

ARTICULUS IV.

DE POENIS PECCATI ORIGINALIS.

Thesis LXXVIII.

Amissio donorum praeternaturalium poenae rationem habet. Privatio autem gratiae, quae posteris Adami inest, non est poena ipsis nisi prout dicit aversionem Dei ab homine: poena autem Adami dici potest, cuius omnes posterius aliquid sunt. Porro per amissionem donorum supernaturalium et praeternaturalium homo secundum animam et corpus in deterius est commutatus, ita tamen ut naturalia eius integra manserint.

I. Privatio horum donorum non habet rationem culpae, est autem malum homini, malum ei inflicium propter peccatum: atqui tale malum poenae rationem habet; ergo. Demonstratio maioris quoad omnes partes habetur in Tractatione superiore de Ordine supern. et elevatione hominis ad ordinem supernat.; minor evidens est; ergo.

II. Quaeritur utrum privatio gratiae, quae omnibus inest ab origine, habeat quoque rationem poenae. Quod solius poenae rationem habeat iam reprobatum est in praecedentibus, ubi demonstratum est privationem gratiae in posteris Adami habere rationem culpae. Sed quaestio fieri potest utrum etiam poena dici possit; distinguunt enim Theologi peccatum quod est tantum peccatum, et peccatum quod est peccatum et causa peccati, et peccatum quod est peccatum et poena peccati. Et sane s. Thomas q. V, De Malo a. 4. ait « convenientes poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae; » atque 1^a 1^a q. LXXXV, a. 5. « Subtractio originalis iustitiae habet rationem poenae sicut etiam subtractio gratiae. » Iam vero distinctio repetenda est quam superius dedimus ipsius privationis gratiae, prout nempe est aversio habitualis hominis a Deo, seu defectus debita conversionis ad Deum, debitaque sanctitatis, et prout est aversio Dei ab homine odio habentis eum. Primo modo accepta ea non est poena sed culpa; altero autem modo accepta est poena: est enim malum odio esse Deo, nec est culpa, sed consequens culpam, et solum propter culpam homini contingens. Atque ita accipimus recitatas sententias s. Thomae. Quo vero sensu Augustinus docuerit peccatum originale esse peccatum et

poenam peccati docebimus in Th. post alteram seq. Adverti tamen potest quod si peccatum originale comparetur cum peccato Adami, h. e. peccatum originatum quod posteris inest, cum peccato originante quod fuit in Adamo: quatenus peccatum originale non est peccatum Adami sed nostrum, nobis enim non illi inest, et tamen malum est Adami, quia malum filiorum est malum quoque Patris; dici quodammodo potest peccatum originale poena peccati Adami.

III. Hominem secundum animam et corpus in deterius esse commutatum docet synodus Trident. Sess. V, c. 1. Sane si conferratur homo lapsus secum ipso qualis erat cum Deus eum condidit, qualisque ex divina institutione esse debebat, ita ut termini comparationis sint ex una parte homo lapsus, ex alia parte non homo in statu purae naturae, sed homo creatus a Deo, evidens erit haec commutatio in deterius totius hominis h. e. tum quoad animam, tum quoad corpus. Anima enim donum gratiae amisit, peccatumque contraxit, et cum hoc omnia dona amissa sunt, quae ad voluntatem et intellectum spectabant, unde et facultas amissa est operandi quodvis bonum meritorium. Corpus immortalitatem amisit, et immunitatem a malis; corpus et anima simul subordinationem facultatum rationi amiserunt. Mutatus est ergo homo ab illo primitivo statu in deterius. Praeterea propter peccatum respectum habet homo ad auctorem peccati, h. e. diabolum, a quo superatus est ideoque eius servus effectus est (2. Petri II, 49). Hinc dicitur homo per peccatum incurrisse captivitatem sub potestate diaboli (Trid. Syn. Sess. V, c. 1.).

