatio punitiua, & reprobatiua; tum quia illa denegatio est maior denegatio gratiæ, & maior obduratio quam sola efficacis auxilij denegatio, & permissio; & sic magis ordinata ad condemnationem, & finalem impœnitentiam: ergo multo magis est effectus reprobationis.

Due obiectiones.

38 Contra resolutionem datam duo præcipue obici possunt. Primum, quia in sententia D. Thom. quicumque perueniens ad vsum rationis tenetur conuerti ad Deum conuersione iustificatiua, in tantum quod si non iustificetur, tunc non solum manebit in peccato originali, sed etiam in actuali, ut docet 1. 2. *quæst. 89. art. 6. & quæst. 14. de verit. art. 11. ad 1.* ergo debet omnis homo habere auxilium sufficiens ad finem, & ad supernaturalem conuersionem. Patet, quia habet præceptum de tali conuersione protunc: ergo & auxilium sufficiens, iuxta id quod nuper diximus. Vnde vterius sequitur contradicere ibi D. Thomam ponendo quod aliqui venientes ad vsum rationis habent infidelitatem negatiuam: nam si habent præceptum & consequenter auxilium sufficiens ad credendum, & ad conuertendum se supernaturaliter in Deum, quod sine fide stare non potest: ergo oportet quod aliquam illuminationem vel propositionem habeant de rebus fidei, aliàs sine omni noticia fidei quomodo habent auxilium sufficiens

ad credendum; Posita autem noticia fidei, si non creditur illi, iam infidelitas est culpa: ergo non est infidelitas negatiua, quæ est solum pœna: Nec dici potest quod ille non habet præceptum de conuersione supernaturali formaliter, & immediatè, sed solum de naturali, quam si impleuerit, illuminabitur à Deo supernaturaliter, ut dicit D. Thom. *cir. loco de verit.* Contra enim est, quia vel facit, & implet id quod naturale est ex auxilio, & viribus gratiæ supernaturalis, vel ex viribus naturæ. Si primum: Ergo iam supponitur cognitio supernaturalis, quæ utique est de rebus fidei, quia auxilium supernaturale incipit à cognitione, & excitante gratia. Si secundum, non est certum quod facienti quod est in se ex viribus naturæ Deus dabit gratiam: nec enim viribus naturæ annexa est gratiæ illuminatio: ergo non est certum quod ille iustificabitur, etiam si impleat præceptum naturale; & sic poterit manere sine peccato actuali in solo originali, quod negat D. Thom.

39 Secundò obicitur, quia damnati carent omni auxilio ad bonum, etiam sufficienti, cum ipsi positi sint extra terminum viæ, & sic sunt incapaces boni, & conuertibiles: ergo non datur illis auxilium quo possint conuerti; & tamen peccant, quia habent continuum odium Dei, & superbiam, iuxta illud, *Superbia eorum qui se oderunt ascendit semper*: ergo malè probamus ex denegatione auxilij sufficientis homines non peccaturos. Adde, quod ex hac conclusione sequitur contra primam, in qua dicimus denegari aliquibus etiam adultis auxilium sufficiens ad salutem, quia si denegatur eis auxilium sufficiens ad salutem, etiam denegatur ad implendum præcepta: repugnat enim quod habeant auxilium sufficiens ad præcepta, & non habeant ad salutem consequendam, qui enim seruat mandata, ingreditur ad vitam: ergo qui potest per auxilium sufficiens seruare mandata, potest saluari. Nullus autem quantumcumque obduratus datur, qui non possit implere mandata, & saluari, aliàs non peccaret, & commodum reportaret ex obdurate sua, cum tamen de maximè obduratis constet eos peccasse, ut Pharao qui se peccasse agnoscebat Exodi 9. & 10. & ipsi intimabantur præcepta Dei, & dicebatur illi, *Vsq̄quo non vis subici mihi?* Et infideles sæpè mouentur ad bona opera faciendâ; & sic non carent auxilio sufficienti. Denique generales Scripturæ locutiones significant etiam istis maximè induratis dari auxilia sufficientia, quia & possunt conuerti, & peccant si non conuertantur, & iustificentur; sicut dicitur 2. Petri 3. *Patienter agit Deus volens aliquos perire, sed omnes ad penitentiam conuertii* ergo nulli negat auxilium sufficiens ad salutem. Et de maximè obduratis Ierem. 3. dicitur, *Front meretricis facta est tibi, voluisti erubescere; saltem amodo voca me*, Isai. 31. *Conuertimini filij Israël, sicut in profundum recesseratis.* Nulli ergo negatur auxilium sufficiens ad conuersionem, & iustificationem à peccatis, sicut nec ad implenda præcepta, sed sicut peccant homines obdurati non implendo præcepta, & secundum impœnitens cor thesaurizant sibi iram, ut dicitur Roman. 2. utique aggravando peccata, quia verè peccant deserti à Deo, ut dicit Augustinus. *ubi supra*, ita, & peccant non conuertendo se, & salutem consequendo.

Ad primum Resp. concedendo quod perueniens ad vsum rationis habet præceptum conuertendi se

se ad Deum, & acceptandi totam eius legem, quæ tunc sibi ponitur, saltem implicitè, & in illis communioribus præceptis. Declina à malo, & fac bonum. Operare secundum rationem, & non secundum appetitum; &c. hoc enim est peruenire ad vsum rationis, notificari sibi legem, quæ debet vivere in tota vita secundum rationem. Cæterum non proponitur sibi immediatè, & in particulari statim supernaturalis fides explicitè, sed proponitur implicitè aliquid de obiecto fidei supernaturali, saltem illa duo commissima, quæ oportet cognoscere accedentem ad Deum, ut Apost. dicit ad Hebr. 10. scilicet quod *Deus est, & remunerator est*, non quia tunc in illo imperfectissimo statu distinctè cognoscatur Deus, eiusque remuneratio, sed quia iste cui tota lex viuendi secundum rationem proponitur, non potest acceptare illam nisi proponatur sibi aliquid magnum esse totam illam legem seruare, & propter aliquid magnum esse faciendum, quod ipse plenè non potest attingere, & hoc est supernaturale quod tunc implicitè proponitur. Et hoc idè, quia non potest in hoc statu naturæ lapsæ tota lex impleri, & acceptari, ut impleatur ex solis viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ; eo quod seruantibus mandata promissa est vita æterna; & sic non potest separari impletio mandatorum à Deo sine supernaturali; & deinde quia totius legis impletio est opus hominis sani, & similiter acceptatio totius legis ad seruandum illam, quia hoc est seruare totam in intentione, & proposito: non potest autem sanari quis nisi per gratiam. Vnde ut iste qui peruenit ad vsum rationis acceptet totam illam legem, indiget stimulari eius voluntatem aliquo superiori, & grandi motiuo, sine quo non acceptabit illam; & sic indiget supernaturali auxilio ut totam legem acceptet volens implere: sic enim plenitudo legis est dilectio. Vnde qui in illo primo instanti acceptant legem, & implent præceptum naturale de tota lege, signum manifestum est eos accepisse auxilium supernaturale, quia vires naturæ non sufficient. Et tales certissime illuminabuntur, & accipient noticiam eorum mysteriorum, quæ requirunt ad iustificationem, & salutem, siue per Angelum, siue per prædicatorem, sicut Petrus missus est ad Cornelium, Act. 10. sed si paucissimi sunt ex his qui non degunt inter Catholicos, qui etiam ante vsum rationis edoceri solent de Deo, & de rebus fidei.

41 Ex quibus patet, nec in dictis D. Thom. esse contrarietatem, nec esse infallibile illuminari eos supernaturaliter, qui ex solis viribus naturæ operantur. Non est in dictis D. Thom. contrarietas, quia in primo instanti vsum rationis, omnes accipiunt sufficiens auxilium ad acceptandam legem, & ad res fidei implicitè tunc propositas, & per modum præmij superioris pro obseruantibus legem, sed non omnibus proponuntur res fidei in particulari, & determinatè; & sic non accipiunt sufficiens auxilium ad explicitè, & particulariter credendum, neque sub motiuo fidei diuinæ, & hoc ex culpa sua, quia resistunt priori auxilio, nec volunt acceptare legem, neque conuerti ad Deum; & sic reddunt se indignos propositione rerum fidei sub motiuo explicito fidei. Sed tamen isti non incurrunt infidelitatem priuatiuam, quæ est culpa specialis contra fidem, licet ex culpa non acceptandi, seu non obediendi legi, fidei propositio denegetur; quia ad hanc infidelitatem requiritur resistencia, seu non acceptatio fidei diuinæ sufficienter propositæ in particulari, & explicitè, aut saltem sub motiuo Dei dicentis, & testificantis, ita quod testimonium Dei non acceptetur.

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

tur ab isto: Si enim nihil sibi proponitur in particulari ut testificatum, & dictum à Deo, non utique resistit iste Deo testificanti; & sic non incurrit culpam infidelitatis, quæ consistit in hoc, quod aliquis non acquiescat testimonio Dei, sicut proponitur à Deo. In primo autem instanti vsum rationis quando aliquis nihil de Deo audiuit in particulari, non proponitur testificatio diuina circa aliquod obiectum, in particulari, sed solum proponitur lex ut acceptetur sub motiuo alicuius magni præmij. Et ratio huius est, quia tunc proponitur primum initium fidei, quod est motiuum piam affectionem ad credulitatem: præcedit enim pia affectio fidem, & piam affectionem propositio ex parte intellectus, non utique credendo, & assentiendo: sic enim ante piam affectionem esset fides sed proponendo aliqua per modum boni repromissi, ut inquit S. Thom. 1. 4. *de verit. art. 2. ad 10.* & hoc adhuc in illo primo instanti non proponitur ut testificatum à Deo, & sub motiuo fidei determinatè, & explicitè, sed valde implicitè, & sub ratione alicuius præmij vel magni boni. Vnde qui tunc non acceptat legem, etiam sub illo motiuo, nondum resistit propositioni rerum fidei, sed quasi inductiuo ad piam affectionem credulitatis sub quadam implicita ratione. Et sic ex nota acceptatione talis motiui, & implicita propositionis fidei non sub motiuo testificationis diuinæ; sed sub ratione cuiusdam magni præmij, aut alterius similis rationis, non committitur infidelitatis culpa. Similiter qui illuminatur à Deo, & iustificatur, non est ex eo quod operatur ex viribus naturæ tantum, sed quia ex auxilio supernaturali requisito ad acceptationem totius legis, saltem implicitè; quod si acceptetur, proponitur ei explicitè materia ad salutem necessaria, & iustificabitur.

Ad secundum Respond. quod damnati carent auxilio sufficienti affectiuo, & quod tenet se ex parte voluntatis, aut quod in illam influere potest, eamque efficere, & conuerrere, non tamen carent auxilio sufficienti ex parte intellectus, & speculationis: Dæmones enim credunt, & contremiscunt. Et sic habent sufficientem noticiam ad peccandum: nec enim damnati ignorant legem naturalem, præsertim dæmones, multi etiam retinent memoriam rerum fidei, etsi sine fide. At verò viatores in hoc differunt à damnatis, quod recipiunt ad bene operandum auxilium sufficiens non solum purè speculatiuum, sed etiam affectiuum, & influxiuum in voluntatem, id est, de se potens stimulare, & excitare voluntatem, quia sunt in statu conuertendi se ad Deum, licet aliqui tanta obdurate aut ignauia recipiant hoc auxilium, ut non relinquunt locum dari sibi adiutorium, & vires in voluntate. Peccant ergo & damnati, & obdurati in hac vita, licet isti possint conuerti ex vi auxilij, non illi, quia licet cognoscituum habeant auxilium damnati, sed non affectiuum.

Ad replicam quod sequitur ex hac conclusione 43 contradicere ad primam. Resp. nullam contradictionem esse, quia prima conclusio de denegatione medijs ad salutem consequendam procedit in casu quo negatur aliquid quod est necessarium ut medium, & non ut præceptum, seu non ratione præcepti, secunda verò procedit à conuerso: sicut v. g. Baptismus in partulo requiritur necessitate medijs, & non necessitate præcepti respectu ipsius partuli; similiter in adulto peccatore, qui amittit vsum rationis irrecuperabiliter, requiritur ad iustificationem necessitate medijs gratia, & pœnitentia, sed pro tunc iam non currit

N n 2 præceptum

præceptum de pœnitentia respectu illius, quia est incapax ratione status. Et fides requiritur necessitate mediæ ad iustificationem in adulto; & tamen si non audit aliquid de fide Christi, non obligat præceptum; & tamen cum non crediderit condemnabitur. Itaque auxilium sufficiens quod pertinet præcisè ad rationem mediæ ad salutem, denegatur aliquando sine parvulis, siue adultis sine noua culpa. Auxilium verò sufficiens ad implenda præcepta non denegatur alicui, currente, seu stante præcepto. Sed aliquando non currente, aut non obligante præcepto potest negari id quod pertinet ad medium consequendæ salutis, vt in casibus allatis, tam pro parvulis, quàm pro adultis. Et quando dicitur quod qui potest implere omnia mandata, & ad id habet auxilium sufficiens, potest ingredi ad vitam, & saluari; dico quod id intelligitur de eo qui potest implere omnia mandata, currente, & obligante præcepto, quia tunc etiam in talibus præceptis includuntur omnia media requisita ad salutem, quia hæc etiam sunt in præcepto, quando homo est in statu possibilitatis adimplendi. Sed per accidens potest aliquis poni in statu impossibilitatis adimplendi præcepta, & adhibendi media, & tunc si est in peccato, perit sine remedio, vt in casibus allatis. Neque ista sufficientia media negantur magis obduratis, & conceduntur minus obduratis, sed Deus cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Vnde Pharaoni concessum est auxilium sufficiens ad implenda præcepta Dei, quia erat in statu possibilitatis adimplendi illa. Et generales locutiones Scripturæ, quæ etiam quocumque obduratos ad pœnitentiam vocat, & eos peccare si non conuertantur, & thesaurizare iram significat, clarè loquuntur de obduratis in statu possibilitatis proximæ, & currente obligatione præcepti, non si per accidens in aliquo casu præceptum non currat, & tamen medium necessarium non concedatur, vt in casu amissionis vsus rationis in peccatore, aut non auditionis, & notitiæ denegatæ de rebus fidei ad credendum.

ARTICVLVS IV.

Quid de immutabilitate reprobationis, & prædestinationis, & numero eorum?

Certitudo alicuius prouidentia, qualis est prædestinationis, vel reprobatio, & immutabilitas, potest esse vel præscientiæ solius sine causalitate, & antecedentia erga obiectum, sicut nos possumus esse certi, etiam de illis quæ non causamus, nec facimus, sed tamen certa notitia videmus vt cælum, & elementa; vel potest esse certitudo præscientiæ, & causalitatis simul, quia videlicet ipsa causalitas modo infallibiliter operatur, & super talem causalitatem fundatur præscientia, eo quod tunc præscientia est de re causanda ab ipsamet prouidentia. Et talis certitudo dicitur prædefinitionis, & causalitatis, quia ex determinatione voluntatis diuinæ tanquam ex causa oritur determinatio, & certitudo obiecti promissi, & præmissi.

Igitur Massilienfes inter alios errores etiam istum docebant, quod non erat certus numerus prædestinationum, sed poterat augeri vel minui, eo quod nullum donum Dei etiam perseverantiæ existimabant esse tale, quod non posset nostra voluntate frustrari, & de facto aliquando frustraretur. Constat hoc ex epistolis Prosperi, & Hilarij ad S. Aug. ante librum de prædestinatione SS. In quo manifestè er-

rabant, tum in ipsa conclusione, tum in fundamento. In conclusione, quia aduersatur expressè Scripturæ, 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc; cognouit Dominus qui sunt eius.* Item electi dicuntur habere sua nomina scripta in libro vitæ, ad Philip. IV. *Quorum nomina sunt in libro vitæ.* Et iterum Dominus ad Apostolos suos Luc. 10. *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis.* Vbi autem sunt omnia nomina scripta, certitudo habetur manifesta, nec potest ibi aliquid de nouo scribi, quia ab æterno scripta sunt illa omnia. Vnde & pro certitudine ista commendanda dicitur Lucæ 12. *quod Omnes capilli nostri numerati sunt.* Et Aug. lib. de *correp. & gratia c. 13.* dicit, *Certus est numerus prædestinationum vt nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.* Et de bono persever. c. 14. *Prædestinatio est præscientia, & præparatio, quibus certissimè liberantur, quicunque liberantur.* Certè cum hæc prædestinatio Dei æterna sit (si quidem elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ad Ephel. 1.) ergo & immutabilis est; ergo cum per illam comprehendat omnes prædestinatos, quia ad omnes se extendit eius prouidentia, & præscientia, vtique immutabiliter eos tenet apud se, licet ipsi in tempore, quo versantur, mutabiliter sint in se, sicut & aliæ creaturæ contingentes. Vnde patet ignorantiam aliquorum esse vehementem, qui ex hac immutabilitate prædestinationis in quandam desperationem aut socordiam impelluntur, quia si iam, inquit, sum prædestinatus, aut reprobatus, sic ero quidquid me cruciem. Stultissima cogitatio: idem enim possent dicere de quacumque re, quæ in hoc mundo contingenter accidit, vt quod fructus terræ abundanter nascantur, vel destruantur, quod hoc animal nunc moriatur, vel viuat, moueatur, vel quiescat, & quæcumque alia accidit in hoc mundo, omnia ab æterno, & immutabiliter sunt præordinata à Deo: ergo non debemus curare, quia sic accidit; stulta consequentia; cum hoc ipsum quod est nos curare vel relinquere, prouisum & præuisum sit ab æterno, & per hæc media accidunt res vel non accidunt; media autem illa etiam promissa à Deo sunt. Sed hæc cogitatio infirmarum mentium est, quia non cogitur quod Deus est æternus, sed effectus eius sunt temporales; & sic bene stat quod prouidentia, & præscientia eius de rebus sit æterna, atque adeo immutabilis, sed omnes effectus prouisi sunt in se mutabiles, & temporales; & hæc tota mutabilitas apud Deum immutabiliter, & æternaliter videtur, & prouidetur. Nec etiam Deus prouidit aut præuidit quod infallibiliter hæc fiant absolute, & nullo habito respectu, sed per talia media, & tali vel tali modo, quia & modus, & media à Deo sunt; & idèd est infallibilis illa prouidentia, quia vniuersalis, & dat omnia, non quia tollit nostram contingentiam. Vnde si me cruciem, & operer, sicut Deus iubet, consequar salutem, quia sic prædestinatur, & prouidetur à Deo ab æterno, vt hoc faciam. Quod si lædit immutabilitas prædestinationis mutabilitatem nostram: ergo dicent quod Deum esse æternum lædit temporalitatem, & mutabilitatem creaturarum. Quid stultius?

In fundamento autem suo peius errabant Massilienfes, quia idèd prædestinationum numerum dicebant certum non esse, ne locum apud infideles, & negligentes cohortantium incitamenta non habeant: ita enim posset vnusquisque ad correctionem aut ad profectum vocari, si se sciat sua diligentia bonum esse posse, vt refert Prosper *vbi supra.* Quod est planè euacuare gratiam Dei, quasi nos ex nobis, seu ex nostra diligentia, &

viribus

viribus, boni esse possumus, & adhortationibus sanctis acquiescere, & non ex gratia Dei, cum Ecclesiastes 7. *Scriptum sit, Considera quod nemo potest corrigere, quem ille despeserit,* quod & latissimè multis Scripturæ auctoritatibus Aug. probat *oto lib. de correp. & gratia.*

Iam verò supposita Catholica fide de certitudine, & immutabilitate prædestinationum, & reprobationum restabat difficultas, an certitudo ista, & infallibilitas cum sit infallibilitas cuiusdam decreti, & prouidentia diuinæ sumatur in vi causalitatis, & efficaciae intrinsecæ ipsius decreti ad causandum vel permitendum ea, quæ per tale decretum attingit, & ordinat, an in vi solius præscientiæ, quia videlicet Deus ante omnem efficaciam, & causalitatem decreti sui præsciat per scientiam mediam id quod factura est libera voluntas, & tunc supposita ista præscientia decernat illud ipsum facere quod præsciuit, & sic tale decretum sit efficax, & certum vt innixum illi præscientiæ. Sed de hoc latissimè egimus *suprà disp. 3. & 5. & 7.* Nec est aliquid quod addamus in præsentem.

Eodem modo cognoscitur conciliatio libertatis nostræ cum certitudine, & efficacia prædestinationis: nec enim indiget aliquo conciliante per præntionem eius quod libertas nostra factura est, sed ipsamet efficacia diuina, quæ sua vniuersalissima ratione, & causalitate non solum habet esse principium, & causare substantiam actus nostri, sed etiam modum, indifferentiamque libertatis vt *suprà disp. 5. & 7.* satis superque ex D. Aug. & Thoma tradidimus. Vnde cum sit radix, & principium etiam libertatis ipsius actus, non tollit libertatem, sed dat, vt *prædictis locis* latè docuimus.

Quæres: Cur ergo in reprobatione dicuntur reprobi præsciti, & sola præscientia ibi operatur, si decretum, & prouidentia reprobatiua est ex sua natura ab intrinsecò efficax?

Resp. quod in reprobatione licet Deus decreto suo præparet, & inferat penam, non tamen præparat, vel disponit demerita quæ sunt peccata, nec illa causat aut prædefinit, sed tantum permittit. Et idèd quia reprobatio respicit mala propter quæ inferri damnationem, dicuntur reprobi solum præsciti, quia eorum demerita non causantur, sed præsciantur; & sic non præparantur, sicut merita bonorum; istæ autem prouidentia, quia versantur circa media, maximè denominantur ab eo quod præparatur in illis, vel non præparatur, sed præscitatur. Deus tamen permissionem ipsam decernit in reprobis, licet non ipsum peccatum. Videatur D. Thom. *hic art. 3. ad 2. & q. 6. de verit. art. 1. ad 10. & in 1. disp. 41.*

De quantitate, seu numero electorum præreprobis aliqui solliciti sunt, an sit maior numerus prædestinationum, quàm reprobationum. Quæ quidem difficultas, loquendo de hominibus (nam de Angelis maiorem partem saluatam esse videtur certius) & facile soluitur in genere loquendo, quod ex toto hominum genere pauciores sunt qui saluantur: *Multi enim sunt vocati; pauci verò electi,* Matth. 20. & iterum Matth. 7. *Quam angusta porta & arcta est via que ducit ad vitam, & pauci sunt qui inueniunt eam.* Et Angelus ad Esdram, 4. *Esdra 8.* (licet liber non sit canonicus.) *Hoc sæculum fecit Deus propter multos, futurum propter paucos. Quomodo autem interrogabis terram, & dicit tibi, quoniam dabit terram multam, magis vnde fiat fertile, paruum autem pulueris vnde aurum sit, sic & actus presentis sæculi. Multi quidem creati sunt, pauci autem saluabuntur.* Constat tamen electos dici paucos non absolute, sed comparatiuè ad numeros. Iam à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

rum reprobationum. Nam absolute multos esse, ipsa Scriptura aperte docet Matth. 8. *Dico vobis, quod multi venient ab Oriente, & Occidente, & recumbent cum Abraham, & Isaac & Iacob.* Et Apocalyp. 7. *Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus stantes ante thronum.* Et de electis intelligi illud Psalm. 146. *Qui numerat multitudinem stellarum, docet Aug. super prædictum Psalmum; Manifestum, inquit, est, fratres, aliquid velle Deum intelligere nos in eo quod ait: Qui numerat multitudinem stellarum, & omnibus eis nomina vocat, omnes secum regnuros, omnes aggregandos corpori Virginitatis sui.* Itaque hæc duo certa habemus ex Scripturis, scilicet plures esse ex hominibus qui damnantur, quàm qui saluantur: prædestinatos etiam in se multos esse, sed respectu reprobationum paucos. Quo sensu Scripturæ diuersa testimonia conciliat August. lib. 3. *contra Cresconium cap. 66. tomo 7.*

Cæterum aliqui vltèrius ad particularia descendunt, vt multitudinem electorum aliquo modo metiri possint. Et quidam comparant ad Angelos, videturque aliquibus, tot esse saluandos, quot Angeli ceciderunt, vt eorum ruinæ reparentur. Quidam, tot esse saluandos, quot Angeli remanserunt, vt sint homines sicut Angeli in cælo, & constituantur terminus populorum iuxta numerum filiorum Dei, Deuter. 32. iuxta versionem LXX. Alij, tot esse saluandos quot Angeli sunt creaturam etiam nulli Angeli cecidissent, homines saluaretur. Quas opiniones refert D. Thom. *hic art. 7.* & nulli acquiescit, quia omnes dubio fundamento nituntur: Recentiores Doctores relicta comparatione cum Angelis; de numero ipsorum hominum inter se disputant, an ex ipsis fidelibus plures saluetur quàm damnentur: (nam includendo infideles, & hæreticos, totum genus humanum includitur, & sic plures sunt qui pereunt) & multi censent maiorem partem damnari etiam ex his qui in Ecclesia sunt. Videatur Maldonatus in cap. 22. *Matth. versu 14.* Lyta, & Interlinealis citati à Valq. *super a. 7. huius q. & Molina super eundem art. Imò Caiet. super cap. 23. Matth.* exponens parabolam Virginitum, sentit ex his fidelibus qui profitentur vacare bonis operibus, & Deum vt sponsum expectant, dimidiam partem perdi. Alij in partem maiorem propendunt, & plures ex Catholicis saluari putant, præsertim includendo paruulos, qui cum Baptismo decedunt, de quo videri potest P. Suarez de *Prædestin. lib. 6. c. 3. & Granados tract. 12. disp. 6.* qui plures citat, & Alarcon *tract. 4. disp. 6. c. 2. & Ruiz disput. 54. de prædestinatione,* qui addit ex adultis fidelibus non plures saluari, inter hos autem plures feminas esse prædestinatas, quàm viros.

Sed *Quis hominum scire potest consilium Dei, aut quis consiliarius eius fuit?* vt ait Apostolus, præsertim in mysterio omnium secretissimo, & occultissimo. Accipiamus ergo sobriam S. Thom. sententiam *hic art. 7.* qui cum Ecclesia sentiens: *Melius inquit: dicitur, quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.* Certè quæstiones istas Dominus ipse amputauit, nec sollicitos de illarum solutione nos esse voluit, cum interroganti cuidam, Luc. 13. *Domine si pauci sunt, qui saluantur?* respondit ipse Dominus: *Contendite intrare per angustam portam, quia multi, dico vobis, querunt intrare, & non poterunt.* Ecce quod ipsa Veritatis responsio collimat, nempe noluit ipsi difficultati respondere, sed animo, & radici, vnde plerumque talium quæstionum nascitur disputatio. Volumus enim solatium aliquod

aliquid captare, & nostræ desidiæ aliquantulum oblectare, dum ex vna parte videntes maiorem partem fidelium non admodum asperam vitam ducere, & ex alia parte asserendo maiorem partem fidelium saluari, aliqualem fiduciam capiamus, quod etsi negligentiores simus, nec admodum in nos seueri, sed etsi aliquando consentiamus delectationibus sæculi frui, adhuc saluabimur, & pœnitentiæ locus dabitur. Dominus autem radices has præscindere cupiens, & omnem à nobis excutere socordiam ac negligentiam, erexit oculos nostros ad difficultatem adipiscendæ salutis:

Contendite, inquit, *intrare per angustam portam* quasi dicat; Nolite solatium quætere pro vestrâ incuria, & desidia, cogitando quod plures saluantur, etiam mediocri cura, & studio, sed alacres estote, & valde solliciti ad contendendum intrare per angustam portam, *quia multi quærent intrare, & non poterunt*, id est, quia etiam ex his qui non omnino torpescunt, & iacent in suis vitiis, sed etiam solliciti sunt, & quærunt intrare in cælum, non poterunt. Ergo nihil de pluralitate electorum anxie in particulari quæramus, sed per electorum semitas ambulare solliciti simus.



QVÆSTIO XXV.

De Diuina Potentia.

S V M M A T E X T V S.



RECTO ordine S. Thom. post explicata hucusque ea attributa quæ pertinent ad voluntatem, & intellectum in Deo, & important actus immanentes, nunc transit ad explicandam potentiam executiuam Dei, quæ explicatur per actionem transeuntem in effectu.

Circa attributum ergo omnipotentia tria facit D. Thom. Nam primo art. expedit quæstionem, an est, ostendendo dari in Deo potentiam actiuam in effectus. Secundo & tertio articulo explicat qualis sit, nempe in artic. 2. quod sit infinita, & in 3. quod sit omnipotens: sunt enim ista duo difficultates distinctæ, quia infinitas potentia in 2. articulo sumitur pro infinitate intensiua, vt bene notat Caiet. in art. 2. In tertio pro extensiua, ostendendo quod circa omnia possibilis versatur, non comparatiuè ad hanc vel illam potentiam, sed absolutè circa omnia quæ quoquo modo possibilis sunt. Denique in reliquis tribus articulis ostendit quomodo aliqua possit, vel non possit Deus quæ specialem difficultatem habent, vt quod præterita non fuerint, quod aliqua possit facere quæ non facit, quod possit meliora quàm fecit.

Igitur in art. 1. ostendit dari in Deo potentiam non passiuam, sed actiuam, nam Deus est summus, & purus actus. Vnde nulla potentialitas ei conuenit in qua fundatur potentia passiuæ, sed conuenit summa actualitas, in qua fundatur potentia actiuæ.

In art. secundo ostendit hanc potentiam esse infinitam, quia essentia ipsa, & natura in qua fundatur, infinita est in actualitate: ergo & in actiuitate.

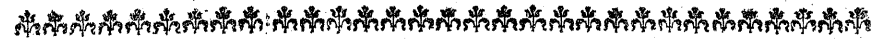
In tertio ostendit quod Deus est omnipotens, id est, omnia possibilis amplectitur, non solum omnia comparatiuè ad aliquam potentiam creatam, quia omnem creatam potentiam ipse excedit, nec comparatiuè ad suam potentiam: sic enim esset circulus, quod illa essent possibilis in quæ potest Deus, & in illa potest, quæ sunt possibilis; sed potest in omnia quæ sunt possibilis absolutè, id est ex ipsis terminis entitatis suæ, ex quibus non habent repugnantiam, nec implicationem contradictionis.

In art. 4. ostendit non posse Deum facere quod præterita non fuerint, quia implicat contradictionem: si enim non fuerint, hoc ipso non sunt præterita.

In art. 5. ostendit posse Deum multa facere, quæ non fuit, quia hæc quæ facit sunt determinata per ordinem sapientiæ suæ, quæ operatur iuxta finem, quem vult, & determinat sibi, non autem operatur ex necessitate naturæ omnia quæ potest.

In art. 6. ostendit quod Deus potest facere meliora quàm ea quæ fecit ex parte rerum factarum, non ex parte ordinis, & modi, quo facit, aut finis propter quem facit.

QVÆSTIO



QVÆSTIO XXVI.

De Dei Beatitudine.



BX omnibus perfectionibus diuinis hucusque explicatis colligitur, & coalescit, Deum summè esse perfectum in suo esse, & in suo operari; & sic esse summè felicem, & beatum, quia beatitudo in perfectione operationis consistit.

Quatuor ergo tradit. Primum in art. 1. quod Deo comperit beatitudo, quia beatitudo est perfectum bonum intellectualis naturæ, Deus autem excellentissimè, & perfectissimè habet intellectualis naturæ bonum.

In art. 2. ostendit quod hæc beatitudo attribuenda est Deo secundum intellectum, quia perfectissima operatio naturæ intellectualis est secundum intellectum: Deus autem habet infinitam perfectionem intelligendi: suum enim esse est suum intelligere, & sic alij beati per similitudinem ad eius beatitudinem beati sunt.

In art. 3. ostendit quod Deus non solum est beatus, sed est beatitudo aliorum, non formalis pro actu beatitudinis: hic enim est ipsum intelligere beati quod est actus creatus, sed est beatitudo obiectiua, quia ex hoc aliquis est beatus, quod Deum attingit.

In art. 4. ostendit in Dei beatitudine omnem aliam beatitudinem includi eminentissimè, quia in eo est omnis perfectio cuiuscumque beatitudinis.



DISPUTATIO XI.

De Omnipotentia Dei.

ARTICVLVS I.

Quid sit omnipotentia, quid possibilitas creaturæ, & quæ connexio inter vtrumque.



DEVM omnipotentem esse absoluta fides est, & fidei articulus. Non defuisse tamen, qui Dei potentiam diminuerint, & decurtauerint, graues Authores referunt. Nam M. sententiarum in 1. dist. 43. aliquos suppresso nomine refert dixisse, Deum non posse facere alia quàm quæ nunc facit, quod certè erat tollere ab ipso omnipotentiam, cum multa non fecerit, quæ tamen potuit facere: Christus enim petiuit tanquam possibile ipsi Patri, quod transiret ab eo calix, tamen id factum non est. Tenuisse hunc errorem Abaylardum, aliqui referunt, Thomas Valdensis *tomo 1. lib. 1. art. 1. cap. 10.* Castro de hæresibus, *verbo Deus, hæresi 4.* & refert D. Thomam eum errorem attribuere Abaylaro. Non citat ipse locum D. Thom. sed in *qu. 1. de potentia art. 5.* S. Thom. dicit imponi hunc errorem Magistro Petro Almalareo. Qui an sit idem cum Abaylaro, ego ignoro. Iterum verò idè Castro *verbo, Futurum contingens*, eandem hæresim tribuit Abaylaro, Vaitceffo, & Lutherò; sed Lutherus, & VVircleffus ex diuerso motiuo ducuntur quàm Abaylardus, vel Almalareus à D. Thom. citatus: nam illi ex eo ducebantur, quod omnia necessitate absoluta existimabant euenire, vnde sit consequens, solum ea posse fieri, quæ de facto sunt. Et idè in Concilio Constantiensi *inter articulos VVircleffi damnatos 27.* sic habet: *Omnis*

nia de necessitate absoluta eueniunt. Et hic error vt dicit S. Thom. *citato loco*, fuit olim quorundam Philosophorum, qui dicebant Deum agere ex necessitate naturæ. Vnde sequebatur, eum non posse agere nisi quæ de facto agit. Almalareus autem ducebatur alio motiuo, scilicet quia Deus non potest præterire ordinem suæ sapientiæ, & iustitiæ, & cum secundum illum ordinem res modò fiant, non potest ab illo Deus recedere. Quasi non possit pluribus, & diuersis viis, diuersus ordo sapientiæ seruari: At verò de Abaylaro non inuenio neque apud S. Bernardum qui eius erroris capitula refutauit *epist. 190.* neque apud Concilium Senonense tempore Innocentij II. anno 1140. vbi damnata est eius doctrina, neque in epistola Innocentij, vbi confirmata est damnatio Concilij, expressè dixisse Deum non posse aliud facere quàm facit. Sed inuenio ipsum sic attribuisse Deo Patri omnipotentiam, quod eam denegauerit Filio, & Spiritui Saffirmans in Patre esse plenam potentiam, in Filio quandam potentiam, seu semipotentiam, in Spiritu S. nullam potentiam. Vnde consequens fit quod non absolutè negauerit Deum habere omnipotentiam, & posse plura facere, quàm modò facit, sed non omni personæ hoc continere. De eius autem motiuo ponendi, & diuidendi sic potentiam, & semipotentiam, & nullam potentiam, dicemus *infra seq. disp. art. 1.* tractando de eius errore circa mysterium Trinitatis, ad eum enim locum directè pertinet.

Fides autem Catholica ita firmiter omnipotentiam Deo attribuit, quod in ipso initio Symboli fidei quod in omnium ore habetur, ab isto attributo incipiat, dum dicit: *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem.* Et passim in Scriptura omnipotentia hæc attribuitur Deo, *Genes. 17. Ego Deus omnipotens, & 35. Ego Deus omnipotens, cresco, & multiplicare.* *Exodi 15. Omnipotens nomen eius.* *Esther 15. Domine Rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita.* *Ecclesiastici 43. Gloriamus ad quid valerimus, ipse enim omnipotens super omnia opera sua.* *Terribilis Dominus, & magnus vehementer, & mirabilis potentia ipsius.* *Apocalyp. 4. Dominus Deus*

N n 4 omni

omnipotens qui erat, & qui est, & qui venturus est, & c. 19. Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens. Vt omittam innumera alia loca in Iob, in Machabæis, & aliis plurimis, ubi ista Dei omnipotentia perpetuo prædicatur.

Quod verò ita Deus sit omnipotens, quod possit plura facere quam modo facit, non est difficile ex Scriptura ostendere: nam in primis, vt dixit Angelus ad Virginem Luc. 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: constat autem multa esse verba de his quæ possent esse, & de facto non sunt, sicut sunt omnia futura conditionata, quæ passim in Scriptura narrantur, & de facto non fuerunt, & sicut est illud Matth. 26. *An putas, quia non possum rogare Patrem, & exhibebit mihi modò plusquam duodecim legiones Angelorum?* Et tamen de facto illæ non fuerunt exhibitæ. Et Christus Dominus oravit ad Patrem vt calicem transferret à se, quia omnia, inquit, tibi possibilia sunt, nec tamen calix ille translatus est. Et Baruch 3, dicitur, *Si in via Dei ambulasses, habitasses vtrique in pace sempiterna*: quæ tamen de facto non sunt posita in rerum natura; sicut, & illud quod Samuël dixit ad Saül, 1. Reg. 13, *Quod si non fecisses, iam nunc preparasset Dominus regnum tuum super Israël in sempiternum, sed nequaquam regnum tuum ultra confurget*: ergo aliquid potuit Deus facere, quod de facto non fecit. Denique Sapient. 11, dicitur: *Non enim impossibile erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia inuisa, immittere illis multitudinem vrsorum, aut audaces leones, aut novi generis iraplenas ignotas bestias, &c.* Et infra. *Multum enim valere, tibi supererat semper, & virum brachij tui quis resistet?* Ergo non est dubium quin possit Deus plura facere, quam de facto facit, & quod sit omnipotens.

Possibilitas creaturarum unde sumatur?

Cæteriùm licet ita constans sit, & stabilita per fidem omnipotentia Dei, tamen, vt inquit S. Thom. *hic art. 3.* rationem omnipotentia assignare, videtur difficile, non quidem ex parte ipsius Dei, quia cum sit infinitæ perfectionis, etiam eius virtus, & potentia infinita esse debet, & ad omnia se extendere: si enim ad aliquid non extenderetur, in illo minus perfectionis haberet. Sed tota difficultas est ex parte ipsius obiecti circa quod videtur omnipotentia: Cum enim potentia dicatur ad possibile, & omnipotentia ad omne possibile, debium est quid sit ista possibilitas, & in quo consistat. Et difficultas est in duobus.

Primum, an ista possibilitas sit aliquod prædicatum intrinsecum, & reale in ipsis creaturis, & antecedens ipsam potentiam Dei, & præsuppositum ab ipsa, sicut quælibet potentia supponit suum obiectum.

Secundum, an dicat talem connexionem, & essentialem ordinem potentia diuina ad hanc possibilitatem, vt destructa possibilitate alicuius creaturæ, destrueretur omnipotentia Dei. Ex quibus colligemus quomodo dicatur omnipotentia Dei terminari ad non entia, & quomodo colligi possit dari in Deo omnipotentiam, seu infinitam potentiam.

De his difficultatibus aliqua attigimus præced. tom. præsertim *disp. 48. art. 1. & disp. 15. art. 3.* sed breuiter, & per trāscennam, quantum pro aliis difficultatibus ibi tractandis supponi opus erat. Nunc autem supponendo quæ ibi distinximus de possibilitate rerum quantum ad statum, & quantum ad entitatem, seu obiectum id quod modo in difficul-

tatem vertitur, est, an possibilitas illa intrinseca quæ aliquid constituitur obiectum omnipotentia, & discernitur ab ente ficto, aut ab implicatione contradictionis, antecedit omnipotentiam, an subiequatur, & à quo attributo proveniat. Et supponimus distinctionem illam allatam à D. Thom. in *præsent. art. 3. ex Arist. in 5. met.* quod possibile potest sumi vel relatiuè seu comparatiuè ad aliquam potentiam, vel absolute, & in se. Relatiuè ad potentiam dicitur aliquid possibile, ex eo quod alicui potentia subiequitur; & sic supponit ipsam potentiam, & ab ea accipit denominationem extrinsecam, ad eamque habet relationem subiectionis, & ab aliis vocatur hæc possibilitas physica. Absolute dicitur aliquid possibile ex eo quod in se, & ex habitu dine terminorum non habet repugnantiam vt sit; & dicitur ab aliis possibilitas logica, quia non consideratur ista possibilitas secundum subiectionem ad potentiam, & influxum eius physicum, sed secundum habitudinem terminorum per modum non repugnantia, quæ est quid rationis. Et non explicamus hoc per habitudinem, seu relationem ad esse, quia hæc tendentia ad esse dependet ab efficiente dirigente per influxum suum ad existentiam, sed explicatur per capaciatem ad esse, & capacitas quædam non repugnantia est ad id cuius est capax. Vtrumque modum possibilitatis explicauimus *disp. illa 18. art. 1.* per hoc quod possibilitas rerum includit non repugnantiam intrinsecam vt sit, quæ fundamentaliter est aliquid reale, & denominationem extrinsecam à potentia, respectu cuius possibilis est.

His suppositis quatuor sunt sententiæ circa possibilitatem creaturarum.

Prima, quod possibilitas ista in creaturis cum non sit aliquid reale in rerum natura, quia ante existentiam nihil reale datur, non est aliud, quam denominatio quædam extrinseca proneniens ab ipsa potentia Dei, sicque aliquid dicitur possibile, quia Deus potest illud producere, sicut dicitur visum ex visione ipsius videntis, quod est sumere possibile solum relatiuè, & comparatiuè ad potentiam. Ita attribuitur Gabrieli in *1. disp. 43. q. 2.*

Secunda sententia docet possibilitatem esse prædicatum intrinsecum ipsarum creaturarum, non minus quam ipsa entitas, & veritas, aliique gradus, & prædicata quibus constituitur: in hoc enim maxime differt ens reale, & verum ab ente ficto vel chimerico, quod hæc est impossibile, & incapax productionis, illud possibile, & capax existendi: hæc ergo capacitas aliquid verum, reale, & intrinsecum est. Hæc est communior sententia inter Thomistas, & alios, videturque esse S. Thomæ, qui in *præsent. art. 3.* docet possibilitatem creaturarum absolutam esse id quod habet rationem entis; pro eadem sententia plures citat Basilius Pontius *tom. 2. variarum disput. q. 8. scholastica c. 8.* Caietanum, Sorum, Enricum, Liquerum, Vasquez, qui sequitur Enricum *disp. 104. c. 4.* Granados *tract. de diuina potentia disp. 7. sect. 2.* Eandem sequuntur, qui tenent possibilitatem logicam esse ex Deo in genere causæ exemplaris aut finalis, quod non stat, nisi sit aliquid reale, & verum; quam sententiam tenet Aureolus in *1. disp. 43. artic. 3.* sequitur Granados, *ubi supra*, Gonzalez *hic art. 3. in relatione textus conclus. 6.* remittitque se ad *disput. 37. sect. 2.* vbi vix id attingit *num. 29.*

Tertia sententia est Scoti in *1. disp. 43. quæst. unica, §. Aliter dico*, vbi sentit possibilitatem creaturarum, (scilicet absolutam seu logicam, non denominationem antecedere potentiam diuinam executiuam, & proneniens ab intellectu diuino cognoscente, quatenus

quatenus intelligendo creaturas reddit illas productas in esse quodam intelligibili, quod ipse vocat esse diminutum, & non esse aliud quam res in esse cogniti, & ex hoc redduntur res illæ possibiles, id est producibiles in esse existentia. Fortassis Scotus non voluit aliud quam res esse possibiles, vt ideabiles, seu vt subiectæ ideis, ex quo postea subieciuntur productioni.

Quarta sententia docet possibilitatem logicam seu absolutam non esse aliquid reale derivatum à Deo per modum influxus vel efficientia: hoc enim repugnat, cum esse factibile, seu possibile antecedit actionem, & efficientiam, sed derivatum à Deo exemplariter, seu idealiter, vel per quandam sequentiam, & consequentiam ex ipso posse actiuo, seu actiuitate Dei emanante. In hoc autem diuiduntur Authores huius sententiæ, qui censent possibilitatem logicam antecedere conceptum omnipotentia. Nam quidam dicunt causari ab ideis diuinis exemplariter in quantum exemplar habet rationem causæ formalis extrinsecæ. Ita Aureolus *ubi supra*, & sequitur Granados, & Gonzales citati. Alij censent derivari possibilitatem logicam ab ipso posse actiuo Dei, ita quod Deus prius habeat in se posse actiuum omnino absolutum, & perfectum, & inde sequatur per locum intrinsecum possibile passiuum creaturarum, quod est possibile logicum. Quo autem genere causalitatis sequatur, non explicant. Ita Henricus *quodlib. 6. art. 3.* quam sequitur Vasquez *hic disp. 104. cap. 4. num. 12.* & videtur sequi Basilius Pontius *ubi supra*, dum inquit, possibilitatem hanc non esse per actualem effluxum à Deo, sed ex eo quod potest res producere. Et hi Authores si loquantur de posse actiuo proximo, & formali, quod est attributum omnipotentia, frustra existimant possibilitatem creaturarum logicam antecedere ipsam potentiam, sicut obiectum eius, nec videntur discedere à prima sententia, quæ dicit possibilitatem esse denominationem ortam à potentia: nec enim sequitur hæc possibilitas à potentia effluxiue: ergo tantum denominatione. Si autem illud posse actiuum sumitur non pro ipsa potentia, & attributo formali, sed pro potentia radicali, quæ est ipsa essentia diuina, vt participabilis à creaturis, coincidit cum priori sententia de possibilitate vt causata ab ideis, vel non explicat modum quo causatur possibilitas, & derivatur à Deo, quia præter effluxum rerum à Deo per modum efficientia, non est aliud, nisi vel per denominationem extrinsecam, seu per modum consequentia, aut per modum causæ formalis extrinsecæ, & imitabilitatis.

Sit conclusio. Secundum mentem D. Thom. possibilitas absoluta, seu logica ratione cuius aliquid est obiectum proprium omnipotentia, consistit in habitu dine terminorum, qua prædicatum non repugnat subiecto; & hæc habitudo terminorum præsupponitur ad omnipotentiam, vt est vis executiua, & attributum distinctum ab aliis, sed consequitur ad ipsam omnipotentiam radicalem, quæ est ipsum esse, seu essentia diuina vt participabilis, & imitabilis est à creaturis, sicque consequitur ad ideas diuinas per necessariam consequentiam in ratione rei ideabilis, & participabilis, nec inuenitur realiter actu in creaturis ante earum productionem, sed in potentia ipsa Creatoris, solum autem est in creaturis obiectiue, & in potentia. Tres partes continet conclusio.

Prima quod ista possibilitas absoluta, & logica consistat in habitu dine terminorum.

Secunda quod ista habitudo sit participata per necessariam consequentiam ex essentia diuina vt

imitabili, seu ideis diuinis antecedenter ad potentiam vt executiuam, & vt attributum.

Tertia quod realiter actu non inueniatur ista possibilitas, nisi in ipsa potentia Creatoris, & in essentia diuina vt imitabili, & participabili, & continente creaturas. In ipsis autem creaturis non inuenitur actu, sed in potentia obiectiua. Et per has tres partes explicamus etiam ea, quæ de possibilitate creaturarum diximus *præced. tom. disput. 18. artic. 1.*

Prima pars constat ex verbis ipsis S. Thom. *hic art. 3.* Dicitur, inquit, *aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitu dine terminorum. Possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subiecto, vt Sortem sedere. Impossibile autem absolute, quia prædicatum repugnat subiecto, vt hominem esse asinum.* Idem est autem prædicatum aliquod repugnare subiecto, atque implicare contradictionem, quod tale subiectum possit esse cum tali prædicato, & implicatio contradictionis est aliquid simul esse, & non esse, quæ est prima radix, & origo impossibilitatis, eo quod tanquam primum principium in metaphysica habetur ipso lumine naturali notum; *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, quod principium est ita per se notum, quod si negetur, nullo modo probari potest, sed ex ipsis terminis notum est, quia quod ponitur per esse, tollitur per non esse, & sic simul esse, & non esse, est poni, & tolli simul, quod ex ipsis terminis apparet impossibile. Si autem prædicatum repugnat subiecto, opponitur ei, & destruit illud; & sic impossibile est poni, quia si ponitur, erit, & si repugnat, non erit, quia repugnans destruit id cui repugnat; alioquin non repugnaret si simul cum illo esset. Igitur rectè dicit D. Thom. totam rationem, & originem impossibilitatis nasci ex repugnantia terminorum, ita quod vnus terminus destruat alterum, seu illi repugnet, & possibilitatem nasci ex opposito, scilicet ex non repugnantia terminorum: vbi enim termini non repugnant, simul esse possunt: hoc enim est repugnare: hæc est autem possibilitas, esse posse: ergo vbi non est repugnantia terminorum, est possibilitas, quia esse possunt.

Confr. ex D. Thom. *qu. 1. de potentia art. 3.* quia omne quod est possibile, aut est possibile vt sit, vel vt non sit: omnis enim actio directè & per se ponit aliquid in esse, quia producit illud, ex consequenti autem potest ponere in non esse, in quantum destruit aliquid, & corrumpit; & sic cum omnis terminus actionis, aut sit producendo, aut ex consequenti non esse corrumpendo, sit, quod omne possibile aut est possibile esse tanquam terminus per se generationis, & productionis, aut possibile non esse tanquam terminus corruptionis, & destructionis, qui ex consequenti sequitur ad actionem. Si autem prædicatum repugnat subiecto, ita quod eius positio inuoluit implicationem quod simul sit affirmatio, & negatio, neque principaliter, neque ex consequenti potest esse terminus alicuius: ergo non est factibile, nec subieciibile alicui agenti, quod est non esse possibile. Non est principalis terminus, quia hoc est aliquid esse, & si simul non est ob repugnantiam prædicati, tollitur hoc esse per non esse. Nec est terminus ex consequenti, quia non esse tollitur per ipsum esse; & sic nec est terminus actionis principaliter, neque ex consequenti: ergo nullo modo, & sic est impossibile. Ergo è conuerso ratio possibilis sumitur ex eo quod non repugnet prædicatum subiecto, sed determinate habeat esse, vel non esse, non verumque simul, quod est non implicare contradictionem: sic enim potest esse terminus alicuius actionis:

nis : ergo alicuius potentia : ergo est possibile.

12 Secunda pars conclusionis deducitur ex duobus locis D. Thom. Primus est in hoc art. 3. vbi inquit, quod *Esse diuinum super quod fundatur ratio diuina potentia, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.* Vbi aperte loquitur D. Thom. de eo quod se habet antecedenter ad conceptum omnipotentia, vt attributum est, quia loquitur de esse diuino super quod fundatur ratio diuina potentia; essentia autem vt fundans diuinam potentiam, non est attributum potentia, sed antecedenter se habens, vt pote fundamentum potentia, & radicaliter potentia, non formaliter. Et quia hoc esse diuinum continet in se perfectionem totius esse, quicquid potest habere rationem entis, habet possibilitatem absolutam. Quæ causalis necessarium consequentiam importat : nam si ex hoc continetur aliquid sub ratione possibile, quia essentia Dei præhabet in se perfectionem totius esse, manifestè sequitur ipsa possibilitas, seu ratio entis possibilis necessariò ex illa contentia Dei, quia hæc ante omnem liberam actionem continet omnem perfectionem entis. Et ad hoc deseruit secundus locus D. Thom. in qu. 3. de verit. art. 6. vbi inquit quod *Idea diuina ad ea quæ aliquo tempore exbitura sunt, determinatur ex proposito diuinae voluntatis ad ea producenda, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerant, quæ utique sunt pure possibilis.* Et de his subdit *solutione ad 4. quod Idea quæ non sunt determinata ad producendum de facto, non sunt ordinata ad hoc vt secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.* Ergo ex ordinatione idearum antecedenter ad determinationem voluntatis aliquid fieri potest, hoc autem est esse possibile, quia possibile est quod fieri potest : ergo ista possibilitas deriuatur ex ordinatione idearum : sed id quod antecedit liberam determinationem voluntatis diuinae solum per necessariam consequentiam habetur, quia ante liberam Dei operationem non datur causalitas libera : ergo per deriuationem, & consequentiam necessariam possibilitas creaturae participatur à Deo, quia antecedenter ad omnem liberam determinationem. Vnde optime dixit ipse D. Thom. in hac 1. p. qu. 15. art. 4. quod *Idea secundum opinionem Platonis, & erat principium generationis, & principium cognitionis, & ad vtrumque se habet idea in Deo.* Dicitur autem principium generationis quatenus per influxum, & actualem actionem efficit, principium autem cognitionis, quatenus est principium veritatis, circa quæ versatur cognitio. Et secundum quod est principium generationis vocatur à D. Th. exemplar in actu, quatenus non solum formaliter, sed etiam effectiue procedit : vtrumque enim genus causæ pertinet ad ideam vt exemplar in exercitio practicum est. Vt autem est principium cognoscendi, vocatur ratio, quia sic consideratur solum secundum id quod formale, & specificatum est, & hoc pertinet ad rationem rei, seu quidditatis.

13 Et fundamentum huius secundæ partis conclusionis sumitur ex dictis, quia omnia prædicata essentialia, eorumque connexio, & constructio quod totum pertinet ad quidditatem, & veritatem intrinsecam rei, conuenit illi ex participatione diuinae essentia; siquidè vnaquæque realis entitas, & quidditas creata habet suos limites, & terminos, distinctionemque ab alia ex diuersa imitabilitate, & participatione primi entis : vnaquæque enim res secundum speciem, & quidditatem suam habet di-

uersam nobilitatem, & perfectionem, & diuersam imitationem Dei, quæ perfectio maior; & nobilitas ex maiori participatione, & accessu ad Deum desumitur : ergo essentialia prædicata, & connexio, & constructio eorum ex participatione Dei desumitur. Sed hoc ipso quod alicui conuenit aliquod prædicatum verum, & reale ex participatione, & deriuatione primi entis, continetur sub ratione entis creabilis, & factibilis, & capacis ad existendum, siquidem in hoc distinguitur intrinsecè, & essentialiter ens verum, & reale ab ente ficto, & chimerico, quod illud est capax existentia, & factibilitatis, non istud : ergo ipsa possibilitas seu capacitas existendi, sicut, & ipsa realitas, & veritas est ex deriuatione, & participatione diuina, ex qua reliqua omnia prædicata, & eorum connexio conuenit alicui : nam etiam possibilitas ipsa, & capacitas necessaria realitati, & veritati entis connectitur, quia per hoc distinguitur ab ente ficto, & chimerico.

14 Quod verò per necessariam consequentiam participetur à Deo ista possibilitas, constat; tum quia antecedit omnem actum liberum Dei, & est independens ab illo : siue enim Deus velit producere, siue non velit producere aliquam entitatem, semper manet res illa possibilis, & connexio prædicatorum essentialium vera, & distinctio realis entitatis à ficta, constans : ergo si id habet per participationem à Deo, & independenter à libera voluntate, per necessariam participationem habebit : tum etiam, quia Deum præhabere in se omnem perfectionem entis est necessarium : ergo, & tale ens esse possibile cuius perfectionem continet. Anteced. constat, quia diuina essentia est infinitæ perfectionis : ergo nulla perfectio sibi deesse potest, semper omnibus imperfectionibus : ergo præhabere omnem perfectionem entis, necessarium est. Consequentia verò prob. quia si aliqua perfectio creata esset impossibilis, hoc ipso non esset perfectio, quia quod est impossibile, non est ens : ergo neque perfectio, si non esset perfectio, neque contineretur in Deo, quia non continet nisi perfectiones : ergo vt continetur in Deo debet esse possibilis, & si non est possibilis, non continetur in Deo : ergo tam necessariò perfectio aliqua creata est possibilis, quàm necessariò illa perfectio continetur in Deo, & omnis perfectio continetur necessariò : ergo omnis perfectio necessariò est possibilis. Ex quo etiam colligimus *infr.* quod ex destructione possibilitatis creaturae, sequitur per consequentiam necessariam destructio omnipotentia Dei; ex quo hæc pars amplius probabitur.

15 Quod verò hæc necessaria consequentia, seu participatio possibilitatis in creaturis fit ex diuinis ideis, quatenus habent vim, seu virtutem causæ formalis extrinsecæ, & non efficientis, patet : nam quod attinet ad efficientiam, manifestum est non influere possibilitatem, quia omnis efficientia supponit rem quam efficit esse factibilem : ergo, & possibilem : repugnat ergo quod per efficientiam, & influxum factibilitatis seu possibilitatis constituitur. Efficientia siquidem, & effluxus actualis à causa efficiente ponit existentiam in termino, quia efficere est extra causas ponere, & reddere in actu id quod est in potentia; possibilitas autem antecedit existentiam, & detinet rem intra causas, non actu subiicit actioni agentis, qua extra causas ponit : ergo non potest conuenire possibilitas rebus per aliquam causalitatem, & effluxum actualem agentis. Quod verò attinet ad formalem rationem idearum, illa non exercetur actu erga possibilitatem, sed continet in virtute regulam, & mensuram omnis entitatis, & veritatis creaturae, ita quod omnis creatura

creatura habet suam determinatam speciem, seu quidditatem, & suam veritatem per conformitatem ad ideas; vt latè ostendimus *disp. 1. art. 1. & 2. & disp. 2. art. 1. & ultimo*, vbi specialiter videri potest, quomodo veritates creaturae dicantur æternæ per ordinem ad ideas diuinas penes quas formantur, & regulantur, & determinantur in suis quidditatibus, & speciebus. Idem autem est reddere rem veram transcendentaliter, & entitatiue, ac reddere illam non fictam, seu realem, esse autem realem obiectiue est esse possibilem realitate considerata ante productionem, & existentiam : Ergo si in rebus veritas, & formatio quidditatis sumitur per ordinem ad ideas, etiam ante productionem actualem, quia veritas non dependet ab existentia : similiter & possibilitas ad esse inde sumetur, quia hæc sequitur realitatem, & realitas veritatem rei supponit, vt distinguit à re ficta, & non reali. Est autem idea diuina summa, & prima regula totius veritatis creaturae, ergo per hoc res redduntur absolute possibiles, quia id quod excogitat Deus, & format, vt imitabile à se, est quod vnicuique rei congruum, & conueniens est, nec sibi repugnans : ergo est possibile; quia illud est possibile rei quod non est repugnans illi. Antecedenter autem ad ideas diuinas, nihil intelligitur vt determinatè, & distinctè formabile, nec rebus distributa sua prædicata quæ eis sint debita, vel conuenientia : hoc enim fit à Deo artificiosè, & intelligibiliter, non naturaliter, quia fit eo modo quo res ipsæ formabiles sunt à Deo, solum autem per artem formabiles sunt. Antecedenter verò ad artem, & intellectum diuinum solum radicaliter intelliguntur formabiles, & possibiles, quatenus scilicet in infinito esse Dei, omnis ratio entis, & perfectio radicaliter intelligitur esse contenta : ad eius enim essentia participationem res sunt factibiles.

16 Neque ad hoc, vt res dicantur formabiles, & ideatae, ac contentæ in virtute idearum tanquam in regula, & mensura eorum, quæ sibi conuenire possunt, requiritur aliqua causalitas per modum actionis transeuntis, sed sufficit ipsa formatio rerum in mente diuina per modum actus immanentis, per quem res dicuntur formatae, & contentæ in virtute idearum diuinarum, & sicut per actum necessarium intellectus diuini antecedenter ad omnem actum liberum voluntatis eas format intra se, ita per necessariam consequentiam ipsæ dicuntur formatae, & contentæ in virtute idearum vt factibiles ab ipsis : ergo habent possibilitatem logicam, hoc est non repugnantiam suorum prædicatorum, & connexionem atque conuenientiam eorum per hoc solum quod sint formatae, & regulatae intra Deum; ibi enim habet vnaquæque res suam distinctionem, & limitationem iuxta formationem diuinæ ideæ, & habet sua prædicata determinata, quæ sibi conueniunt, & alia quæ repugnant : ex conuenientia autem vel repugnantia prædicati ad subiectum oritur possibilitas vel impossibilitas logica quæ est ex habitudine terminorum : non potest autem intelligi quod ista prædicata conueniant, seu non repugnent, alia autem repugnent, nisi intelligantur res inter se distinctæ, & formatae, & mensuratae, vnaquæque iuxta id quod sibi debetur, vel conuenire potest : hoc autem non intelligitur nisi per ideas diuinas, non ante illas, quia illæ sunt prima mensura, & regula, vnde vnicuique rei tribuitur id quod sibi debitum est, & conuenire potest. Ergo antecedenter ad ideas non discernitur quodnam prædicatum sit repugnans, vel non repugnans, debitum, vel indebitum, & consequenter neque ratio possibilitatis, vel impossibilitatis. Per

ideas verò statim habetur non formādo res ad extra, sed intra conceptum Dei per actum immanentem; qui sufficit ad continendum in sua virtute, & in ratione formæ exemplaris, & mensurantis, atque specificantis res omnes ideabiles, non producendo, sed continendo, & mensurando intra se, & vnicuique rei intra actum immanentem dādo quod sibi conuenit, & non quod repugnat; quod est habere possibilitatem participatam à mensuratione idearum Dei. Inde verò respiciuntur tales res à potentia executiua in quantum executiua, quod est denominatiue esse possibiles; & comparatiue ad potentiam exequentem, quæ physicè debet influere, & producere in esse; sic per ordinem ad illam dicuntur res physicè possibiles, postquam absolute, & logicè sunt possibiles ex participatione formæ mensurantis; & formantis, id est, ab ideis. An verò hæc possibilitas absoluta dicat aliquid præter denominationem extrinsecam, statim dicemus.

Denique tertia pars conclusionis habetur expressè in D. Thom. *in 1. p. qu. 9. art. 2.* vbi inquit; *Omnes creaturae antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam diuinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere.* Ergo possibilitas actu non est aliquid reperiendum extra Deum, sed solum in potentia Creatoris cum connotatione ad res vt obiectiue possibiles. Ad idem facit quod docet S. Thom. *quæst. 16. supra art. 7.* quod *Veritates creatæ non sunt æterna actu, & possibiles, nisi in intellectu æterno: in se autem solum obiectiue.* Pro quo videantur ea quæ latè diximus *disp. 2. art. ultimo.*

Fundamentum est, quia res non dicuntur possibiles per hoc quod sint extra causas: sic enim non sunt solum producibiles, sed productæ: dicuntur ergo possibiles per hoc quod sunt intra causas, & in potentia vt sunt ergo possibilitas non debet conuenire actu extra Deum, sed solum intra Deum vt causam contineri; in se verò solum obiectiue, & in potentia dici possunt res producibiles seu possibiles: ergo actu esse possibiles, est actu contineri intra causas, & non actu extra causas aliquid habere. Contineri autem intra causas est ipsa potentia; & actualitas causæ continens: ratione enim eius dicuntur res contineri. Possibilitas ergo rerum non habet actu aliquid, nisi ipsam potentiam causæ vt continentem.

Et confirm. ratione infinuata à D. Thoma, quia nihil extra Deum datur in actu ab æterno, creat enim Deus res ex puro nihilo in tempore: ergo possibilitas rerum non est aliquid actu extra Deum; in tempore autem non incipit esse actu, quia possibilitas non est facta in tempore, in quocumque enim tempore fieret, antea erat verum dicere quod erat possibile fieri; cum possibilitas sit prædicatum essentialis, & necessariò connexum, & independens à tempore. Quod autem sit tempore non est possibilitas, sed existentia, cum fiat per veram actionem. Ergo possibilitas non est actu nisi intra Deum, & in potentia Dei.

Ex his sequitur, quomodo verum sit quod diximus *preced. tomo disput. 18. art. 1.* de possibilitate creaturarum. Potest enim sumi possibilitas pro statu, vel pro entitate rei possibilis. Pro statu contraponitur futurationi, vel præteritioni; aut præsentia rei; & sic non est aliud quàm negatio existendi pro quacumque duratione, & differentia temporis. Pro entitate possibili dicitur duo; scilicet non repugnantiam prædicatorum seu terminorum inter se, in quantum aliquid non inuoluit contradi-

ctionem

tionem seu repugnantiam conueniendi prædicata, & tunc non inuoluit repugnantiam, quando dicit rationem entis participati à Deo, quia implicatio contradictionis, seu repugnantia est esse, & non esse simul, & hæc non habet rationem entis, sed est distinctio entis, & sic non est à Deo. Et secundò, includit denominationem extrinsecam ortam ex omnipotentia, quæ est attributum: quod enim sub potentia continetur est possibile, sicut visibile denominatur à potentia visiva, & visum à visione: sed tamen possibile fundamentaliter seu obiectiue, seu possibile absolutum, & logicum antecedit hanc possibilitatem denominationem, quia potentia executiva non tendit, nec denominat ut contentum sub se, nisi supponendo quod aliquid non sit repugnans, seu impossibile.

Dices: Etiam possibilitas illa absoluta, seu fundamentalis non est aliud quam denominatio extrinseca, quatenus res dicitur cognita, & formata ab ideis: ergo in creatura non ponit hæc possibilitas logica aliquid intrinsecum, sed denominationem extrinsecam, sicut respectu potentie executivæ.

Respon. quòd ab idea duo deriuantur in creaturam, scilicet esse cognitum, seu formatum à cognitione, & esse mensuratum in sua qualitate, & veritate, quod est specificati ab ideis ut exemplaribus. Primo modo res solum extrinsecè denominatur ab ideis, scilicet in esse cogniti, sicut possibile à potentia. Secundo modo, aliquid præter denominationem extrinsecam habetur, scilicet ipsa prædicatorum essentialium commensuratio, & connexio, seu constructio, ita quod non sitibi aliquid repugnans, & illa non repugnantia, non est sola denominatio extrinseca, licet non nisi intra intellectum formantem res, & intra causam inueniatur talis connexio.

*Ex destructione possibilitatis creatæ,
quomodo sequatur destructio
omnipotentie.*

19 In hoc hæsit Vasquez *disput. 104. cap. 5. num. 26.* & cum eo multi, qui hoc valde magnificant, putantque Deum non postulare ullam creaturam esse possibilem ut ipse sit, eo quòd magis necessarium est Deum esse, quam creaturam aliquam esse possibilem, siquidem ex esse Dei deriuatur quòd creatura sit possibilis, & quòd contradictionem non implicet, ut inquit S. Thom. *hic artic. 3.* non verò è conuerso, quia creatura non implicat, Deus est. Absolutius ergo, & independentius est esse diuinum, quam possibilitas creaturæ; & sic firmior, & maior est veritas diuina esse, quam possibilitatis creaturæ. Sed maior, & firmior veritas non habet connexionem necessariam cum minori, aliàs æquales in necessitate essent, nec ista esset minor illa, siquidem non staret hanc tolli, quin illa tolleretur: ergo ex destructione possibilitatis creaturæ, nõ destruitur omnipotentia, & essentia Dei. Deinde, non colligitur per locum intrinsecum quòd si simia non esset possibilis, Deus non esset existens: ergo ex destructione possibilitatis illius, non sequitur destructio existentie Dei. Anteced. probatur: Non sequitur per locum intrinsecum, simia non est possibilis: ergo homo non est possibilis: multo ergo minus sequitur, simia non est possibilis: ergo Deus non est possibilis, quia Deus magis necessarium ens est, quam homo, idem autem est in Deo esse actum, & possibilem esse. Præterea, posito, quòd hominem esse implicaret contradictionem, quòd est destri eius

possibilitatem, adhuc Deus maneret omnipotens: ergo ex eo destrueretur omnipotentia. Consequ. est manifesta, Anteced. patet, adhuc posset Deus in omne quod contradictionem non implicat, licet non posset in hominem qui tunc contradictionem implicaret: ergo adhuc maneret omnipotens, quia omnipotentia tantum hoc exigit ut possit id omne quod contradictionem non implicat. Quare ex eo quòd Deus non posset producere hominem, si ille implicaret contradictionem, nihil adimitur de eius perfectione, & omnipotentia, quia non posse producere id quod contradictionem implicat, non est perfectio, neque virtus. Denique magis falsum est dicere Deum non esse quàm creaturam non esse possibilem: vnum enim potest esse magis falsum quàm aliud, ut docet Aristot. *4. met.* sicut magis falsum est quòd duo sint mille, quàm quòd sint quatuor. Si autem esset necessaria, & mutua connexio, & relatio inter veritatem diuinam, & possibilitatem creaturarum, æquè falsum esset vnum, atque aliud. Ex his inferit Vasquez nullam esse relationem siue secundum esse, siue transcendentalem, aut secundum dici inter Deum, & creaturas, quia nulla est connexio Dei ad illas, neque dependentia, ergo neque relatio, quia hæc connexionem dicit inter extrema, & ordinem.

Nihilominus dicendum est, quòd Dei ad creaturas nulla datur relatio realis neque prædicamentalis, neque transcendentalis, sed solum rationis, ut perpetuò affirmat D. Thom. & videri potest *quæst. 7. de potentia artic. 10. & in hac 1. part. quæst. 1. art. 7.* ubi id expressè affirmat; sed tamen si possibilitas alicuius creaturæ destrueretur, ita quòd ex possibili redderetur impossibile, seu implicans, destrueretur potentia, & essentia Dei. Primam partem de negatione relationis realis ex eo confirmamus quia omnis respectus realis non solum importat connexionem cum alio, ad quod terminatur, sed etiam dependentiam vel æqualitatem aut ordinem cum illo. Quod autem ita est superius ad aliquid, quod est extra totum ordinem eius, nec illi æquale, aut inferius vel dependens ab illo est absolutum ab eo, & non ordinatum ad ipsum, sed è contra alterum ordinatum, & dependens à se, licet connexio detur inter vtrumque; sicut manifestè patet in relationibus tertij generis inter mensuram, & mensuratum quæ non sunt relationes mutue, sed solum ex parte mensurati datur respectus, & ordo realis ad mensuram, non è conuerso, eo quòd mensuratum perficitur, & regulatur per mensuram, non verò mensura per mensuratum; & sic obiectum visibile non refertur realiter ad visum, sed bene visus ad visibile. Cum ergo Deus sit suprema regula, & perfectio omnium creaturarum, ex cuius participatione, & imitatione omnis creatura est, non verò ex creaturis perficitur, nulla relatione reali ordinatur ad creaturam, sed creatura ad ipsum, in se autem absolutissimus est ab omni creatura.

Secunda verò pars nostræ conclusionis, quòd sit talis connexio inter Deum, & possibilitatem creaturarum, quòd si possibilitas illa tolleretur, & verteretur in impossibilitatem, mutaretur, & destrueretur omnipotentia, latè probata est à nobis *citato loco disput. 15. artic. 3. præced. tomo.* Breuiter nunc explicatur ex opposito principio ad sententiam Vasquez, quia bene stat aliquam veritatem esse firmiorem, & principaliorem altera, & tamen necessariò exigi minorem veritatem ad illam, non ratione sui, sed ratione consecutionis, & continentie in altera. Quia enim est veritas superior, & altior continet

continet sub se alias veritates, quæ ab illa dependent, & consequuntur; & hoc ipso sunt veritates participatæ & minores, quia dependentes, & consecutæ; & idèd quia minores sunt, ab illis superior veritas non dependet, si secundum se considerentur, habet tamen necessariam connexionem cum consecutione illarum à se, quod non tam est habere immediatam connexionem cum illis, quàm de se postulare ex propria & essentiali sua ratione habere vim, ex qua tales inferiores veritates consequuntur, ita quòd si non consequerentur, non maneret illa veritas ita superior, & contentiua earum. Connexio ergo illa est cum snavi contentiua & consecutione inferiorum veritatum, non cum ipsis veritatibus secundum se, & ratione sui, sed tamen quia non stat illam consecutionem & contentiuam dari, nisi ipsæ res contentæ dentur, idèd ex destructione possibilitatis talium rerum, sequitur mediatè destructio illius vis, seu potentie contentiuæ. Vnde fit quòd destructio talis possibilitatis non potest intelligi, nisi incipiat ab ipsamet potentia, possibilitas enim illa non est aliquid in se actu extra potentiam causæ, vnde in se non potest destri, sed solum intra causam; intra causam autem non destruitur, nisi quia vis causæ in ordine ad illam amittatur, ita quòd non sit ab ipsa causa participabilis. Sic ergo ex destructione illarum intra causam rectè sequitur destructio ipsius causæ. Argumenta autem Vasquez procedunt ac si possibilitas creaturarum destrueretur in se, tanquam aliquid extra causas, & redderetur in se implicatoria; & sic ex tali destructione rei in se lequeretur destructio Dei. Non est autem sic, sed possibilitas illa cum sit intra causam, non stat, nec intelligi potest destructio eius, nisi intra causam, & ex tali destructione rectè sequitur destructio causæ. Et hæc est ratio quasi à priori.

22 Ad hanc autem rationem seu explicationem, additur alia non minoris ponderis, quæ confirmat præcedentem. Veritas conclusionis quæ deducitur ex principiis per se notis minus certa & firma est, quàm veritas ipsorum principiorum: constat enim quòd veritas conclusionis est propter præmissas, & deriuata ex præmissis, & propter quod vniuersumque tale. & illud magis, quo axiome vitur Philosophus probans hoc ipsum quod dicimus, in *1. Posteriorum*, quòd præmissæ, seu principia sunt certiora conclusionibus, & res ipsa est factis omnibus nota; sed sic est quòd non obstante quòd veritas principiorum est maior veritate conclusionum, tamen ex destructione, & negatione veritatis consequentis, sequitur destructio antecedentis, si consequens per necessariam consequentiam inferatur ex antecedente: ergo bene stat veritatem maiorem ita esse connexam cum minori, quòd tamen ex destructione minoris destruat maior, non propter dependentiam maioris veritatis à minori, sed propter consequentiam, seu consecutionem vnius ex alia, quæ consecutio intima est veritati maiori, & ex visceribus eius essentialiter deducitur. Minor certa est, & tanquam principium in dialectica omnibus notum, quòd à destructione consequentis sequitur destructio antecedentis, quia in bona consequentia non stat antecedens esse verum, & consequens falsum: ergo non stat destri, seu negari consequens quòd est esse falsum, & non destrui, seu negari antecedens. Totas hic dicensus demonstratiuus est, cum inicitur maiori, & minori, quæ sunt prima principia in Logica, & per bonam consequentiam ex illis colligat. Vnde manet omnino diuersum fundamentum Vasquez.

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

quòd videlicet non potest maior veritas destrui ex destructione minoris, alioquin æquales essent, cum totum oppositum sit euident.

23 Applicemus hoc Deo, & possibilitati creaturarum. Ex diuina omnipotentia tanquæ ex principio seu antecedenti certiori, & firmiori, sequitur per bonam consequentiam possibilitas creaturarum, quia hæc est bona, & necessaria consequentia, Deus habet potentiam creatiuam: ergo potest aliqua creare: ergo illa aliqua possunt creati, seu possible sunt creati. Hæc consequentia est bona, & necessaria, nec frustrari potest, utpote ab actiua ad passiuam, quæ inter se aut sunt idem, aut essentialiter inseparabilia, & connexa, & ubi est essentialis connexio, est legitima consequentia. Sed in bona consequentia à destructione consequentis sequitur destructio antecedentis quantumcumque antecedens sit maior, & firmior veritas, scilicet veritas principij, ut ostensum est, quia est principium per se notum in Logica: ergo in hac consequentia ex destructione possibilitatis creaturæ, quæ est consequens, sequitur destructio omnipotentie creatiue, quæ est antecedens; & sic datur connexio inter potentiam Dei, & possibilitatem creaturæ, quòd si destruat, hæc destruitur, & negatur illa. Et idem est, destri possibilitatem omnium creaturarum, vel vnus tantum, quia Deus si nec habet connexionem cum possibilitate vnus creaturæ, neque cum omnibus; nec minus ex potentia creatiua Dei inferitur per bonam consequentiam possibilitas vnus, quàm omnium. Hic discursus si non est demonstratio, nescio quæ demonstrationes in scientiis inueniri possunt. Rationes verò Vasquez demonstrationes non esse, statim constabit. Plura pro hac parte videri possunt *cit. loco præced. tomi*, ubi ostendimus ad oculos ex destructione alicuius veritatis creatæ saltem conditionalis, destri omnipotentiam Dei.

24 Argumenta Vasquez parum ponderant. Ad primum, Respond. non esse dubium quòd veritas diuina sit firmior, & perfectior veritate creatæ. Negamus tamen quòd ex destructione veritatis minus firmæ, & minus perfectæ non destruat firmior, & principalior, quando per necessariam consequentiam inferatur ex illa, & quando destructio minoris veritatis non potest fieri in se, sed in causa sua, & incipiendo à destructione causæ: sicut explicatum est. Nec per hoc sequitur quòd maior veritas dependeat à maiori, & diuina à creatæ, aut sint æquales inter se, quia hæc destructio non sequitur ex eo quòd tollatur aliquis influxus aut constitutio inferioris veritatis in maiorem, sed ex eo quòd tollatur ipsa contentiua maioris veritatis super inferiorem, & consequentia, quæ deducitur ex ipsa maiori in inferiorem. Si autem tollitur talis consecutio, & contentiua superioris veritatis, quid mirum, quòd ipsa superior veritas, & virtus destruat. Itaque nõ ex destructione veritatis minoris, & inferioris secundum se consideratæ tollitur veritas maior, & firmior, sed ex destructione veritatis illius ut consecutæ per necessariam consequentiam ex maiori, & ut contentæ in illa, quia in se destri nõ potest extra causas, sed ut intra causas, in quibus continetur res ut possibilis, seu ut in potetia. Et quia destructio veritatis creatæ incipere debet ex ipsa causa, & radice in qua continetur, ex tali destructione bene sequitur destructio causæ, nec tamen dependet veritas superior ab inferiori, sed è contra, nec illi equalis est secundum se, sed consecutio, & contentiua intra ipsam causam sibi æqualis est, quia sibi intima.

Ad 2. negatur anteced. Ad probationem dicitur, quòd ex impossibilitate simie immediatè, & formaliter

maliter per locum intrinsecum non sequitur impossibilitas hominis, quia hæc duo disparatè se habent, non vt continens, & contentum, inferens, & illatū. Sequitur tamen impossibilitas, & destructio Dei, quia licet sit maior, & firmiter veritas, tamè est continens, & inferens minorè, & radix seu principium eius, nec destruitur veritas illata, & contenta in illa, nisi destruendo ipsam radicem, & principium eius, & consecutionem ex tali causa; atque adèd non se habent disparatè, sicut impossibilitas simiæ, & hominis, sed consequentur, & illatiuè. Et tamen mediatè ex impossibilitate simiæ sequitur impossibilitas hominis, quia sequitur imminutio, seu destructio omnipotentie Dei, qua sublata, etia possibilitas hominis destruitur, mediatè, & materialiter.

26 Ad tertium negatur anteced. Ad probationem dicitur omnipotentiam esse, quæ potest in omne quod non implicat contradictionem absolutè, & simpliciter, non ex suppositione, & secundum quid. Si autem possibilitas hominis tolleretur, & redderetur implicans, reliqua quæ manebant possibilia non constituerent omnipotentiam, nisi ex suppositione quod illa sunt omnia, & per accidens, non simpliciter, & secundum infinitatem quam de se postulat omnipotentia; aliàs si solum musca maneret possibilis, æquè diceretur Deus omnipotens atque modò, quia posset in omne possibile, & sola musca esset possibilis, sed tunc est omne possibile per accidens, & ex suppositione quod aliorum possibilitas sit destructa. Est simile in vbiquitate, seu immensitate: si enim solum esset granum milij in toto vniuerso, diceretur illud esse vbique, quia non esset aliud vbi, & illud esset omne vbi; vt notat S. Thom. *suprà quæst. 8. artic. 4.* sed illud esset vbique per accidens, & ex suppositione, non simpliciter, nec vbique infinitum, sicut si daretur corpus infinitum, aut sicut est Deus. Sic si solum musca esset possibilis, & reliqua implicarent contradictionem, qui posset producere muscam esset omnipotens per accidens, & ex suppositione, quia est illud solum possibile, non simpliciter, quia non est infinitum possibile. Itaque ad omnipotentiam pertinet posse in omne possibile, non quomodo cumque sumatur *ly omne possibile*, sed etiam conservando possibilitatem cuiuscumque ne destruat: nam si non conservat illam, nec continet, hoc ipso frangitur, & imminuitur omnipotentia.

27 Ad quartum dicitur sicut ad primum: eadem enim est ratio de maiori, & minori veritate, atque de maiori, & minori falsitate. Non enim æquè est falsum vnum atque aliud, sed tamen si redditur vnum falsum quod infertur, & connectitur cum alio, quatenus sic connexum, destruitur etiam id quod maius est, ex vi consequentia, non ex vi æqualitatis cum alio secundum se; imò ex destructione consequentis sequitur destructio antecedentis, licet minor falsitas sit destructio vnius quàm alterius, propter connexionem consequentia, nec propter connexionem dependentia.

Quomodo dicatur omnipotentia posse in non ens?

28 D. Tho. in *presenti art. 3.* assignat pro obiecto omnipotentia omne possibile absolutum, seu quod ex terminorum habitudine non repugnat, nec implicat. Illud autem dicit non implicare, quod participat rationem entis. Quod verò rationem entis participare non potest, à ratione possibilis excludit. Idem habet *2. contra Gentil. cap. 22. ratione 2.* Cum autem ens dupliciter sumatur, scilicet pro entitate, vt explicat essentiam tantum, quod dicitur ens essentialiter, vel pro entitate vt existente,

quod dicitur ens participialiter, id est existens, conveniunt interpretes S. Thom. Caiet. *hic*, & Ferrar. *dicto loco contra Gentil.* quod S. Thom. quando dicit quod ea quæ in se habent rationem entis, non sunt possibilia, & pertinent ad omnipotentiam, loquitur de eo quod est non ens quantum ad essentiam, ita quod caret essentia vera & propria, & solum est ens fictum aut contradictionem implicans, non autem de non ente pro negatione existentia, cum potius constet Deum operari res ex nihilo, id est, ex nullo præsupposito, seu existente; & sic potest in res non existentes, producendo illas ex nihilo tanquam ex termino à quo: & rursus potest res existentes reducere in nihilum per suspensionem concursus, & ita ipsum nihil existentia potest etiam tenere se ex parte termini ad quem omnipotentia diuina, saltem vt terminus consequenter se habens, sicut corruptio vnus est terminus consequens ad generationem alterius, quæ ratione etiam ipsū non ens pertinere ad omnipotentiam Dei, quatenus potest annihilare creaturam, quod vtique pertinet ad destinationem existentia, affirmat D. Th. *q. 1. de potentia art. 3.* Et ita in omnibus locis solum subtrahit ab omnipotentia obiecto non ens, id est id quod implicationem involuit, & nullam rationem veræ essentia participat, quod esse esse non ens essentialiter. Quam doctrinam etiam acceptat Valquez *hic disp. 104. art. 5. num. 17. & 18.*

29 Cæterum addit ipse Valquez quod omnipotentia etiam aliquo modo dici potest quod versatur circa non ens, etiam sumptum essentialiter eo modo, quo versatur visus circa tenebras, non quidem exercendo actum visionis circa illas, sed potius habendo negationem actus, tanquam in proprio subiecto, & sic est privatio visionis; eodem modo omnipotentia Dei habet negationem actus producendi circa non ens essentialiter, seu circa id quod est impossibile seu implicans contradictionem. At verò non ens sumptum pro existentia est directè contentum sub omnipotentia, quia omnipotentia ita respicit tanquam obiectum proprium rem esse, sicut rem non esse, quia per subtractionem concursus facit rem non esse, & idèd non ens non continetur sub omnipotentia sicut tenebræ sub potentia visiva, quia tenebræ non sunt obiectum propriè visus, sed directè opposita obiecto visus, quod dicit immeritò negare Caiet.

30 Sed tamen in vtroque dicto deficit Valquez: in primo enim fatetur quod circa ea quæ implicat contradictionem est in Deo negatio actus, imò & negatio potentia, quia non solum non producit, sed nec producere potest tale non ens. Sed negamus hoc sufficere vt possit dici quod aliquo modo omnipotentia versatur circa illud, sicut visus circa tenebras, vel auditus circa silentium. Iste enim potentia versatur circa istas privationes, non solum per meram negationem actus: sic enim etià dici posset quod visus versatur circa Angelum, vel circa sonum, quia habet negationem videndi illa, quod tamen non sufficit vt dicatur visus aliquo modo attingere Angelum, sicut attingit tenebras, sed dicitur versari circa tenebras, quia se habet privatiuè, & opposito modo ad lucem; & ita aliquo modo indicat de illis (iudicio imperfecto, quod magis dicit aduerterentiam) non cognoscendo illas in se, sed sub oppositione ad lucem; & ita habet aliquem actum circa illas, quatenus aduertit, & percipit non esse lucem. Vnde quatenus oppositum luci, etiam sub obiecto proprio visus continentur ex illa regula communi, quod Oppositorum eadem est ratio. Quæ verò non vt opposita se habent, sed vt disparata, nullo modo attinguntur à visui, etiam si habeat circa illa negatio

Quomodo infinitas omnipotentia demonstretur?

negationem actus videndi. Vnde Philof. *2. de anima textu 96.* & apertius *textu 103.* affirmat visum esse etiam de tenebris, & iudicare illas, & D. Th. idem docet *super illa loca*, eo quod potentia cognoscitiva est oppositorum, & iudicat de vtroque vel iudicio perfecto, vt potentia interiores, vel imperfecto, vt exteriores, quæ initium præbent iudicio interiorum. At verò potentia factiva rerum non versatur illo modo circa ea quæ implicat contradictionem, quia cum non procedat cognoscendo, & iudicando, non exercet actum circa res, seu circa obiecta attingendo illa intra se, & pro vt in apprehensione, sed solum pro vt ad extra: Ad extra autem nullo modo sunt attingibilia ea quæ contradictionem implicat, quia nec possunt fieri in esse, quia implicat, nec annihilari in non esse, quia sic supponerent esse à quo deciderent, neque attinguntur vt terminus à quo, quia impossibilia non sunt terminus à quo possibilium: nec enim Deus facit Angelum ex implicatione Angeli. Quare nullo modo attingit potentia executiva sua opposita, sicut potentia cognoscitiva, sicut ignis non attingit aquam aut frigidum ex parte termini ad quem, neque homo rem inanimatam, sed hæc se habent ad eorum potentias productivas, sicut aliquid disparatum, licet habeant negationem actionis productivæ circa illa, sed hoc non sufficit vt dicatur aliquo modo ea attingere, quin potius ex hoc magis se retrahit ab attingendo illa, quia negationem producendi illa habet. Potentia verò cognoscitiva, quia non producit ad extra, sed intra se attingit iudicando, & vt decernendo ea quæ attingit, oportet quod si attingit vnum, etiam oppositum attingat, etiam ex parte obiecti attacki, quasi ex parte termini ad quem, quatenus ad discretionem, vel iudicium de altero concludit.

31 Et hinc patet in secundo dicto defecisse Valquez in eo quod dicit non ens respici ab omnipotentia, vt obiectum proprium factum ab ipsa, quia facit rem non esse per subtractionem concursus. Sed tamen subtractio concursus non est facere, sed oppositum actioni, scilicet non facere: ergo sicut non facere seu subtrahere concursum non continetur sub omnipotentia vt actio, sed vt oppositum actioni, ita non factum, seu non ens, quod est terminus, seu obiectum suspensionis concursus, non continetur vt obiectum proprium sub omnipotentia, sed vt oppositum obiecto omnipotentia. Itaque illud est propriè obiectum omnipotentia, quod est propriè obiectum actionis eius. Actio autem non est propriè obiectum non ens, seu non factum, sed ens existens, & factum. Non existens ergo, seu annihilatum, & non factum non continetur propriè sub omnipotentia, sed consequenter, quatenus per non actionem, & subtractionem concursus resultat; & ita docet S. Tho. *q. 1. de potentia art. 3.* non autem est obiectum directè factum ab omnipotentia, sed oppositum obiecto quod directè fit, & illud est directè obiectum, quod directè est factibile, non quod resultat, & consequitur ex non facere. Et sic rectè dixit Caiet in *hoc art. 3.* quod non ens continetur sub omnipotentia sicut obiectum oppositum, id est, non ens sumptum pro non existente, quod non implicat contradictionem, & sub non implicantibus contradictionem includitur. Nec meminit quoad hoc illius similitudinis de visu erga tenebras, dicendo quod sunt proprium obiectum visus.

Ivan. à S. Thomæ in 1. part. D. Thomæ.

D. Thomas in *presenti art. 2.* probat infinitatem diuina potentia ex subiecto, quia consequitur ad essentiam infinitam. Valquez *hic disp. 103. cap. 2.* contendit cum Gregorio eam infinitatem probandam esse ex obiecto in quod potest, & non sufficienter probari ex infinitate subiecti. Non probatur sufficienter ex subiecto, quia licet potentia infinita, si daretur, non posset competere essentia finitæ, tamen quod datur talis potentia infinita petendum est ex obiecto: si enim obiectum infinitum non sit possibile, non dabitur potentia infinita, licet subiectum infinitæ essentia sit. Probarur quidem ex essentia infinitas potentia in ratione entis, quia identificatur cum entitate infinita, sed non probatur infinitas in ratione virtutis, & actiuitatis. Ipse verò Valquez cum Gregorio ex obiecto probat infinitatem potentia, quia datur obiecta, quæ non possunt esse, nisi à potentia infinita: ergo datur potentia infinita. Consequens est nota. Anteced. probari potest. Primò quia species rerum producibiles sunt infinitæ, licet simul produci non possent. Sed hoc est dubium apud multos, inquit Valquez, quia multi negant esse posibles infinitas species rerum, & saltem hoc non probatur ab his Authoribus. Secundò probat Valq. (& placet ei ista probatio) quia quodlibet corpus est habile vt moveatur velocius, ac velocius sine termino: ergo aliqua potentia debet dari à qua possit velocius ac velocius sine termino moueri: ergo illa est infinita, quia si esset finita haberet terminum in mouendo velocius; & sic non posset velocitas crescere in infinitum. Tertio ponit exemplum, quia potentia Dei potest singularia in infinitum sine termino producere, non solum decursu temporis, sed etiam simul: si autem terminum haberet, non posset ultra illum producere plura simul.

33 Cæterum istæ rationes debilissimæ sunt, & valde dubium fundamentum assumunt ad probandum rem certissimam, qualis est infinitas omnipotentia Dei, quæ est infinitas, non ad aliquem effectum determinatum, & in genere determinato tantum, sed simpliciter in omni genere. Et relicta prima ratione, quam ipse etiam Valquez reicit, secunda nihil ponderis habet. Nam in primis circa assumptum potest aliquis hætere an possit corpus velocius ac velocius moueri in infinitum sine termino: naturaliter enim sicut omnia corpora in aliis formis & qualitibus, & motibus suum terminum habent, ita & in velocitate: super naturaliter autem, & ratione potentia obiectualis posse in infinitum moueri, est idem ac dicere quod in ordine ad potentiam infinitam Dei possunt in infinitum moueri. Sed hoc est supponere quod datur potentia infinita; & sic petitur principium.

Sed quidquid sit de hoc: adhuc dato illo antecedente, quod debet dari potentia infinita ad mouendum infinita velocitate corpus, certè illa non datur ad mouendum infinita velocitate in actu, & categorematicè: hæc enim; vt ipse Valquez, dicit, non potest dari; destrueret enim motum, quia moueret in instanti, sed est ad mouendum infinita velocitate, syncategorematicè, id est, maiori ac maiori sine termino, quæ tamen debet actu dari in aliqua virtute quæ possit omnem illam velocitatem efficere. Sed ex tali velocitate syncategorematicè infinita, non infertur potentia infinita simpliciter, de qua infinitate loquitur

o o 2 in

secundum rationem, in quantum scilicet potentia imperat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, & quod scientia dirigit. Vbi solum loquitur vniuersali modo, quod est aliquid differens secundum rationem, & non explicat determinate, an sit differens tanquam attributum adæquate distinctum, & potentia in ratione potentia diuersa à voluntate, & intellectu; an verò tanquam aliqua ratio inadæquata, & pertinet ad eandem potentiam secundum inadæquatam tamen connotationem, & vt inclusum in includente. Id verò deinde explicat, addendo. *Vel dicendum quod ipsa scientia, vel voluntas diuina secundum quod est principium effectiui habet rationem potentia; Vnde consideratio scientia & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentia sicut causa præcedit operationem, & effectum.* Vbi aperte docet quomodo potentia executiua distinguatur à scientia, & voluntate, scilicet non sicut diuersa potentia, sed vt ipsamet scientia sub consideratione, & formalitate principij effectiui. Quod est non omnem distinctionem negare secundum intellectus considerationem, sed modum quo distinguatur exponere, scilicet sub consideratione quadam inadæquata ipsius intellectus, vel voluntatis. De Angelis. verò quod in eis non sit potentia motiua distincta ab intellectu, disertè affirmat *opusc. 12. art. 3.* dum inquit: *Angelos mouere celos conceptione sui intellectus efficaci*, quod non esset, si per potentiam distinctam mouerét celum, quia actio talis potentia non esset conceptio. Hanc eandem pariter cum D. Thom. docent eius discipuli *hic Caiet. Nazarius, Gonzalez disp. 79. Scotus in 1. disp. 37. qu. 1. Valqu. hic disp. 102. c. 2.* quamuis ipse sentiat operari Deum immediate per actum voluntatis, non per actum intellectus, qui sit imperium efficac, cuius oppositum ostendimus *supra disp. 7.* agentes de hoc actu imperij, & statim iterum attingemus in 1. parte conclusionis.

Fundamentum huius partis est quia potentia executiua non ponitur distincta à volutiua, vel imperatiua, nisi propter aliquam imperfectionem in potentia ipsa: nam potentia exequens quando est distincta à dirigente, & imperante, se habet vt instrumentum obediens voluntati: de se enim non est potentia cognoscens, aut volens, sed exequens vt naturalis potentia, sed subiecta, & regulata per potentiam imperantem, idèque directioni eius subiicitur, & se habet vt obediens illi, & vt instrumentum eius: si enim non obediret, cæco modo operaretur, & secundum totam suam vim vt virtus naturalis. Sic ergo potentia executiua quando est distincta à directiua, seu imperante, solum seruit vt instrumentum ad obediendum illi, & exequendum, non in his quæ pertinent proprie ad se, sed in his quæ pertinent ad potentiam dirigentem, & imperantem, quatenus per se exequi non potest ea, quæ ad se pertinent: & sic exequitur per alterum. Nam aliquando vna potentia imperat alteri, non vt purè exequenti, sed etiam vt operanti proprias actiones suas, licet quia dependentiam, & coordinationem habent cum aliis potentiis, ab eis moueri, & dirigi possint: sic enira intellectus mouet voluntatem, & voluntas intellectum, aut etiam appetitum, tamen ista potentia mota, etiam habent suas proprias operationes, nec sunt potentia merè executiua alterius imperantis, & dirigentis. Nos autem loquimur de potentia merè executiua eorum quæ pertinent ad vim dirigentem, ita quod non habeat aliam operationem quam exequi id quod ab altero imperatur vel ordinatur. Talis potentia dicimus quod nunquam est distincta ab altera ordinante, & imperante, nisi propter aliquam

imperfectionem, tum ex parte potentia imperantis, tum ex parte ipsius exequentis. Ex parte quidè ipsius imperantis, quia non habet in se sufficientem efficaciam vt res mandetur executioni, nec res ipsa ad extra perfectè ei obediunt, & subiiciuntur, idè indiget aliquo distincto à se, quo tanquam instrumento res illa sibi subiiciantur, & executionem habeat, sicut quia homo manu sua non habet vim sciendi aut frangendi aliud, indiget gladio, vel malleo ad id exequendum, & quia suæ imaginationi, & appetitui non perfectè subiiciuntur organa corporis, & multo minus corpora extra se, indiget virtute motiua, quæ organa moueat, & corpora ad extra impellat. Ex parte autem ipsius virtutis executiua est imperfectio, quia non est virtus se mouens, & agens, etiam in sua linea, & ordine, sed purè obediens, & mota, & per modum instrumenti se habens respectu potentia dirigentis, & imperantis. Potentia autem, quæ principaliter, & per se, solum sunt instrumenta, & mota, imperfectionem important, & non possunt sic transferri in Deum vt distinctæ ab aliis, quia ex ipsa distinctione contrahunt prædictam imperfectionem.

Ad rem ergo: Si in Deo habemus fundamentum ad distinguendum potentiam merè executiua à potentia dirigente, & imperante, habemus fundamentum ad ponendum potentiam per modum instrumenti, & operantem tantum obediendo, quod imperfectionem potentialitatis importat, vt pote cum se habeat vt purè mota, si se habet vt distincta per rationem: erit enim per rationem mota, & instrumentalis, & potentialis. Rursus ex parte ipsius potentia imperantis ponimus efficaciam minus plenam, & perfectam, & cui non plenè subiiciantur, & obediunt res ad extra, & ita indiget compleri quoad istam efficaciam alia potentia, quæ illi res ad extra subiiciat, & sic exequatur. Dei autem voluntati, & imperio perfectissimè creaturæ subiectæ sunt multò magis quam illa potentia executiua, si in Deo datur: hæc enim esset diuina; & sic non operaretur ex subiectione ad intellectum imperantem; creatura autem ex plenissima subiectione ad Deum operatur: ergo immediate voluntas seu intellectus Dei imperans agit in illa, nõ autem datur potentia executiua in Deo, quia non datur potentia subiecta, & ex subiectione operans etiam per intellectum, nisi sic? executiua autem potentia si distinguitur ab imperante, hoc ipso operatur ex subiectione ad illum, & supponit rem ad extra non plenè subiecta efficaciam imperantis secundum se, quia indiget medio quo exequatur, & faciat sibi subiecti id quod vult, & imperat. Vnde videmus quod voluntas ad mouendum intellectum, vel appetitum non indiget aliquo instrumento, sed per se media exequente talem motionem, & determinat aliam, siue id fiat per aliquam sympathiam, vt multi putant, siue per aliquam actionem, & impressionem vnius potentia in alium, vt nos ex mente D. Thom. ostendimus *lib. de anima quæst. 12.* sed quidquid de hoc sit: tamen vna ex his potentiis mouet aliam per seipsam, & non medio alio instrumento, quia de se perfectam efficaciam habet circa aliam, & alia perfectè ei subordinatur, vel coordinatur. Si ergo creaturæ perfectissimè Deo subordinantur, multò magis quam noster intellectus, vel appetitus voluntati, & voluntas vel intellectus imperans habent plenissimam efficaciam de se, vtique sine media potentia exequentur, & mouebunt, sed immediate per seipsas.

Dices: Non obstante hoc requiritur distincta potentia, non propter defectum efficaciam, vel sub-

ordinatio

ordinationis, sed propter necessitatem actionis, quia videlicet ad exequendum, & operandum ad extra, requiritur actio transiens; intellectus autem, & voluntas solum habet actiones immanentes; & sic requiritur diuersum principium, & potentia. Sed hæc replica in nostra sententia locum non habet, qui *cit. loco de Anima*, ostendimus actionem immanentem non repugnare quod habeat vim transeuntis, tum propter eminentiam super transeuntem, quia altior, & perfectior illa est; tum quia de se est directiua transeuntis, & coordinatur illi, aut subordinat eam sibi; vnde de se perit habere vim mouendi, & tangendi aliquid extra se, id est imprimendi in aliam potentiam quam dirigit, & subordinat sibi: si enim potentia immanentes ex natura sua coordinantur, aut subordinantur, natura quoque non debet deficere in necessariis, vt videlicet possit agere, & imprimere in id quod sibi subordinatur, quia aliter non potest commodè dirigere, & mouere illam; & si habeat plenam, & perfectam efficaciam dirigendi, & subordinandi, habebit quoque vim exequendi talem motum, quod est illam actionem virtualiter esse transeuntem, seu imprimentem in aliud. Sed esto, non fiat hoc per actionem transeuntem, saltem sit per sympathiam: videmus enim quod intellectus mouet voluntatem, & voluntas intellectum, & appetitum, & ipsam vim motiuam etiam mouet, & dirigit vt obediat ei. Si hæc motio sit per aliquam impressionem actionis transeuntis, habemus intentum, quod actio immanens virtualiter est transiens, vel saltem ipsamet potentia, quæ immanenter operatur, etiam transeuntur mouet per seipsam; & sic poterit etiam agere in exteriores res, si ipsa potentia sit perfectè efficac, & res exteriores plenè ei subiiciantur, sicut potentia interiores. Si sit per sympathiam sine actione media transeunte, multò magis habemus intentum, quia hæc sympathia fundatur in colligatione, & subordinatione potentiarum ita perfectæ, & in tali subiectione vnius ad aliud, quod superiore potentia operante aut volente, inferior statim ei pareat, & operatur. Ergo quod hæc sympathia non intercedat, & ista obedientia, erit ex defectu subiectionis, & subordinationis vnius ad aliud, & ex defectu efficaciam in superiori, respectu inferioris. Creaturæ autem multò magis subiiciuntur, & subordinantur Deo, quam appetitus noster voluntati, & potentia motiua appetitui, & Deus plenior efficaciam de se habet in illas: ergo similiter per se ipsam diuina voluntas, & scientia habebunt executionem in illas, sine alia media potentia executiua. Et eadem ratione Angeli, quia sunt perfecti spiritus, & ex natura sua ordinati ad regenda, & mouenda corpora, ex se habent sufficientem efficaciam, & corpora sufficientem subiectionem, vt ab illis moueantur sine alia potentia executiua intermedia.

Secunda pars nostræ conclusionis ex argumentis factis pro sententia Durandi probata manet: constat enim ad distinguendum in ipsa potentia intelligendi vel volendi rationem principij emitentis, & producentis creaturas ad extra sufficientissimum fundamentum intercedere, ad distinguendum formalitatem, & rationem principij producentis, licet non rationem potentia motæ, & obediens, siue subiectæ, dirigente, sicut exigit potentia executiua quando est distincta in ratione potentia ab imperante, & dirigente. Itaque respectu effectus ad extra diuersa connotatio, & sufficientis fundamentum est ad distinguendum principium dandi esse effectui ad extra, aut intelligendi

ipsum ad intra, principium actus purè immanentis, aut virtualiter transeuntis, attingentis tam Deum, quam creaturas, & impossibilia, aut solum res creatas possibiles dando illis esse, denique principium speculandi aut practicandi cum efficacia ponendi in re, vel solum volendi, & inclinandi in talem rem per modum: id enim est causa producendi, non ipsum producere. Et sicut sapientia, & ars, & providentia distinguuntur inter eandem perentiam intellectiuam, vt rationes inadæquatæ eiusdem intelligibilitatis, & virtutis intellectiua, & similiter in voluntate sunt diuersa attributa eiusdem potentia, sic vis productiua in intellectu practico, vel in voluntate distingui potest, vt inadæquata ratio eiusdem potentia, non vt potentia distincta, & mota à voluntate: Importare autem potentiam executiuam rationem principij productiui erga creaturas; & sic distingui secundum rationem ab intellectu, vt est principium intelligendi, vel voluntate vt est principium volendi; S. Thom. affirmat *hic art. 1. ad 4. & q. 1. de potentia art. 1. ad 9.*

Tertia denique pars conclusionis quod potentia executiua sumpta per modum principij operantis ad extra non sit ipsa volitio libera, licet præsupponatur volitio ad producendum, rectè probatur contra sententiam Molinæ à Vasquez *hic disp. 102. cap. 4.* quia potentia executiua, seu principium producendi creaturas ad extra est aliquod prædicatum necessarid conueniens Deo, quia est perfectio intrinseca Dei esse omnipotentem; actio autem libera sub formalitate, & denominatione liberi potest non conuenire Deo; vt autem dicit ipsam entitatem actus voluntatis diuinæ, quæ necessarid est in Deo, sic est ipsamet voluntas per modum actus puri indifferens ad volendum, & nolendum; producendum, & non producendum; & sic non ipse actus liber, sed ipsa facultas voluntatis erit facultas, seu principium exequendi, vt habet virtutem efficaciter nolendi vsque ad executionem. Præterea, Volitio libera est causa, & ratio agendi, quia inclinatur ad operandum, & producendum, & sic significatur vt causa actionis, sicut *Psalm. 17. Saluum me fecit, quoniam voluit me.* Et ad hoc deseruiunt ea, quæ *supra disp. 4. latè diximus de constitutiua actus liberi, quod non est ipsa connotatio productionis ad extra, eo quod volitio antecedit productionem tanquam inclinans, & causans illam; & sic facultas producendi non est ipsa volitio libera. Neque volitio significatur per modum facultatis, & principij, sed per modum actionis; & sic si pertinet ad executionem, magis est vt actus executiua, quam vt principium; ipsa verò voluntas erit principium, seu facultas exequendi.*

Si inquiras: Ex his duabus facultatibus, voluntatis, & intellectus, per quam proximè exercetur ipsa productio, & omnis creaturarum?

Respon. Vasquez *hic disp. 102. cap. 3.* censere quod voluntas est magis immediatum principium, quia appetitus est qui immediate mouet, intellectus autem solum excitat, & dirigit appetitum. In *cap. autem 4.* non vult quod imperium intellectus sit ipsa potentia exequens; tum quia existimat talem actum imperij non dari, tum quia si datur est actus liber, qui posset abesse à Deo: ergo non est ipsa potentia, seu principium exequendi ob eandem rationem, quia diximus hanc potentiam non esse ipsam volitionem liberam.

Nihilominus, in hoc quod ipsa potentia non sit actus

actus imperij, vt actus liber est formaliter, liber-
ter cum Valquez conuenio: est enim eadem ratio
ac de volitione libera voluntatis. Existimo tamen
actionem immediatè tangentem, & produc-
centem creaturas esse actum intellectus practicum,
quo imperat Deus, & ad imperium efficax sequitur
effectus: iste autem actus imperij præsupponit
antecedenter actum voluntatis, & elicitiuè est
actus intellectus, voluntatis autem solum est vt in-
clinantis, & mouentis. Quare facultas, seu prin-
cipium exequendi pertinet ad vim ipsam intel-
lectiuam, quatenus practica, & imperatiua; ad
quam concurrens ars vt factiua, & providentia vt
preparatiua, & idea vt exemplar; & ab his pro-
cedit imperium efficax vt actus sua efficacia non
solum dirigens, sed etiam efficiens in tempore id
quod imperat; & sic talis actus non est facultas
ipsa, seu virtus, sed talis virtutis actio, & execu-
tio. Quem actum imperij dari, ostendimus *supra*
disp. 7. art. 2. agendo de actu in quo consistit
predestinatio, & ostendimus voluntatem non im-
mediatè operari ad extra, nisi medio imperio or-
dinatiuo, & efficaci respectu effectum faciendi, &
latius de hoc agemus 1. 2. *circa quæst. 13. & 17.*
Sic ergo ex opposito fundamento Valquez, op-
positum inferimus, nempe quia datur talis actus
imperij ab intellectu elicitus, & ex motione vo-
luntatis præsupposita originatus, vt possit opera-
tio ipsa ordinatè fieri, & quia efficax est efficacia
à voluntate orta, & antecedenti, vsque ad effe-
ctum ponendum se extendit; quod ibi latius
ostendimus. Certè D. Thom. *opusc. 11. supra ci-
tato* affirmat, Angelos mouere cætos actu intel-
lectus, scilicet ipsa conceptione efficaci, qua pra-
cticè intelligunt. Et Scriptura indicat Deum per
actum intellectus operari, quia *Ipsè dixit, & fa-
cta sunt, ipse mandauit, & creata sunt.* Plalm. 148.
Dicere autem est actus intellectus, & mandare est
actus imperij. Et *Portat omnia verbo virtutis sue,*
ad Hebr. 1. & *Verbo Domini cæli firmati sunt,*
Plalm. 32. Benè video, non ita strictè ista loca
probare quòd Deus opereatur per intellectum,
quòd debeat necessariò intelligi de immediata eli-
cientia, & productione: posset enim dici quòd
loquuntur de productione mediata, quia ad
ipsum dicere intellectus sequitur immediatè ef-
ficacia voluntatis, sicut etiam aliquando insinuat
Scriptura quòd ipsa volitione Deus operatur, vt
Plalm. 134. *Omnia quæcumque voluit Dominus fe-
cit;* Iudith 9. *Et illud factum est quod ipse volui-
sit,* ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum con-
siliu voluntatis sue;* & tamen nos exponimus
ista loca de efficientia mediata, licèt reuera non
aliud significant, quàm quod omnia fiunt ad
nutum diuinæ voluntatis, siue hoc immediatè
per voluntatem fiat, siue non. Cur ergo non
idem dicemus, quando Scriptura significat quòd
verbo Dei, & ipso dicere eius res fiunt? Quare
dicimus quòd Scriptura tam volitioni quàm di-
ctioni, seu imperio Dei attribuit productionem
rerum, quia reuera ad vtrumque pertinet, quoad
efficaciam, ad voluntatem, quoad ordinationem,
& dispositionem, ad vim practicam intel-
lectus. Sed quodnam ex his sit immediatius
productioni, & eliciat executionem effectuum,
Scriptura non determinat, sed hoc reliquitur
disputationi Theologicae iuxta naturam ipsam vo-
luntatis in mouendo, & imperij in ordinando, &
intimando hanc efficaciam, quòd videtur im-
mediatius, & propinquius effectui, quia ipsa effi-
cacia non peruenit, neque coniungitur aliis po-

tentis, vel agentibus, nisi vt manifestata, & or-
dinata per intimationem talis efficaciae, & hoc fa-
cit intellectus.

Postremò aduerte quòd Valquez, in hac *disp. 13*
102. cap. 5. contra Caietan. affirmat per actionem
transientem nihil nouum resultare in agente præ-
ter relationem ad effectum vel passum, tum quia
Aristot. dicit 5. *Met. cap. 11. Relationes secundi ge-
neris esse tantum potentias, & actiones;* non ergo ali-
quid nouum præter actionem in ipso agente re-
sultans; tum quia alias agens, in quantum agit,
moueretur recipiendo illud absolutum, quod de
novo consurgit, quod negat Aristot. 4. *Physic. cap.*
3. tum quia non potest explicari, quid sit illud ab-
solutum in agente in quo fundatur talis relatio.
Sed hæc lenia sunt, nec quidquam probant, vt
ostendimus 3. *Physic. quæst. 14. artic. 4.* Certè nec
ipse Valquez explicare potest quomodo relatio il-
la fundatur de nouo in agente, si in ipso nihil est
de nouo: nam in ipsa potentia immediatè fundari
non potest, eum de se sit indifferens ad agendum,
vel non agendum, & non semper in ea est relatio
ad effectum. Et sic non sufficit poni ipsum effe-
ctum in rerum natura, vt consurgat relatio in po-
tentia, sicut posita de nouo albedine, consurgit in
alia albedine similitudo; quia albedo determinata
est de se ad similitudinem cum alia albedine; & sic
sufficit ipsam albedinem poni vt terminum; po-
tentia verò non est determinata ad effectum, sed
indifferens ad agendum, vel non agendum; indi-
get ergo in se determinari vt consurgat relatio. Ergo
quando est talis relatio aliquid pro fundamento
habet præter nudam indifferenciam potentiae, sci-
licet modum aliquem quo determinatur, & transi-
it illa potentia de potentia ad actum, de otio ad
operationem; & sic manet determinata quandiu agit;
qui modus, aut determinatio, vt ibi diximus; non
est actio pro motu, seu actio effecta, & consumma-
ta: hæc enim cum termino seu effectui identifica-
tur, sed est inchoatio actionis, seu determinatio
agentis, & actualitas in agendo.

Et ad testimonium primum Aristot. dicitur
quòd relatiua secundi generis sunt potentia, &
actiones, sed non potentia nuda, & in statu indi-
ferentia ad agere, vel non agere, sed determinata,
& actuata vt ab illis egrediantur actio.

Ad secundum dicimus non sequi, quòd agens,
in quantum agit, moueatur, sed solum in quantum
agit mouet; sed si ipsam agens sit in potentia, &
indifferens ad agendum, prout sic etiam indiget
mutari, & transire de otio in actum; & sic nouitas
actionis facit aliquam mutationem in agente, non
vt agens, sed prout est exiens de otio in actum, vt
inquit S. Thom. 2. *contra Gent. cap. 35. & in 2. dist. 1.*
quæst. 1. artic. 5. ad 11. Nec tamen etiam agens
prout sic in potentia mouetur illam actionem,
prout est motus, & prout est actio effecta: sic enim
non est in agente, sed in passo, vbi est terminus
motus, sed mutatur, & actuatur illa actione, prout
est actualitas agentis, & determinatio quædam
eius, seu transitus de otio in actum, de potentialitate
in actualitatem, & de tali potentialitate in actum
mouetur ab alio agente à quo excitatur vel applica-
tur ad agendum, scilicet à Deo, qui vltimò deter-
minat agentia creata, que sunt in potentia, & mo-
uet illa ad actum; & sic non mouentur in quantum
agunt, sed vt sunt in potentia ad agendum; & prout
sunt in potentia, non mouentur illam actionem
sua vt motus est, & est in passo, sed illa actualitate,
& determinatione, quæ ex applicatione, seu mo-
tione superioris causæ determinationis oritur, & in
ipso

ipso agen te inchoat operationem, quatenus re-
mouet à se realiter otium, & effluxum effectus
inchoat, & constituit agens in statu non quies-
cendi, & ille status est modus aliquis in agente,
qui inchoatiuè est actio, & facit formaliter tran-
sire agens de potentia ad actum; cum applicatio,
& motio Dei id faciat efficienter; & sic potius
est mutatio quædam metaphysica, id est, com-
munis omni agenti, tam physico, quàm spirituali,
quàm motus physicus qui solum est in passo; & de
hoc solum negat Philosophus moueri agens, vt
agens, non de illa priori, quæ est mutatio agentis, vt
in potentia est.

Ad tertium constat ex dictis, quid sit illud
nouum quod fit in agente, scilicet modus, seu
status operandi quo determinatur, & manet in
actu, & non in pura potentia, & otio, quæ de-
terminatio, & modus prouenit à potentia vt mo-
ta, & excitata, seu applicata à Deo: sic enim re-
ducitur in actum secundum, & denominatur actu
operans actualitate intrinseca sibi, dum actu ope-
ratur, cum antea esset in potentia tantum, & sta-
tu otij, & quietis non agendo; & cum in se in-
trinsecè esset non agens, in se intrinsecè debet
mutari, vt agens sit, vt *citato loco physic. dixi-
mus.*

Argumenta Durandi probant secundam par-
tem nostræ conclusionis, scilicet distinctionem
rationis in potentia executiua per modum inad-
æquantæ rationis, & formalitatis principij ope-
randi intra eandem potentiam intellectus, &
voluntatis, non per modum potentiae adæ-
quatæ distinctæ, & subordinatæ efficaciae volun-
tatis.

Argumenta verò Molinæ probant actum vo-
litionis diuinæ esse efficacem in suo genere, per
modum scilicet mouentis, & inclinantis ad ope-
randum, & illa efficacia attingit effectum vt
actus mouens mediante imperio, & mediante
ipso dicere intellectus quo immediatè tangitur
effectus. Non tamen probat ipsum actum esse
principium, & facultatem exequendi, sed vel esse
ipsam executionem in actu, vel motionem
actuale inclinante intellectum vt dicat im-
peratiuè, & dicendo operetur. Et sic Deus im-
mutabiliter operatur, & quia vult, non volitione
illa vt facultate, & principio, sed vt actione
vel mouente, & inclinante intellectum, vel actu
exequente.

ARTICVLVS III.

*Quid sint in Deo potentia ordinata,
ordinaria, & abso-
luta?*

Multi pro eodem accipiunt potentiam ordi-
natam, & ordinariam, quia ordinatam po-
tentiam vocant, quæ aliquo ordine legis præfi-
gitur, & ordinatur, & quæ sub lege est, ordina-
ria etiam est. Quare absoluta potentia est quæ
lege absoluitur lata à Deo, vt si modò decerne-
ret aliquem damnatum ex inferno eripere, id fa-
ceret (sundum absolutam potentiam, non secun-
dum ordinatam, seu ordinariam. Et antiqui
Theologi solum ordinatam potentiam videntur
Ionn. à S. Thoma in 1. part. D. Thome.

agnoscere, & appellare, & contraponere absolu-
tæ, non autem potentiam ordinariam, vt patet
apud D. Thom. *hic artic. 5. ad 1. & 3. contra Gentil.*
cap. 98. & apud Scotum in 1. *dist. 44. quæst. 1.* eo
quòd omnis potentia ordinaria etiam est ordinata
per sapientiam diuinam, licèt non omnis ordinata
est, & recta; & sic sub ipsa ordinata comprehen-
ditur ordinariam.

Nihilominus tamen rectè distinguitur poten-
tia vt ordinata, & ordinaria secundum diuersos
respectus. Absoluta verò potest dici vel secun-
dum quod absoluitur ab vno respectu, vel ab
alio, vel ab omni, si secundum se consideretur,
licèt in re nunquam possit potentia in exercitio
absolui ab omni respectu. Explico singula. Or-
dinata potentia dicitur illa quæ subicitur ordini;
& regulæ sapientiæ dirigentis, & opponitur ei
quod ordinatum non est, siue purè negatiuè per
absentiam regulæ, siue priuatiuè per carentiam
eius regulationis quæ debetur. Regula autem,
& ordo quo ordinatur potentia executiua, est sa-
pientia, & prudentia, seu consilium quo voluntas
rectificatur, & executio disponitur. Ordinaria
potentia dicitur illa, quæ communi modo, &
lege operatur, & contraponitur speciali legi,
vel priuilegio, vel extraordinariæ dispositioni de re:
non ordinationi. Nam etiam si dispositio extra-
ordinaria sit, est tamen ordinata per sapientiam,
quia sapientia, & prudentia diuersos ordines, &
dispositiones habent, & ipsum dispensare, & spe-
cialia priuilegia facere, secundum sapientiam Dei
ordinatum est. Absoluta potentia, est ipsa vis exe-
cutiua considerata secundum se absque his respecti-
bus, vel legis communis, vel ordinationis, & dispo-
sitionis specialis; & potest præcindere ab vno,
vel alio respectu, ab isto, vel illo ordine legis, &
determinationis sapientiæ, vel considerari sine
villo ex his respectibus, sed vnde secundum se
tantum.

His suppositis, dicimus quòd potentia ordina-
ta est illa quæ operatur secundum aliquem ordi-
nem, & dispositionem seu regulam diuinæ sapien-
tiæ sine ordinariam, siue extraordinariam, & spe-
cialem: cum enim sapientia diuina infinitos re-
rum ordines habeat, secundum quos potest de
rebus tractare, & disponere, licèt vnum relin-
quat, & alium assumat, secundum quemcum-
que operetur; ordinatè facit, & per regulas
rectas, & prudentes; & sic ordinata erit potentia,
quæ id exequitur. Vnde si modò Deus crearet
nouum mundum, nouam stellam, aut aliquem ex
Inferno eriperet, aut quodcumque miraculum face-
ret, nihilominus secundum ordinatam potentiam
faceret, quia hæc omnia regulata sunt per sapien-
tiam diuinam.

Secundò addo, quòd ordinaria potentia dicitur
non solum potentiam ordinatam secundum sapien-
tiam diuinam, sed operantem secundum leges com-
munes, & cursum communem rerum, non secun-
dum aliquid speciale, & extraordinarium respectu
illius legis communis. Si verò facit aliquid extra
has leges communes; vt miraculum, licèt fa-
ciat ordinatè, & secundum dispositionem ratio-
nis, rectè tamen non facit modo ordinario, &
secundum potentiam ordinariam; sed specialem;
& sic absoluitur à modo ordinario, recidit tamen
in alium ordinem sapientiæ diuinæ, à quo dicitur
ordinata illa potentia, licèt non ordinaria, id

est, modo communi, & ordinario operans.

Denique potentia absoluta dicitur, quæ absolutur ab his respectibus, seu legibus, & secundum se solum consideratur. Et quidem in re potest absolui à modo ordinario operandi, & non ut potentia ordinaria, ut cum facit miraculum, non tamen potest in re esse absoluta ab omni ordine sapientiæ diuinæ, sed si relinquit vnum ordinem, assumit alium; & sic semper operatur in re ut ordinata, quia nunquam potest Deus aliquid in exercitio facere, nisi secundum dispositionem sapientiæ suæ. Potest tamen secundum nostram considerationem intelligi potentia executiua secundum se ut infinita virtutis est sine aliquo ordine ad regulas diuinæ sapientiæ; sed hoc solum fit per intellectum: in re enim non potest ab omni isto ordine præcindere, dicitur tamen posse ali-

quid facere secundum potentiam absolutam, id est, non ordinario modo operantem, sed absolutam à legibus communibus, sed secundum aliquem ordinem sapientiæ, ad quod tamen requiritur vis infinita.

Quæ dicit D. Thom. *artic. 4.* quod præterita non potest fieri quod non fuerint, satis manifesta est implicatio in littera. Et nos tractauimus hoc *in lib. de generatione quæst. 12.* videatur *ibi*, & Gonzalez *hic disput. 8.* Res non est difficilis: nec enim docet D. Thom. rem præteritam non posse redire, sed præteritionem ipsam non posse tolli.

Quod Deus possit facere meliora ex parte rerum factarum, licet non ex parte ordinis, & modi faciendi, qui est à summa sapientia, difficultate etiam caret, & sufficiat dicta *art. 2.*

FINIS.



INDEX RERVM ET VERBORVM

Prioris partis huius secundi Tomi in
primam Partem D. Thomæ.

Prior numerus paginam, posterior illius paragraphum indicat.

<p>A ACCIDENTIA propria suas habent speciales, & proprias ideas. 28.n.15. Accidentia communia quomodo generantur. 29.n.22.23 Actio diuina quomodo attingit creaturas. 20.n.33 Actio diuina non solum ut executiua ad extra, sed etiam prout manet ad intra, attingit, & respicit creaturas. 125.n.9 actus intra Deum non distinguitur realiter à Deo. 101.n.2. Actus virtualis à Deo excludendus, sicut & conceptus, & potentialitas. 106.n.18. & seqq. Actuum notionalium duplex consideratio, entitatiua & relatiua. 109.n.30. Ad Actus notionales datur in Deo potentia, & principium notionale. <i>ibid.</i> Circa Actum Dei liberum sententiæ, & difficultates enodantur, & elucidantur. 111.112. & seqq. <i>Vide voluntas, volitio.</i> Actu in libero cur attingentia obiecti contingens est, & variari potest. 133.n.18. Actus suspensio in Deo quam imperfectionem habet. 138.n.29 Actus idemmet inuariatus quomodo possit idem velle, & non velle in Deo. 160.n.40 Actus determinatio est in potestate voluntatis. 238. Actus omnes Dei ab eius amore pendent. 138. <i>summ. lit.</i> Actus naturales sunt effectus prædestinationis. 376. n.15.16 Afficere & efficere quomodo amori conueniant. 150. n.6 Affectus simplex est ante actum intentionis. 154. numero. 19. Agens intellectuale per quid operatur, & in quo ab agente naturali differat. 1. <i>in sum. lit.</i> & pag. 2. n.2 Amare liberè, & amare necessariò, quid. 133. numero. 16 Quid simplici complacentiâ. <i>ibid.</i> n.17 Amicitia quid. 243.n.11 Amoris efficacia, & inefficacia distinctio vnde petenda. 150. n.6 Amor causalitatis duplex genus in nobis exercet. 150. n.6 Amor efficax non multum occupatur circa delectationem, sed circa ordinationem eorum per quæ assequendus est. 151.n.6</p>	<p>Amor in Deo esse probatur. 238. <i>summ.</i> Ad quæ obiecta se extendit circa creaturas. <i>ibid.</i> Amor in Deo non est metaphoricus. 139.n.1 n.2 An ut condistinctus à gaudio. <i>ibid.</i> Amor concupiscentiæ, & amicitie explicatur. 241. n.10 Uterque in Deo negatur. 242.n.11.12 Amor personarum diuinarum, quis. 242. n.14 Angelus compositionis & diuisionis expertus. 60.n.43 Animas ante corpora extitisse, & iuxta merita vel demerita incorporatas, Origenis error. 343.n.2 Error item Priscillianistarum, & Manichæorum, eas in caelesti habitatione peccasse, & in corpora deiectas. <i>ibid.</i> Annihilatio non est odium Dei, sed relatio dandi esse. 246.n.12 Appetitus innatus quid, & vnde nascitur. 102.n.11 Quid item, & vnde Appetitus elicitus. <i>ibid.</i> Apprehensione in simplici quomodo reperitur veritas. 57.n.21 Apprehensionis, & iudicij distinctio. 55.n.11 Arbitrium liberum quibus titulis ab hæreticis huius temporis impugnatum. 91.n.1 Arbitrij liberi motus est gratiæ diuinæ effectus. 194. n.10. Arbitrium liberum posito decreto Dei efficaci potentiam retinet ad oppositum. 215.n.50 Arbitrij liberi bonus vsus ut se tenet ex parte nostra est effectus prædestinationis. 367.n.2. & seqq. Arbitrij & scientia Dei quid discriminis habeant. 21.n. 41.42 Attributorum diuinorum distinctio non formatur in intellectu diuino. 20.n.34 Attributum in Deo quid assignet. 22.n.47 Attributi vox quid sonet in Deo. 23.n.50 Auxiliorum diuinorum de efficacia disputare aut tractatus edere ab Urbano VIII. prohibetur. 66 Auxilium diuinum, & concursus diuinus an idem sint. 81. num. 1 Auxilium sufficiens quid. 83.n.14 Datum fuit primo homini. 85 Ad missum fuit à Pelagianis. n.15 Sub qua calliditate. n.10 Auxilium diuinum operans est respectu primi actus voluntatis, & cooperans respectu actus ad quem voluntas se mouet, & sibi imperat. 184.n.8 Auxilium diuinum quomodo est in nostra potestate. 212.n.39 Auxilium diuinum an frustrari possit. 216.n.53.54 Auxilij sufficientis negatio est effectus reprobationis. 419.n.27. & seqq.</p>
--	---

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thomæ.

Index Rerum,

B

B *Astidia* hæresis tangitur. 67.n.5
Beatitudo cur competit Deo. 427. *summ. q.* 26
 Ei tribuenda est secundum intellectum. *ibid.*
 Complectitur omnem aliam beatitudinem. *ibid.*
Bonitas in rebus est ante ordinem ad appetitum. 61. num. 2
 Bonitatis diuinæ est vt omnibus beatitudinem velit, & suæ iustitiæ prouideat. 342. n. 23
 An deceat ipsam quibusdam dare merita, aliis non. *ibid.*
Bonum & verum in quo differunt n. 32
 Bonum est in rebus, non in appetitu. 34. n. 2. Quid addat super ens. 39. n. 22
 Bonum in quo consistit. 54. n. 10
 Bonum aliud absolutum, & aliud relatum. 60. num. 2
 In quo vtrumque fundatur. 61. n. eod.
 Bonum pro integritate rei sumptum non est passio certis. 61. n. 3
 An consistat in integritate entis, an addat respectum ad appetitum. *ibid.* n. 4.
 Bonum est in rebus, verum autem in compositione, & diuisione intellectus. 61. n. 5
 Quomodo sit prius quàm verum. *ibid.*
 Est obiectum appetitus. 62. n. 6
 Bonum non mouet voluntatem nisi per sui diffusionem. 239. n. 39
 Quomodo habet statum appetibilitatis. *ibid.*
 Bona que conducunt ad Dei gloriam sunt duplicis generis. 148. n. 21

C

C *Caluini* error de libero arbitrio ob efficaciam diuinæ gratiæ excutitur. 92. n. 3
 In quo cum Pelagio contemnat. n. 2
 Eius æquiuocatio in negatione liberi arbitrij ob inefficaciam diuinæ voluntatis. 93. n. 14
 Caluini hæresis, libertatem nostram tolli per auxilium gratiæ efficacis, à Concilio Trident. iugulatur. 197. n. 18. 19
 Caluini error de reprobatione. 393. n. 20
 Falsè Thomistis obiectus. n. 21
Catherini error & Massiliensium de prædestinatione refellitur. 290. n. 28. 291. n. 29
Causa physica cur vehementius influat quàm moralis. 222. n. 69
Christus vt homo prædestinatus est ad opera sibi præcepta, & tamen liberè obediuit, & passus est. 190. num. 1
 In Christo est iustitia commutativa. 255. n. 20
 Christi satisfactio ex qua iustitia processerit. *ibid.*
 Christi oratio, & deficientia Petri quomodo conciliantur. 314. n. 7
 Christus quorum fratrum dicatur primogenitus. 319. num. 5
 Christus quomodo meruerit gratiam antiquis Patribus. 353. n. 29
 Eius Incarnatio, & merita sunt causa nostræ prædestinationis, vt tenet se ex parte nostra. 355
 Christi merita an fuerint causa electionis comparatiuè sumptæ, & in individuo. 356. n. 5
Cognitionis veritas vnde petenda. 62. n. 11
Cognoscere vinum per aliud quando non est imperfectio. 24. n. 53
 Cognoscere in actu exercito, & signato quid. 56. n. 18
Commutatum non potest esse inter Deum, & homines. 256. n. 21. Vide *Iustitia*.
Complacencia simplex quid, & ad quid dirigatur. 133. num. 17

Complacencia simplex quomodo fertur in obiectum sub ratione existentia, & esse. 139. n. 40
Compositionis & diuisionis actus apprehensio, & iudicium. 55. n. 11
 Compositio quibus speciebus formanda. 60. n. 33
Conceptus obiectiuus, & formalis quid? 2. n. 5
 Conceptus formalis quando dicatur idea. 3. n. 7. quantum non. num. 10
 Ex Conceptu à nobis formato quid resultat. 3. numero 12
 Conceptus realitatis munus duplex. 8. n. 34
 Conceptus formalis Dei non habet rationem ideæ. 9. n. 3. 4
 Conceptus obiectiuus, & formalis quid? 43. n. 1
 An in Conceptu formali consistat veritas formalis. 62. n. 10
Concilij Senonensis autoritas infirmatur. 201. n. 8
 Eius sensus de efficacia diuinæ voluntatis explicatur. 202. n. 9
 Quid de ea Concilium Tridentinum senserit. n. 11
Concupiscentia amor quid. 241. n. 10. 242. n. 12
 Repugnat Deo. n. 13. Vide *Amor*.
Concursus diuinus quomodo dat libertatem. 213. numero 41
 Concursu in simultaneo generalitas, & influentia in actionem consideranda. 82. n. 5
 Concursus simultaneus formaliter non est communis bonis, & malis actibus in quantum mali sunt. 84. n. 13
 Concursus diuinus, & auxilium diuinum in quo discrepent. 81. n. 1
 Concursus simultaneus quomodo influit. An eum negauerit Pelagus. 81. 84. n. 14
Connexiones essentielles quomodo dicuntur veritates æternæ. 64. n. 19
Contingentia rerum in diuina voluntate originatur. 181. n. 1. 182. n. 2
Contradictoria duo de eadem re in multis materiis soluntur in diuinis. 160. n. 40
 Non absolute de Deo dicantur. 161. n. 41
Creatura quomodo Deo cognitur. 12. n. 18. Non habent perfectam ideam in Deo rationem. *ibid.* n. 17. n. 19
 Creaturæ possibiles quomodo dicantur bonæ. 138. n. 32
 Creaturarum possibilitas vnde sumatur. 428. n. 4
 Quid sit illa. n. 6
 Est prædicatum intrinsecum creaturarum. n. 7
 Creaturarum possibilitas in quo consistit. 429. num. 10
 Quomodo participetur à Deo. 430. n. 14. 15
 Ex eius destructione sequitur destructio omnipotentia. 432. 433. n. 19. & seqq.

D

D *Damnatio* æterna est effectus reprobationis. 412. numero 7
Damnati carent auxilio sufficienti effectiuo ad bonum. 423. n. 42
 In quo ab ipsis viatores eo nomine differant. *ibid.*
Debitum quid respiciat. 248. n. 3
Decretorum diuinorum efficacium, & infallibilium duplex genus. 96. n. 17
 Decreta condicionata dantur in Deo. 159. n. 37. 160. n. 38
 Decreta absoluta ex parte Dei, & condicionata ex parte obiecti ad cognoscenda futura conditionata, necessitatè admittenda. 160. n. 39
 Decreta diuina circa actus nostros liberos vt sic, quomodo efficacia sint. 163. n. 1
 Decretum

& Verborum.

Decretum indifferens in Deo quid connotet. 164. num. 4
 Non potest reddi efficax ex determinatione causæ creatæ. *ibid.*
 Quid illa determinatio causæ creatæ. 165. n. eod.
 Decreta Dei nihil expectant, vel supponunt ex nostra voluntate, vt determinatè, & efficaciter operentur, quia quod diuinum est totum causat, nihil à creatura expectat. 172. n. 1
 Decreta indifferencia non stant nisi in scientia media. 172. num. 1
 Quæ ex ipsis inconuenientia resultent. 173. n. 2. 175. n. 7. 177. n. 12. 179. n. 20
 Decreta ex natura sua efficacia, & determinata, non ex consensu subiecto efficaciam denominationem sumentia dantur in Deo. 181. n. 1
 Decretum diuinum est infallibile cui resisti non potest. 194. n. 12
 Decreta condicionata quæ. 212. n. 1
 Deo nec repugnantiam, nec indecentiam vllam inducunt. *ibid.*
 Cur defensores scientiæ mediæ ea censent impossibilia. *ibid.*
 Probatur quòd non conducant ad infallibilem rei liberæ cognitionem. 223. n. 2
 Quoad effectum absolutum inefficacia sunt. 223. numero 4
 Non repugnant Deo, nec ex parte obiecti sui. 224. num. 5
 Nec ex parte connotati. n. 6
 Nec ex parte prudentiæ, & gubernationis diuinæ. n. 7
 Nec ex parte determinationis voluntatis Dei decernentis. n. 8
 Decreta condicionata in Deo probantur non inutilia nec otiosa. 226. n. 11. 12
 Decretum Dei an importet necessitatem antecedentem. 308. n. 40
Desiderium vel penalitates reprobatorum quomodo considerari debeant. 414. n. 11. & quomodo sint effectus reprobationis. n. 12
Desiderium an Deo tribuendum. 239. n. 2
 In quo distinguitur à gaudio. n. 3
Destinatio acceptio duplex ex Scriptura explicatur. Vide *Prædestinatio*.
Deus in quo differt ab agente naturali, & an ideam sit capax. *in summ. lit.*
 Plores in eo dantur ideæ non entitatiuè, sed respectiuè ad res ideatas, & eorum omnium quæ facit. *ibid.*
 Deus non cognoscit creaturas per ideas extra se existentes, aut ab illis acceptas. 11. n. 14
 Deus quomodo per intellectum suum apprehendit quod naturæ debitum est. 12. n. 18
 In Deo res sunt vt in causa secundum modum causæ. 13. n. 23
 Deus quomodo intelligit se intelligere multa per essentiam suam. 17. 1. 18
 Deus quibus de rebus habeat propriam, & per se ideam. 25. art. 4
 Deus an habeat ideam de purè possibilibus. 25. num. 2. 3
 Deus non solum est verus, sed ipsa veritas. 32
 Deus habet summum gradum vitæ. 33. q. 8
 An in intelligentia Dei, quæ simplicissima est, veritas inueniatur. 43. n. 14
 Deus quomodo seipsum vult. 65. *summ. q.* 19
 Deus est liberi arbitrij. 66. *summ. q.* 20
 Dei efficacia, & necessitas à Pelagio negata. 66. numero 1
 Donum Dei vt sic, ita est efficax vt non ster cum opposito actu voluntatis, licet potentiam ad actum non hædat. 99. n. 33
 Deus potest aliquid priuationum morale facere. *ibid.*

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

Deus æterno, & immutabili suo decreto omnes actiones nostras tam bonas quàm malas prædefinit, & prædeterminat, propositio quomodo intelligenda. 100. n. 34
 In Deo an detur potentia distincta ab actu, distinctio- ne rationis. 101. n. 2. Vide *Potentia*
 Deo quid sit aliquid attribui secundum modum significandi quid ex parte rei significatæ. 103. n. 14
 In Deo quomodo dari potest potentia condistincta, ab actu. 107. n. 24
 In Deo datur ratio obiecti, & speciei, non ratio potentia seu principij ex parte rei significatæ. 109. n. 32
 Deum mouere seipsum, seu motus in Deo quomodo intelligendus. n. 34
 Deus libere vult & operatur. 110. 1. 1. eius libertas ex eius misericordia, & nostrarum precum exauditione probatur. *ibid.* tum ex eius cognitione finis vniuersalissima & perfectissima. n. 3
 Deus quomodo dicatur operari secundum consilium suæ voluntatis. 120. n. 11
 Deus an creaturas possibiles diligit inefficaci quodam amore, seu simplici complacencia. 129. n. 2
 Deus nullo modo amat creaturas possibiles. 230. n. 4. 131. n. 10. 132. n. 11. & seqq.
 Deus an possit suspendere omnem actum circa esse, seu circa rem vt ordinatam ad esse. 134. n. 21
 Deus an possit habere actum voluntatis reflexum quo velit actum suum suspendere circa determinatum obiectum. 138. n. 3
 Deus quomodo dicatur velle omnes saluos fieri. 139. n. 36
 Deus quomodo diligendo suam potentiam nihil vult sibi impossibile. 241. n. 45
 Quomodo gaudet de possibilitate creaturarum. 142. n. 47
 Diligit necessitatè seipsum, & quæ intra se sunt. 143. n. 1. & seqq.
 Deus clarè visus cur necessitatè diligitur. 144. n. 5
 Deus duplici modo res potest facere. 146. num. 14. 15.
 Dei decreta, & actus liberi an in nobis distingui possint, & qua regula vtendum est ad ea distinguenda. 158. n. 30. & seqq.
 In Deo quomodo perfectiones, actus, aut decreta distinguantur. 162. n. 47
 Deus an respectu actuum liberorum vt sic habeat voluntatem efficacem antecedentem, quæ ex natura sua, & virtute causatiua determinet actum liberum. 164. n. 3
 Deus agit in causis secundas, ipsasque mouet, & applicat ad operandum. 182. num. 4. & 183. n. 5. & seqq.
 Deus intra corda nostra operatur motum nostræ voluntatis, & auerlas voluntates conuertit. 186. n. 14. & seqq.
 Dei infallibilitas exigit decretum ex natura sua efficax, & antecedenter ad nostrum consensum, & determinationem. 192. n. 6
 Deus an motum intra voluntatem nostram causare debeat. 192. n. 9
 Deus non deest, nisi homines ei deseruerint, propositio Concilij Trident. verificata tum de gratia habituali sanctificante, tum de actuali auxiliante. 205. n. 19
 Deus quid ultra debuit facere, & non fecit, explicatur. 207. n. 24
 Deus quomodo inter causas internas voluntatis computatur. 211. n. 35
 Dei concursus datus, vel negatus non tollit libertatem. 214. n. 45. 46
 Deus non influit in malitiam peccati. 220. n. 66. 222. n. 69

Index Rerum,

Deum habere decreta conditionata ex Scriptura probatur. 225.n.9
 Potest variari obiectum, nec variatur eius voluntas. n.10
Deus vult omnes homines saluos fieri, Scripturæ locus quas patitur explicaciones. 236.n.31.& 237
 Deus quomodo se diligit. 239.n.1
 In Deo amor, & gaudium distinguuntur. ibid.n.3
 Deus propriè & formaliter amat. n.4
 Non potest se amare nisi vt præsentem. 240.n.7.241. num.8
 Nec amore concupiscentiæ siue amicitie. 242.n.11.12
 Deus est passionum incapax. 143.n.1
 Deus non potest habere odium, vt contrarium amori, & ab omni amore purificatum. 244.n.5
 Deus tristitiæ incapax. 245.n.8
 Quomodo abominatur peccatum. n.10
 Deo quomodo ira tribui possit. 247.n.14.15
 In Deo non datur iustitia commutativa, sed distributiva. 249.n.4
 In Deo datur iustitia propria distincta à metaphorica. 253.n.16.17. & seqq.
 Deus non est capax obligationis & debiti. 255.n.20
 In Deo datur iustitia distributiva. 259.n.7
 Quod nullam dicit imperfectionem. 260.10
 Deus qua lege, & debito peccata puniat. 265. num. 25
 In eo an locum non habeat vindicatio. ibid.n.24
 Deus an aliquem reprobet. 269. summ. q. 23
 Deus quomodo est imperij capax. 293.n.36.37
 Deus ex simplici voluntate finis non præordinat, sed ex efficaci, & determinata intentione. 300.n.19. & seqq.
 Deus non prædefinit peccata. 310.n.49
 Non obligatur permittere malum ex vi suæ prædefinitionis. 312.n.52
 Deus an prius eligat vnum præ alio ad gratiam, & ad media, seu merita, & vltimò ad gloriam. 315
 Deus habet summam, & vniuersalissimam prouidentiam à qua omnia pendent. 328.n.7
 Deus eligit ad gloriam vt ad coronam, & præmium, non vt ad donum gratuitum, quomodo intelligendum. 337.n.10
Gratis Deus eligit ad gloriam, & Deus eligit ad gloriam dandam gratis quid æquiuocationis includat. 340.n.17.
 Deus non est auctor peccati, quamuis sit auctor prædestinationis. 359.n.4
 Deus quomodo elicit bonum ex aliquo malo. 381. n.14
 Deus an ex motiua iustitiæ punitiæ à regno suo excludat. 390.n.9
 Deus non ex solo motiua iustitiæ, sed & ostendendi suam libertatem, & supremum dominium mouetur ad aliquos à regno suo excludendos. 409.n.49.50
 Dei voluntas saluandi omnes non repugnat voluntati puniendi, seu eligendi aliquos. 410.n.53
 Non creat hominem vt puniat, sed vt fruatur se, & ad beatitudinem. n.54
 Deus quomodo omnia possibilia complectitur. 426. summ. q. 25
 Non potest facere quoddam præterita non fuerint. ibid.
 Potest multa facere quæ non facit, & meliora. ibid.
 Deus non solus est beatus, sed beatitudo aliorum. 427. summ. q. 26
 Est omnipotens ex fide. ibid.n.1.2
 Qui eius potestatem decurtarint auctores. ibid.
 Distinctio in Deo siue in eius actibus quomodo formanda. 162.n.45

E

Efectus à Deo tripliciter procedunt. 164.n.2
Efficacia diuina duplex respectu liberi nostri arbitrij. 93.n.7
 In quo consistat. n.8
 Probatur inuitabilis, nec tamen læsua nostræ libertatis. 94.n.10
 Infallibilis est non ex coactione, & coarctatione causarum inferiorum. 94.n.11.95.n.15
 Sensus D.Thom. super hanc efficaciam explicatur. 94. n.12
 Item duplex eius inuitabilitas. n.13
 Efficacia in antecedenti quomodo differt à Calvino à Thomistis. 96.n.15
 Qua ratione à quibusdam probatur hæc efficacia destruere libertatem nostram. 96.n.16
 Efficacia diuinæ gratiæ in nobis ex omnipotentia, & dominio Dei posita est. 97.n.20
 Efficacia interna diuinæ voluntatis causatiua, non suppositiua nostri consensus quibus principiis Theologicis nitatur. 194. num. 12. vide *Voluntas diuina*.
 Efficacia antecedens quomodo efficax ad operandum. 217.n.58
 Efficacia infallibilis qua Deus operatur redocitur ad diuinam prædefinitionem. 258.n.11.12
 Ad summam potestatem, & dominium quod habet in homines. n.13
 Efficacia intentionis est executiua finaliter, non effectiua. 338.n.13
Electio absoluta ad gloriam an sit ante præmia merita, vel subsequatur. 315.n.1. & seqq.
 Electio ad gloriam, seu ad finem præcedit prædestinationem meritorum, & gratiæ non communem reprobis, & prædestinatis. 324.n.20
 Electio ad gratiam efficacem, & ad auxilia congrua est voluntas circa media. 324.n.21
 Electio personarum in particulari ad Christum pertinet. 357.n.6.7
Ens rationis quomodo consistat in cognosci, & dicatur habere esse per rationem. 20.n.35
 Entis rationis ad formationem quid requiratur. 23.n.53.24.n.56
 Ensratiois quomodo cognoscitur à Deo antecederet ad intellectum nostrum. 25.n.58
 Ens antecederet ad verum quomodo dicit ordinem ad intellectum. 55.n.10
 Entis differentie possibile & necessarium. 181. numero 1
Entitate carentia, & ei opposita non habent ideam in Deo. 26.n.4
Essentia diuina quomodo ad creaturas comparata à nobis intelligenda. 10.n.9
 Qualis est eius cum eis similitudo. 11. numero 16
 Essentia diuina vt cognita, & attacta seu expressa non est idea, sed vt cognoscens, & exprimens. 12. n.22
 Est similis creaturæ similitudine eminentiali, & inadæquata, non formali & limitata. 13.n.25
 Essentia diuina non exercet officium ideæ secundam ipsam essentiam absolutè sumptam, sed comparatiuè ad creaturas. 14.n.29
 Essentiæ diuinæ ad creaturas comparatio duplex eminentialis, & formalis, vtraque explicatur. 21.n.38.
Esseni Iudæorum secta quid de gratia & libero arbitrio sentirent. 66.n.2
Executionis ordo est decretum, & actus voluntatis ab ordine intentionis distinctus & deriuatus. 155.n.22

Non

& Verborum.

Non debet solum inueniri in re, sed in voluntate ibid.
Exemplar externum non est formaliter idea, & quid si esset obiectiue, & fundamentaliter exemplar. 8. num.34
 Internum & externum quomodo species emittendo concurrant. ibid.
Existencia rei à duplici principio dependet. 151.n.8

F

Falsitas à fallentia dicta. 33.q.17
 An sit in rebus extra intellectum. ibid.
 Non inuenitur formaliter in sensu. ibid.
 Opponitur contrariè veritati. ibid.
Falsum non est in rebus, sed in mente. 40. num. 29.
 Vbi falsitas inuenienda. n.27
 Falsitas ibi est, vbi veritas. 40.n.29
 Non datur transcendentalis. ibid.
 Falsitas in quo vero est contraria. ibid.
 Falsitatis seu fictionis negatio veritatem non constituit, sed supponit. 42.n.38
 Falsum non est obiectum intellectus. 53.n.34
 Falsum in rebus non datur, nisi in ordine ad intellectum nostrum. 53.n.67
 Falsitas & veritas in sola compositione & diuisione propriè reperitur. 56.n.16
 De *Fato* & libero arbitrio Pharisei & Sadducei quid sentirent. 67.n.2.3
Finis efficacia antecedit efficaciam, & efficientiam causæ efficientis. 154.n.20
 Finis determinatio est in potestate liberi arbitrij. 210. num.33
 Finis electio, & dilectio præcedit præparationem meritorum, & prædestinationem. 323.n.18
Forma intelligibilis quid, quid naturalis, & quomodo vtraque operetur. 2.n.2
 Formæ minus est actuare, & distinguere id quod informat. 15.n.7
 Formæ extrinseca debet entitatiue distinguere ab effectu formali, vel nulla daretur. n.9
 Formæ substantiales non subsistentes, & accidentales propriæ quando habent proprias, & adæquatas ideas. 28.n.15.17
 Formæ apprehensæ consideratio duplex. 102.n.10
 Quomodo informat intellectum. ibid.

G

Gaudium in quo distinguatur à desiderio. 239. n.34. In quo ab amore. 240.n.5
Gloria quomodo gratia dicatur. 318.n.3
 Gloria ex miseratione & gratis, non ex meritis data, quem sensum patitur. 318.n.4
 Gloria est causa finalis gratiæ & meritorum. 337.n.10
 Gloria vt corona & præmium quid importat. n.11
Glorificatio seu consecutio finis est effectus prædestinationis. 360.n.1
 Glorificationis nomine quid veniat? ibid. n.3
 Glorificatio reprobos à prædestinatis distinguit, & qui ad eam effectus. 361.n.5
Gratia appellatione quid veniat, quos eius genera, & quomodo eam acceperit Pelagius. 70. num. 5.6. & seqq.
 Gratiæ præuenientis decretum de se solo est efficax & independens à libero arbitrio. 98.n.24
 Quomodo eo proposito non possumus non velle dissentire aut resistere. n.25
 Gratia cui æqualiter impertitur, æqualiter cum ea conari debet. 98.n.29
 Gratiam oblatam acceptare liberum est, sed non efficacem vel inefficacem reddere. 99.n.30

Ioan. à S. Thoma in 1. part. D. Thoma.

Gratia est adæquata nostræ conuersionis causæ tantum mero 31
 Gratia & efficacia diuina libertatis nostræ radix est, nec cum in voluntatem influit, libertatem tollit. 100.n.33
 Gratiæ & diuini auxilij efficaciam explicare non licet. 192.n.17
 Gratia efficax potest in vacuum recipi. 205.n.20
 Gratia sola non operamur, sed ex libero arbitrio. 208.n.29
 Gratiæ & prædestinationis infallibilitas vnde petenda. 314.n.6. & seqq. Vide *Prædestinatio*.
Facienti quod in se est Deus non denegat Gratiam. Scripturæ locus explicatur. 343.n.5
 Gratia interrupta per peccatum dupliciter consideranda. 361.n.1
 An sit effectus prædestinationis. num. 2. 363. numero 107
 Gratia vt primò collata non pertinet ad solam prouidentiam generalem in prædestinato. 365. n.10
Gratitudinis acceptio duplex quomodo est in Deo. 263.n.19

H

Habitudo ad volita creata non est necessaria in Deo. 107.n.1
Homo non potest sine efficaci auxilio operari, quomodo intelligendum. 98.n.27
 Homo quod ex inæqualitate gratiæ alius saluatur, alius non, quomodo explicatur in sensu Catholico. 98. num.29
 Homo non ita agit à Deo, vt à libertate sua excidat. 205.n.21
 Homo per quid meretur. 264.n.22
 Hominem viribus naturæ aliqua bona opera moralia facere non repugnat. 351.n.24

I

Idea dantur in Deo, quia est agens intellectuale. p. 1
 Dantur plures non entitatiue, sed respectiue ad res ideatas. ibid.
 Dantur eorum omnium quæ Deus facit ideæ practicæ, respectu eorum quæ de facto fiunt, respectu vero possibilium cognoscitine tantum. ibid.
 Ideæ diuinæ, vide *Deus*.
 Ideæ appellatione quid veniat. pag. 1. n. 1
 Huius nominis vsus tam in Scriptura, quam in PP. & Scholasticis. ibid.
 Idearum necessitas declaratur. 2.n.2
 Ideas in Deo ponendi, & prædestinationes prædeterminatiuas, eadem est ratio. 2.n.4
 Ideæ definitio expenditur. 2. num. 5. an sit conceptus obiectiuis. num. 6. est conceptus formalis. 3. n. 7. & forma in mente artificis. n. 8. quo modo consistit in conceptu. 4. n. 13. & seqq.
 Ideæ causalitatis differentie. 5. n. 17. & seqq.
 Cur ei causalitas formalis extrinseca tribuenda. 6. numero 23
 In Idea quomodo concurrat ratio causæ efficientis. numero 27
 Formatur ex intentione ponendi aliquid in esse. ibid.
 Quomodo respicit pro obiecto ipsum ideatum. 7. numero 30
 Idea diuina non est homogena, & adæquata creaturæ, representatiue tamen, & causatiue totum quod in creatura est continet. 8. n. 32
 Quomodo in Deo plures ideæ probantur. 9. n. 4. 12. n. 20. 21.

Index Rerum,

Idea in Deo non est creatura cognita obiectivè. 9. num. 5
Idea quo sensu divina essentia nuncupatur. 10. n. 7
Idea est divina essentia ut est similitudo rerum eminentialis. 11. n. 14
Est principium operandi artificis ut cognoscenti, & intendenti. n. 15
Idea potest esse rei dissimilis. 13. n. 26
Idearum pluralitas in Deo à D. Thoma subtiliter probatur. 16. n. 11
Ex quibus respectibus petenda. ibid. n. 12
Et in quo respectus illi fundari debeant. n. 13
Sumitur ex essentia divina; non ut est ratio cognoscendi ipsas creaturas, sed ut est res cognita diversimodè comparabilis, & participabilis à creaturis. n. 14. 15
Idearum in Deo plures sunt non realiter, & entitative, sed formaliter, & in officio ideandi. 14. 5
Idearum multiplicitas non officit divinæ simplicitati. n. 6
Ex Scripturis & Patribus probatur. 15. num. 6. ratione, n. 7.
in Ideis ratio cognoscendi, & ratio causæ exemplaris quomodo distinguenda. 17. n. 20
Idea, scientia, & ars divina differunt. 21. n. 41. 42
Idearum pluralitas cur sumatur ex pluralitate materiali obiectorum, & non ex ratione formali. 21. n. 41
Idea quomodo est attributum & conceptus Dei. 23. n. 50
Idea de purè possibilibus an datur in Deo. 25. n. 2
Idearum officium duplex. ibid.
Idea nisi fuisset ab aeterno in Deo, nulla daretur veritas ab aeterno. 63. n. 15
Idea per prædefinitiones explicata. 294. n. 1
Ignorantia est vulnus à peccato relictum. 403. n. 34
Imperium an sit penes Deum, & quomodo. 293. n. 36. 37
Incarnatio & merita Christi sunt causa prædestinationis. 355. n. 1
Individuorum omnium dantur idearum in Deo. 29. n. 24. 25
Influxus Dei simulaneus à Pelagio negatus, à D. Augustino admittitur, & quid sit. 82. n. 4. & seqq.
Influxus divinus quomodo repelli potest. 212. 40
Influxus divinus in peccati malitiam non cadit. 220 n. 66. 221. n. 67
Instantia seu prioritates rationis in Deo quomodo assignanda. 161. n. 44
Intellectus Dei non format aliquod ens rationis nec respectus ideales. 19. n. 30. 31. & 20. n. 36
Intellectus quomodo circa verum & falsum versetur. 54. n. 8
Quomodo respiciat verum. n. 10
Intellectus simplex quomodo dicatur unus. 57. n. 20
Intellectus quomodo plura simul cognoscere possit. 59. n. 30
Intellectus in discursu non intelligit plura per modum unius. 60. n. 36
Intellectus divinus cur decipi non possit. 62. n. 11
Intellectus constituitur per formam intelligibilem. 101. n. 8
Intentionis ordo, & executionis in voluntate divina assignantur. 152. n. 12
An intentionis ordo quatenus finem respicit ante media, sit efficax. n. 13. & 153. n. 14. & seqq.
Ordo executionis an sit aliquod decretum in mente habitum distinctum à decreto quo Deus vult aliquid per modum intentionis. ibid.
Intentio non est simplex actus volendi, sed volendi finem. 151. n. 6

Intentionis ordo circa quid versatur. 156. n. 24
Intentionis ordo, & executionis quomodo in Deo distinguuntur. 157. n. 28
Iovinianus hæretici dogmata attinguntur. 68. n. 7
Ira quid? 246. n. 14
Quomodo Deo tribui possit. ibid.
Includit tristitiam, & dolorem. 247. n. 25
Indeavorum error, gratiam ad iustificationem non requirit, sed Legem sufficere. 66. n. 1
Eorum sectæ tres præcipuæ, Essenorum, Phariseorum, & Sadduceorum. ibid. n. 2
Inda proditoris casus, frustrabile esse nostra voluntate divinum auxilium ostendit. 209. n. 30
Ius commutativum quid. 250. num. 9. in quo consistit. 254. n. 18. 255. n. 21
Iustificatio nostræ causa finalis est gloria Dei, & Christi, & vita æterna. 329. n. 10
Iustitia in Deo dari probatur. 238. summ.
Iustitia quid? 238. n. 1
Datur in Deo. ibid.
Eius species duplex, distributiva, & commutativa. ibid.
Eius partes potentiales. ibid.
Quid iustitia rigorosa. ibid.
Iustitia legalis quæ, & unde sic dicta. 248. n. 2
Quomodo est in Principe, & quomodo in Deo, ibid.
An includat imperfectionem quod iustitiæ commutativa duo attribuuntur. ibid. n. 3
Probatur non dari. 249. n. 5
Unde potest ista imperfectio. 250. n. 7
Iustitiam commutativam à distributiva quæ conditiones distinguunt. 256. n. 22
Principales earum differentie. 257. n. 1. 2. 3
Iustitiæ distributivæ perfectiones. 260. n. 10
Imperfectiones n. 1. 1. quæ non sunt de eius intrinseca, & formali ratione. 262. n. 12
Ab extrinseco quid respicit. 262. n. 15
Iustitia vindicativa quæ, & quomodo pars iustitiæ commutativæ. 265. n. 24

L.

Liber vitæ metaphora est. 269. summ. q. 24
Est ipsa Dei notitia. 270. ibid.
Est solum pro vita gloriæ. ibid.
In eo quidam simpliciter scripti; quidam secundum quid. ibid.
Libertas in Deo manifesta est modus totius libertatis intricatissimus. 110. n. 1
Libertas, & dominium in operando est intellectivæ naturæ proprium. 110. n. 2
Libertas humana in quo posita est. 111. n. 5
Quid libertas divina. ibid.
De ea hæreticorum quorundam sententia. ibid.
Libertas volitionis divinæ consistit in summa, & absoluta independentia à creaturis quas respicit ut obiecta inadæquata. 118. n. 5
Est perfectissima, actualissima, & intima. n. 6
Libertatis divinæ indifferentia non potest dari penes egredi, vel non egredi à potentia voluntatis, sed penes tangere, vel non tangere obiectum creatum. 122. n. 1
Libertati divinæ non obstat quoddam indivisibile æternitatis mensura mensuretur. 125. n. 7
Libertatem nostram cum intrinseca divinæ voluntatis efficacia componi non implicat. 190. n. 1
Liberum primum & per se quid. 118. n. 4
Lutheri sententia de libero arbitrio. 92. n. 2
Lutherani molliores quid de libero arbitrio sentiant. 92. n. 2

Malum

& Verborum.

M

Malum non habet ideam in Deo. 26. 4
Manichæorum asserta hæretica. 69. n. 1
Manichæorum hæresis de animarum in corpora deiectione ob peccata ab iis in cælo prius perpetrata. 343. n. 2
Quomodo dicimur esse in *Manu* Dei. 207. n. 25
Massilienses hæretici qui, & quo tempore. 87. n. 2
Eorum hæresis Prædestinatorum dicta. ibid.
Massiliensium error de prædestinatione 290. num. 27
Refellitur. n. 28. 29
Massiliensium error circa electionem, & prædestinationem. 321. n. 11
Massiliensium error de bonorum operum executione. 343. n. 4
Massiliensium error de numero prædestinatorum. 424
Materia prima habet ideam in Deo. 26. n. 5. 6. 7. sub diverso respectu. num. 8. Est incapax existentie. ibid.
Ordo Materiæ ad formam est aliquid factibile à Deo. 27. 11
Habitudo Materiæ primæ est realis, & ideata à Deo. n. 13
Materia prima ut adinacta formæ ideam habet. 27. n. 14
Media moraliter ad finem inducentia, & physica in quo differant. 326.
Media quibus Prædestinatio nostra perficitur, à Deo procedunt. 366. n. 1
Mensura duplex quantitatis, & perfectionis, utraque explicatur. 15. n. 10
ad *Meritum* quomodo necessariè sit ordinatio, & pactum aliquod, seu promissio ex parte Dei. 261. n. 17.
Merita, & gratia pertinent ad media ordinata ad finem. 324. n. 19
Merita Christi causa sunt prædestinationis nostræ. 357. n. 8
Meriti valor in homine iusto procedit à gratia quæ à Deo datur. 353. n. 27
Meriti principium non cadit sub meritum. 354. n. 30
Metaphorica aliquando de Deo dicuntur. 239. n. 1
Misericordia Dei est adæquata nostræ conversionis causa. 99. n. 31
Misericordia in Deo probatur. 238. summ.
Omnia Dei opera sunt Misericordia, & veritas. 239. summ.
Misericordia quomodo Deo tribuenda. 267. n. 1
Respicit malum alienum ut subleuandum. ibid.
Non est in Deo proptè importat dolorem appetitus sensitivi. n. 2
Moralitas quomodo de bona in malam per obiecti mutationem variatur. 49. n. 38
Mors in statu peccati est effectus reprobationis. 413
Mors naturalis est pœna peccati originalis. 424. n. 8
Dupliciter consideranda, vel ut corruptio naturalis, vel ut terminus viæ ad beatitudinem, vel ad ponam. n. 10
Motio moralis qua Deus movet prædestinatos in quo consistit. 294. n. 38
Ut quid ab alio quid Movetur. 34. q. 18

O

Abuchadonozoris cum Pharaone comparatio. 208. n. 29.
Necessitas infallibilitatis quæ? 98. n. 29
Necessitatem aliquam in Deo ponere erga obiecta

creata nullum inconueniens. 145. num. 8. 9. & seqq.
Necessitas in Deo quoad specificationem non oritur ex parte creaturarum. 147. n. 18. 19
Necessitas & contingentia rerum in divina voluntate originantur. 181. n. 1
Necessitas antecedens libertatem tollit, non consequens. 206. n. 21. Quod explicatur, & quid sit ista necessitas antecedens. 207. n. 25
Necessitas ab aliquo priori est necessitas absoluta, explicatur. 211. n. 35
Necessitas antecedens quæ? 308. n. 40
Nolitio in Deo est solum circa existentiam possibilem, non circa earum possibilitatem aut quidditatem. 129. n. 3

O

Obligatio nomen quid importet. 248. n. 3
Odium formaliter in Deo reperitur. 243. n. 1
metaphoricè, & consecutivè. 244. 4
Duplex est, abominationis, & inimicitie. ibid.
Quomodo utrumque Deo conveniat. 244. n. 3
Odium importat nolitionem boni, & volitionem mali. 244. n. 5
Eius definitio. ibid.
Quomodo nascitur ex amore. n. 6
Quo nomine Deo repugnet. 245. n. 7
Omnipotentia non passiva, sed activa in Deo datur. 426. summ. q. 25
Omnipotentia quomodo dicatur posse in non ens. 434. n. 28. & seqq.
Operationis & cooperationis rerum inferiorum causa & principium est Deus. 183. n. 6. 7
Operatio quid importat, & quomodo Deo tribuitur. 105. n. 18
Operatio in Deo quomodo dicatur voluntas signi. 229. n. 4
Operari liberè, & indifferenter quid? 118. n. 4
Opera Dei omnia sunt misericordia, & veritas. 239. summ.
Operum bonorum appellatione quid veniat. 336. n. 7
Vide *meritum*.
Opera moraliter bona ordinis naturalis, neque ex pacto Christi cum Patre, neque propter auxilium datum per Christum habent infallibilem connexionem cum gratia. 345. n. 11
Opera bona naturalia non habent congruitatem fundatam in aliquo merito, sed in mera misericordia Dei. 352. n. 25
Opus bonum hominis procedit à prima gratia ut à principio. 363. n. 29.
Opera bona naturalis ordinis an sint effectus prædestinationis. 372. art. 5. totò
Opera bona moralia naturalis ordinis sunt effectus prædestinationis. 377. num. 19. Etiam mortua. n. 20
Origenes de sufficientia liberi arbitrij quid senserit. 68. n. 7
Origenis error animas ante corpora existisse, & pro suis vel meritis vel demeritis in corpora deiectas. 343. n. 2

P

Passiones Deo attribui non possunt. 431. n. 1
Peccator à peccato resurgens an semper resurgat ad totam gratiam quam amisit. 364. n. 9. 10
in *Peccatis* duo reperuntur, aliud ad privationem specietatis, aliud ad positivum, utrumque explicatur. 220. n. 65
in Peccati malitiam Deus nullo modo influit. 220. n. 66
PP 5 Peccatum

Index Rerum,

Peccatum quomodo odit Deus. 246.n.13
 Peccata non prædefiniuntur à Deo. 310.n.49
 Peccati materiale non potest esse in rerum natura sine malitia. 311.n.51
 Nec Peccatum, nec effectus eius à Deo prædestinatur. 359.n.45
 Peccati permissio ex parte Dei quid. 377.n.1
 An sit effectus prædestinationis. 378.n.3. 379.n.4. & seqq.
 Peccatum formaliter pro malitia, non est effectus prædestinationis. 378.n.2
 Peccati permissio ex motu poenitentiae an possit esse effectus prædestinationis. 382. & seqq.
 Peccatum originale an sit causa reprobationis. 394.n.5. & seqq.
 In quibus. 402.n.28
 Peccato originali Deus non usus est ut ratione adæquata reprobationis omnium. 402.n.30
 Sensus D. Augustini aperitur. 403.n.32.33
 Peccati permissio, & denegatio gratiæ efficacis sunt effectus reprobationis. 415.n.13. & seqq.
 Pelagianorum error de sufficientia liberi arbitrij. 343.n.3.
 Pelagius Dei efficaciz, & necessitatis primus negator. 66.n.1
 Pelagij hæresis ex Origenis, & Ioviniani errore confutata. 68.n.8
 Superiorum herefeon collumies, & farrago. n.9
 Pelagius ex Scotia oriundus, in Orientem migrans Monachum agit, de eoque Isidori Pelusiotæ testimonium. ibid.
 Eius hæresis præcipua. 69.n.1
 Pelagij auxilij insufficientis explicatio. 86.n.19
 Eius discipulorum de gratia adiuvante, & sublequente sensus. n.20
 Pelagius ad actiones naturales divinum auxilium, & gratiam omnino negat. 69.n.3
 Deinde requiri solum ad facilius, non ad simpliciter. n.4
 Quid nomine gratiæ intellexerit. 70.n.5
 Pelagij sententia de gratia non data ex meritis, & de gratia remissiva peccatorum. 70.n.7. & seqq.
 Item quod gratia ad singulos actus datur. 73.n.19. & seqq.
 Quo dolo gratiam internam confessus est. 74.n.22. & seqq.
 Quid de simultaneo Dei concursu, & de sufficienti auxilio senserit, quid item eius discipuli. 84.n.14. & seqq. 86.n.21.
 Perfectiones naturales sunt effectus prædestinationis. 375.n.13
 Perseverantiæ auxilium est inamissibile, & hominem reddit immobilem in bono independentem à libero arbitrio, quam patitur explicationem hæc propositio. 99.n.32
 Perseverantiæ ad infallibilitatem quid requiratur. 314.n.7
 Perseverantia non est titulus, sed conditio dandi merita. 327.n.5
 Pharaonis & Nabuchodonozoris paritas, & disparitas. 208.n.29
 Pharisæorum error de Deo, & fato. 66.n.2
 Poenitentia, redemptio, poenitentia, &c. quomodo sint effectus prædestinationis. 382.n.18
 Possibilitas nec liberè, nec necessariò amantur. 132.n.12
 Possibilitas creaturarum quid. 428.n.6. & seqq.
 Vide Creatura.
 Possibilitatis status nullam bonitatis rationem includit. 130.n.5. & seqq.
 Possibilitas ad esse duplex, activa, & passiva, utra-

que explicatur. 131.n.9
 Possibilitatis status qui. 27. num. 10. Non impedit dari ideam de re possibili. ibid.
 Potentia antecedens, & consequens quid. 98.n.25.
 Potentiæ vera, & propria ratio respectu rerum procedentium à divina voluntate sine notionaliter ad intra, sine essentialiter ad extra in Deo salvatur. 103.n.1
 Item ratio potentiæ respectu actus secundi. n.2
 Potentia virtualis in Deo quid. 104.n.8
 Quid potentia logica, quid physica. n.9.10
 Potentia physica, & influxiva in Deo quid. 104.n.12
 Potentia sub qua consideratione in Deo significatur. 105.n.15.17
 Potentiæ divinæ erga voluntatem nostram efficacia ostenditur. 195.n.14. Vide *Deum, voluntas*.
 Potentia Dei passiva non est, sed activa, & infinita. 426. *sum. q. 25*.
 Potentia activa datur in Deo. 437.n.1
 An Potentia executiva distinguitur in eo, nostro modo concipiendi ab intellectu, & voluntate n.2. & seqq.
 Potentia ordinata, ordinaria, & absoluta in Deo quid sint. 441. *art. 3. per tot.*
 Omnia à Deo *Prædefinienda* & determinanda. 296.n.6.
Prædestinationis nomen quid sonet? 294.n.1
 Prædefinitionum vis à S. Dionysio expressa. ibid.
 Quid designent. 295.n.2
 Prædefinitio circa actus liberos creatos an detur in Deo. 295.n.3
 Qui tenent affirmativam. n.4
 Prædefinitionum efficaciam positio inevitabilis probatur. 299.n.15
 Probatur item ex causalitate vniuersalissima Divinæ voluntatis omnia causantis, & operantis. n.16
 Prædefinitiones antecedentes efficaciter operantes dantur in Deo, ut & decreta infallibilia. 315.n.3
Prædestinationis appellatione quid veniat. 88.n.3. quid de ea senserint Semipelagiani. ibid.
 Prædefinitio in Deo datur. 268. *sum. q. 23*
 Quid Prædefinitio. 269
 Eius comparatio ad reprobationem. ibid.
 Prædefinitio ex parte effectuum iunari potest. 269. *sum. q. 23*.
 Prædestinationis comparatio ad suas causas. ibid.
 Nulla eius datur causa ex parte nostri. ibid.
 Eius certitudo. ibid.
 Prædefinitio de fide est in Deo ponenda. 270.n.2
 Eius impugnatores Gentiles, Atheistæ, & hæretici. ibid.
 Prædefinitio ex duplici destinationis significatione derivatur. 270.n.1.2
 Prædestinationis duplex definitio expenditur. 271.n.2
 Reiciuntur quædam recentiorum definitiones n.3
 Eius obiectum adæquatum quid includat. 272.n.5.
 Vnde petatur eius obiectum formale. n.6
 In prædestinatione Christi distinguitur subiectum, & terminus. 273.n.8
 Prædestinationis præscientia, præparatio, & certitudo quomodo intelligantur. 273.n.9
 Prædefinitio an sit distinctum attributum à providentia. 275.n.15. & 276
 An consistat in actibus intellectus vel voluntatis. 276.n.1
 Prædefinitio pertinet ad vim cognoscitivam, scilicet ad præscientiam. 278.n.8
 Include

& Verborum.

Includit efficaciam ordinativam ac præparativam mediolorum. 281.n.1
 Prædefinitio actus ad cognitionem spectat. 279.n.1
 Prædefinitio in intellectu pertinet ad partem practicam. 282.n.7
 Prædefinitio non solum ordinem rebus imponit ad finem, sed & ipsum exitum, & eventum ordinat. 287.n.16
 Non differt à nō prædestinatione solum ex præscientia eventus, sed ex ipso ordine, & electione prædefinitantis ad talem eventum. ibid.
 Prædestinationis effectus distinctio. 313.n.1
 Prædestinationis divinæ certitudo ex quibus petatur. n.2. & seqq.
 Prædestinationis causæ ex parte Dei, & ex nostra sumenda. 315. *disp. 8*
 Prædefinitio secundum rationem electionem præsupponit, & electio dilectionem. 325.n.19
 Prædestinationis an detur aliqua causa ex parte nostra. 345. & seqq.
 Prædestinationis causa repugnat ex parte nostra. 344.n.7. & seqq.
 Prædestinationis efficacia non incipit à nobis. 347.n.17
 Prædestinationis subiectum, & effectus quomodo distinguantur. 358.n.1
 Effectus ad tria capita reducendi. n.2
 Quæ conditiones requirantur ut aliquid sit effectus prædestinationis. n.3. 359.n.4
 Prædefinitio est transmissio efficacie creaturæ rationalis in beatitudinem. 360.n.1
 Prædestinationis effectus spirituales qui? ibid.
 Prædestinationis effectus omnes tam communes sunt reprobis, quam prædefinitis præter vltimam perseverantiam. 365.n.11
 Prædestinationis effectus aliquid potest esse dupliciter. 372.n.1
 Prædestinationis opus est ex pura Dei misericordia, & voluntate. 400.n.25
 Prædestinationis immutabilitas statuatur. 424.n.1
 Prædefinitum inter, & non prædefinitum an discretio efficacie incipiat à gloria, an à gratia. 315.n.5. & seqq.
 Scripturæ Sacræ, & D. Augustini mens aperitur. 317.n.1. & seqq.
 Prædefinitorum hæresis quæ. 271.n.2
 Prædefinitorum numerus certus, & definitus apud Deum. 269. *sum. q. 23*
 Prædefinitorum numerus quomodo Deo certus dicitur. 313.n.4
 Prædefinitorum electio ad gloriam, quoad materialem designationem vnius præ alio, est ex meritis Christi efficaciter applicatis istis potius quam illis 356.n.6
 Prædefinitis substantia non potest quomodocumque sumatur esse prædestinationis effectus. 372.n.1. & seqq.
 Prædefinitorum denumero quid sentiendum. 425.n.7. & seqq.
 Prædefinitio. Vide *Prædefinitio*.
 De *Præordinatione*, prædeterminatione, & prædefinitioe quid supponat D. Thom. 297.n.9. Vide *Prædefinitio*.
 Primum in intentione est vltimum in executione, explicatur. 156.n.27
 Priscillianistarum error animas in celo peccasse, & ob id in corpora deiectas. 343.n.2
 Promissionis Dei infallibilitas vnde petatur. 314.n.7
 Propositio quando de vera in falsam, vel de conuerso mutatur, quid mutetur. 47.n.29
 Providentia duplex acceptio. 276.n.15
 Providentia Deo conuenit. 668. *sum. q. 22*

Eius extensio. ibid.
 Eius modus ut se tenet ex parte Dei, & ex parte creaturarum. ibid.
 Providentia debet consistere in actu ordinatio executionis, qui sequitur post electionem, & imperium vocatur. 288.n.21.
 Providentia, & prudentia non potest consistere in notitia simplici aut conditionata mediolorum, proinde antecedit omne decretum liberum. 280.n.12
 Providentia an consistat in actibus intellectus, vel voluntatis. 276.n.1. & seqq.
 Consistit formaliter in actu intellectus præsupponente actum voluntatis. 278.n.6
 Providentia est pars prudentiæ. ibid.n.7
 Præparat media ad finem. 183.n.4
 Providentia divina debet se extendere ad omnia quæ quocumque modo habent esse, & nihil respicit nisi ut à se ordinatum. 285.n.10
 Prudentia & providentia ad intellectum pertinentia. 278.n.7
 Earum finis. 282.n.2
 Prudentia est verè, & formaliter in Deo. 289.n.22.
 In quo constituitur. ibid.n.23

Q

Qualitates iudicio rationis subiacentes, non tollunt libertatem. 211. num. 35. Vide *Libertas, Arbitrium*.
 Quiditas nuda secundum se nec existere, nec amari potest sub statu puræ possibilitatis. 132.n.10

R

Rationis instantia, & signa quomodo in Deo distinguantur, & secundum quæ connotata. 157.n.29. & seqq.
 Reversio naturalis quomodo obligat. 255.n.21
 Relatio rationis, & relatio veritatis quid sint. 35.n.6
 Relatio quomodo mutari potest in oppositam. 47.n.29.
 Relationes fundatæ in actu immanente attingentes creaturas ad intra, mutari non possunt, nisi mutetur actus ut immanens. 125.n.9
 Reprobationis variæ acceptiones, iuxta eius causas, & effectus. 388.n.1
 Est actus specialis dispositionis seu providentiæ divinæ circa exclusos à vita æterna. ibid. & n.2
 Quid importat tam ex parte intellectus quam voluntatis. ibid.
 Est præscientia malitiæ, & præparatio poenitentia. 389.n.4
 Reprobationis positivæ, & negativæ distinctio. 390.n.10.11
 Reprobatio paruulorum, & adultorum an distinguatur. ibid.n.12
 Reprobatio formaliter, & essentialiter, & adæquatè dicitur providentiam divinam circa creaturas deficientes ab æterna vita cum voluntate permitteendi culpam non remittendam, & præparandi poenitentiam non terminandam. 390.n.13
 Reprobatio negativæ providentiæ non est, sed prius electio. 391.n.15
 Reprobationis causa an detur ex parte reprobis. 393. *rot. art. 2*
 Reprobatio siue exclusio à gloria spectat ad positivam Dei providentiam. 396.n.14. & seqq.
 Reprobatio positivæ, & negativæ per quid distinguantur. 405.n.38
 Reprobatio duos actus dicit, scilicet punitionis, & denegationis

Index Rerum,

denogationis misericordiae. 410.n.52
 Reprobationis effectus nomine quid intelligendum sit. 411.n.1
 Reprobationis actus est iustitiae vindictae, non misericordiae. 418.n.26
Reprobi cur dicantur in reprobatione praecitati. 425.n.6
Resolueret privatiue, & omisiue quid. 135.n.25
Respectus rationis cur non constituat ideas formaliter. 18.n.21.22
 Quomodo sunt formalis ratio eas multiplicandi. n.25
 Respectus ideales non formantur ab intellectu diuino. 19.n.28.33
 Respectus ideales quomodo se habent in idea. 22.47. & sint ab aeterno. 24.n.55
 Praemiorum *Retributio* vel distributio quomodo fit à Deo. 263.n.18. Vide *Iustitia*.

S

Sadducorum error de Deo, & fato. 66.n.2
Sanitas in quo differt à sanatio. 36.n.8
Scientia, ars, & idea diuina in quo differant. 24.n.41.42
 Scientia practica quae. 30.n.27
 Scientia siue cognitio, & veritas quomodo cum obiecto commensurentur. 48.n.37
Sempelagiani qui, & vnde sic dicti. 87.n.1
 Vnde eorum haeresis orta. ibid.
 Sempelagiani circa peccatum originale, & gratiae necessitatem à Pelagio maxime dissentiebant. 88.n.2
 Quid de praedestinatione sentient. 88.n.3
 Quid circa liberum arbitrium. ibid. num. 4. 89. num. 56
 Sempelagianorum error circa electionem ante praesentia merita. 323.n.16.17
 Sempelagianorum error de bonorum operum executione. 543.n.5
Sensus cur non potest cognoscere veritatem. 56. numero. 18
Signa simplicia aeterna quomodo veritatem significant. 57.n.23
Similitudo qua essentia diuina creaturas continet, explicatur. 11.n.16
Simon Magus liberum arbitrium ex efficacia diuinae voluntatis negans, à Petro Apostolo docetur. 67.n.4
Spes in Deum non cadit. 247.n.26
Supplicia à Deo ex qua iustitia, & virtute reddantur. 259.n.6

T

Consensus in *Tentationem* vnde oritur. 208.n.29
Timor, audacia, desperatio, &c. in Deum cadere non possunt. 247.n.16
Thomista cum Calvino de efficacia diuinorum decretorum cum libertate nostra incompatibili, ex P. Vastidae sententia consentientes coram sua Sanctitate vindicantur. 98.n.23. & seqq.
Tiustitia in Deum non cadit. 245.n.8
Transcendentium natura quae? 34.3

V

Valentini antiquissimi haeretici error tangitur. 67.n.5
 P. Vastidae aduersus Thomistas propositiones coram sua Sanctitate reselluntur. 97.98. & seqq.
Verbum diuinum est conceptus Dei, an eius idea.

3. numero. 6.9
Veritas qua mensura, & regula attingi potest. 16. num. 19
 Veritas formaliter est in intellectu, obiectiue in rebus. 32.g.16
 Quomodo cum ente conuertitur. ibid.
 Est vna, aeterna, & immutabilis. ibid.
 Verum & bonum licet entitatiue sint idem, secundum suos respectus differunt. 32
 Veritas opponitur contrarie falsitati. 33
 Veritatis nomine quid significetur. 34.n.1
 Eius acceptiones. ibid.
 Veritas in cognoscendo cur dicatur formalis, veritas autem transcendentalis, & entitatiua minimè. 34. num. 2
 Eius formalitas vnde desumenda. ibid.
 Est formaliter in intellectu. ibid.
 In quo consistit, & quid sit veritas transcendentalis. 34.n.3
 An aliquid addat supra ens. n.5
 Addit aliquid rationis, & quid illud sit. 35.n.6
 Veritas transcendentalis idem est ac veritas fundamentalis respectu veritatis. 35.n.8
 Est aliquid intrinsecum in rebus, nec consistit in sola denominatione extrinseca. num. 9. 36. numero 11. 12
 Eius duplex habitudo explicatur. n.10. & variae definitiones. n.13
 Verum addit super ens duplicem habitudinem, nempe ad intellectum diuinum, & ad intellectum creatum, & quid sit illa vtraque habitudo. 37.n.14. & 15. 39.n.22
 Veritas prima non importat habitudinem conformitatis cum intellectu diuino, sed summam cum eo vnitatem. 37.n.16
 Quenam huius habitudinis causae & fundamentum. 38.
 Veritas creata qua aetere à falsitate, & fictione dignoscenda. 37.n.16
 Ab accidentibus à priori iudicari non potest. n.17
 Non importat conceptum entitatis sub ratione absolutam, sed respectiua, nempe sub regulatione ad mensuram. 38.n.18
 In naturalibus regula illa idea diuina est, in artificialibus idea artis. ibid.
 Veritas transcendentalis non est extrinseca denominatio à veritate formali. 38.n.19
 Eius habitudo ad intellectum nostrum est rationis. ibid. n.21. 39.n.23
 Rectè dicitur passio entis. 39.n.23
 Veritas primariò, & propriè in intellectu reperitur. 39.n.24
 Verum & falsum non est in rebus, sed in mente. 40.n.26
 Veritatem cognoscere aliud est, aliud eam in se constituere, & suis principiis commensurare. 41. numero 38
 Veritas in aliquo dupliciter inuenitur. 40.n.28
 Veritas transcendentalis est intrinsecè in rebus, formalis verò in intellectu. ibid.
 Veritas vt sanitati comparatur. 42.n.43
 Veritas transcendentalis in quo consistit. 43. numero 44
 In quo ei contrariatur falsitas. 45
 Veritas formalis per se in adaequatione, & conformitate iudicij consistit, non conceptus obiectini. 44.6
 Pertinet ad intellectum non vt est, sed vt cognoscit verum. n.7
 Veritas est primò inter rem obiectiue tractatam, & seipsam in re. 45.n.16
 Est conformitas ad rem informatam similitudine. ibid.
 Veritas

& Verborum.

Veritas & falsitas nullam important entitatem absolutam ipsi actui, seu iudicio rationis superadditam. 46.n.21
 Eius acceptio quando magna, & vltima intellectus perfectio dicitur. 47.n.28
 Veritas quomodo cum obiecto commensuretur. 48. n.37
 Veritatis relatio an realis, vel rationis. 48.n.33. 49. n.39. & seqq.
 Veritatis speculatiuae relatio realis est. 49.n.42
 Et quae dicatur veritas speculatiua. ibid.
 Veritas Dei, respectu creaturarum rationis est. ibid.
 In Veritate formali triplex relatio attendenda. n.43
 Veritatis relatio ex quo defectu non sit realis. 50. n.52
 Veritas formalis an perfectior quam transcendentalis. 51.n.55. & seqq.
 Veritas secundum se pro praecisa relatione conformitatis, & adaequationis considerata, in indiuisibili consistit. 51.n.60
 Veritatis immutabilitas in intellectu diuino praecipue reperitur. 52.n.63
 Veritas creata perfectius in rebus inuenitur, quam in intellectu. 52.n.62
 Veritas transcendentalis propriè, & formaliter est in rebus, & propriè veritas appellanda. 52.n.64
 Veritas quòd prius sit in intellectu quam in rebus, explicatur. 53.n.68
 Ad eam pertinet non solum ratio mensurati, sed mensurantis, & ex se alias veritates deriuantis. 69
 Veritati transcendentali conuenit esse obiectum intellectus. 53.n.1. non falsitati. n.3
 Verum an sit obiectum adaequatum intellectus. 53. n.2. & seqq.
 Veritas formalis inuenitur in compositione intellectus. 54.n.67
 Veritas an solum inueniatur in compositione, & diuisione. 55.n.12. & seqq.
 An in apprehensione. n.15
 Veritas formaliter in actu indicatio consistit. 57. n.24.
 Est in actu entitatiue vno. 58.n.25. & seqq.
 Verum est prius bono. 60.n.1
 Veritas est primò & per se in intellectu, denominatione verò in rebus. 61.n.2
 Veritas prius se habet ad verum quam ad bonum. 61. n.4
 Veritas transcendens quomodo est in re. 62. num. 7. 63. n.12
 Veritas formalis apprehendit rem vt in se est. ibid.
 Non consistit in conformitate conceptus obiectini. n.10
 Veritas aeterna nulla est nisi in intellectu diuino. 63. n.13
 Veritas omnis quomodo probetur aeterna. n.14
 Quomodo res omnes dicantur verae. n.16
 Veritas transcendentalis consistit in conformitate cum ideis diuinis. 63.n.15
 Veritates creatae non possunt dici aeternae. 63.n.17
 Vnde colligitur aliquas dici posse ab aeterno. 64. n.18
 Veritas creata necessaria, non dicitur aeterna positiuè. n.19
 Veritates contingentes siue futurae, siue non futurae, vnde veritatem suam sortiantur. 64.n.20
Vindicatio quomodo locum habeat in Deo. 265.n.24. Vide *Iustitia*.
Virtutes quoniam dicantur partes potentiales iustitiae. 248.n.1
Vitalis Sempelagianismi inuentor. 87.n.1

Vita in viuentibus est praedicatum substantiale, non accidentale. 33.g.18
 Vitam in Deo habent omnia quae ab ipso fiunt, & procedunt? ibid.
 Vitae summus gradus est à nullo moueri. ibid.
Viuentia per quid differant à non viuentibus. 33. q.18
Vnitatis conceptus ab vnitatem speciei sumenda. 59. n.31
 Vnitatis conceptus entitatiua sequitur vnitatem operationis. 60.n.34
Vniuersalitati status duplex consideratio. 140. numero. 43
Vocatio inefficax dupliciter consideranda. 361.n.2
 Est effectus praedestinationis. 362.n.5. 363.n.7.
Volitio quomodo in Deo ab eius voluntate distinguenda. 102.n.8
 Volitio Dei libera in eo habet entitatem, & perfectionem necessariam. 110.n.35
 Volitio Dei vt libera, & vt à ratione volitionis necessariae distincta, est actus immanens, & intrinsecus in Deo, & à ratione actus necessarij distinguitur. 117.n.2
 Volitio in Deo vt sic, & vt distincta à nolitione, vel in quantum est magis vnum quam ad aliud, vnde id habet. 119.n.7.8
 Volendi vnum, & aliud nolendi eadem ratio est in Deo. ibid.
 Volitio diuina quomodo ad volita creata comparatur. 120.n.10
 Volitio omnis, etiam simplicis complacentiae circa aliquam rationem boni versari debet. 130.n.5
Voluntas datur in Deo, quia datur intellectus. 65. *sum. quest. 19*
 Eius obiectum Deus ipse est, & creaturae vt ad ipsum ordinatae. ibid.
 Voluntas diuina est causa rerum. 65
 Eius nulla est causa ex parte volentis, sed volitorum. ibid.
 Eius efficacia, & immutabilitas ostenditur. ibid.
 Voluntatis diuinae impeccabilitas, & indeficientia ostenditur. 65.66
 Voluntas propriè dicta, & voluntas signi in Deo quid? 66. *sum. quest. 19* ibid.
 Voluntatis diuinae efficacia quomodo cum libertate nostra componitur, ex Apostolorum doctrina. 67.n.4. & 5
 Voluntasposito decreto praenuenientis gratiae necessario operatur. 98.n.29
 Voluntas in Deo statuitur, & probatur. 100.n.1
 Ad perfectionem pertinet. n.2
 Vbi est intellectus ibi est voluntas. n.3
 Voluntas est inclinatio totius suppositi, & nascitur à potentia ei propria eliciente actum volendi. 101. n.5. 102.n.12
 Voluntas Dei non habet actum amoris circa creaturas possibiles in seipsis, sed actum nolitionis. 129. n.3
 Voluntas diuina an feratur aliquo modo in creaturas possibiles sub statu possibilitatis. 129. & seqq.
 Voluntas diuina ferri nequit in possibilia. 132.n.13. 15. & seqq.
 Nostra verò necessitati ad illa. n.14
 Voluntas non potest necessario ferri in obiectum, nisi sibi illud necessarium iudicet. 134.n.19
 Voluntas quomodo potest se habere circa suspensionem actus. 135.n.13. 138.n.27
 Voluntatis necessitas vnde petenda. 143.n.2
 Voluntatis diuinae status duplex. 146.n.13
 Voluntatis variae acceptiones expenduntur. 149.n.1
 Quibus

Index Rerum, & Verborum.

Quibus ipsius efficacia significatur.	n. 2	Voluntatis inefficacis in Deo modus explicatur.	223.
Voluntatis consequentis, & antecedentis differentia.	149.n.2.150.n.4	n. 4	
Voluntas efficax quæ.	n. 3. & 4	Voluntas beneplaciti in Deo duplex, antecedens, & consequens:	ibid.
Voluntatis efficacia non in omnibus est eadem.	151. n. 7	Voluntas signi est tantum in eo metaphoricè.	ibid. & 229.n.2
Voluntas efficiens, & efficax differunt.	151.n.9	Per quinque signa dividitur.	n. 3
Voluntatis efficacia pluribus actibus perficitur.	152. n. 11	Voluntas antecedens beneplaciti quid.	229.n.5
Voluntas divina prius attingit bonitatem suam, quam creatam.	163.n.49	An solum sit inefficax, & conditionata.	n. 6. 230.n.7
<i>Voluntas si se determinaverit, dabo concursum ad consensum, quem sensum patitur.</i>	169.n.18	Vnde petitur distinctio voluntatis divinæ antecedens, & consequens.	ibid.
Voluntatis divinæ elegans consideratio.	181.n.1	Voluntas antecedens & inefficax Dei non est voluntas signi.	232.n.13.14. & seqq.
Voluntatis creatæ libertas in operando, & contingentia in causam primam, ut in radicem reducitur.	ibid.	Licet careat effectu, non caret ordine, & bonitate ad illum.	233.n.19.234.n.23
Voluntas divina respectu nostræ se habet ut principium operandi, & ut ipsum velle.	182.n.3	Circa quod versetur.	235.n.26.27
Voluntas divina ob efficaciam suam libertatem conservat, nec mensurat voluntatem.	184.n.9	Habet aliquid efficacitatis sibi annexum.	n. 28
Voluntatis nostræ dominium, & libertas in quo ponitur.	185.n.10	Voluntatis efficacia vnde oritur.	282.n.20
Voluntas divina quomodo habeat efficaciam circa liberos cordis nostri actus antecederet ad consensum nostrum.	186.n.13	Voluntatis actus primus est simplex alicuius finis voluntio.	283.n.3
In Voluntatem nostram duplici via influi potest.	192. n. 8	Secundus est intentio finis.	ibid.
Deus eam prævenire debet ut moveat, & qua præventionem.	193. n. 96	Tertius est eius electio.	ibid.
Voluntatis divinæ efficacia ostenditur.	195.n.13.196. n. 14. & seqq.	Quartus executio seu usus mediorum, & applicatio potentiarum exequentium.	ibid.
Voluntas ad quid necessitari potest.	209.n.32	Voluntas, & intellectus se habent ut potentiæ ad inuicem se moventes.	284.n.7
Differentia inter potentias quæ se habent ad multa, & voluntatem nostram in quo posita est.	215.n.51	Voluntas præexistens de fine ante ordinationem mediorum non est sola dilectio finis.	324.n.10
Voluntatis divinæ efficaciam an resistere possimus.	216. n. 55	Voluntas inefficax in Deo quid.	330.n.11
Quid discriminis inter <i>frustrari</i> , & <i>resistere</i> .	ibid.	Voluntas reprobatiua quid respicit.	389.n.4
		Quid complectitur.	n. 5
		In quo consistat.	n. 6
		Voluntas conditionalis non datur in Deo excludendi aliquos à gloria.	389.n.8
		Voluntas Dei quæ vnum reicit, & alterum eligit non potest esse iniusta.	407.n.43
		Voces ad quid institutæ, & quid repræsentent.	45. n. 11

F I N I S.