IV. Naturalia tamen integra manserunt, scilicet nihil ex iis quae ad naturam spectant, quae a natura exiguntur, amissum est. Quatuor naturae vulnera recensent Theologi (1. 2. q. LXXXV, a. 3) *ignorantia, infirmitas, concupiscentia, malitia*. Naturae vulneratio, ait s. Thomas ibid. est destitutio proprii ordinis in viribus animae, quo vires ordinantur ad virtutem. Quia vero quatuor sunt potentiae animae, quae ordinari possunt ad virtutem, scilicet *ratio*, in qua est prudentia, *voluntas*, in qua est iustitia, *irascibilis*, in qua est fortitudo, *concupiscibilis*, in qua est temperantia; ideo inordinatione facta in potentiis per privationem gratiae, quatuor vulneribus vulnerata est natura. *Ignorantia* vero non tantum est defectus luminis supernaturalis et fidei, sed et illius scientiae praeternaturalis, quae Adamo collata est, et cui similis, etsi non quoad modum acquisitionis, existisset in statu naturae elevatae, a quo omnis error facile exulare poterat. *Malitia* est in voluntate non quidem peccatum, quod est horum vulnerum causa, sed, ut ait s. Thomas, pronitas ad malum, quae prouide a concupiscentia saltem adaequate non

differt. *Concupiscentia* quid sit, iam vidimus. *Infirmitas* est defectus fortitudinis, quae necessaria est ad ardua, quaeque in statu elevatae naturae fuisset quoad omnia. Haec dicuntur vanae naturae; quia natura est subiectum quod donis iis est privatum, et quia dona ea, quae nos praeternaturalia dicimus, cum naturam in suo ordine perficiant, dicebantur a veteribus naturalia. Hinc ab iisdem dicebatur natura *spoliata gratuitis*, h. e. supernaturalibus, et *vulnerata in naturalibus*. Qua ratione loquendi non amissionem alicuius doni naturalis, quod ad naturam spectat, sed amissionem boni, quod, etsi indebitum, naturam perficeret in ordine suo, intelligebant. Nam iidem theologi huiusmodi effectus peccati hac alia formula significabant, nempe *hominem in statu naturae lapsae differre ab homine in statu purae naturae, sicut differt spoliatus a nudo*, h. e. absentiam donorum ab origine collatorum esse in homine lapsio privationem, quae in pura natura fuisset simplex carentia; ideoque naturam quoad bona sibi debita eandem esse in utroque statu. Porro si recolis quae diximus Th. LXXIII, de privatione gratiae, intelliges quod cum dicitur homo *spoliatus* vel *privatus*, significatur quoque eius peccatum: quare cum discrimen hominis lapsi ab homine *puro* ponitur in eo quod sit *spoliatus*, ponitur etiam in eo quod peccatum habeat, sitque diaboli mancipium.

Et re quidem vera bona omnia, quae fides nos docet, amissa esse a natura per peccatum Adae, sunt bona gratuita supernaturalia aut praeternaturalia, ut probavimus; nulla est ergo ratio cur credamus etiam aliquod naturale bonum amissum fuisse. Nec servitus sub diabolo ponit aliquod discrimen quoad bona naturalia: est enim quidam modus peccati et amissionis bonorum supernaturalium; eo namque ipsa redit ut homo peccans fuerit a diabolo superatus, et propter ipsum sit obnoxius poenae mortis et poenae damni, quam cum diabolo communem habet, quamque promeruerunt homines desideria diaboli facientes, et sic in eius quodammodo servitute se subiicientes. Eo quoque haec servitus redit, non quidem ut homo possit tentari, quod et in paradiso locum habuit, sed ut possit facilius a diabolo tentante, propter concupiscentiam, pertrahi in peccatum. Exemptio vero a tentatione diaboli non est bonum debitum naturae; neque potestas facta diabolo tentandi homines est per se mala ipsis, sed est malus eorum consensus: est autem occasio pugnae, quae et in statu innocentiae esse potuit; multoque magis esse posset, dummodo viribus hominis attemperata, in pura natura.

V. Imo negamus id fieri potuisse ut per peccatum alterius etiam capitis naturae, bona naturae amitteremus. Ita censet s. Thomas q. V. De Malo. a. 2. « Quod detrimentum aliquod patitur aliqua per-

sona in his quae sunt supra naturam potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae: quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae.» Cf. et 1^a p. q. LXXVI, a. 2. ad 1^a. Et sane ad bona naturalia unaqueque persona habet ius, prout est persona singularis, ratione suae naturae: a quo proinde iure excidere nequit nisi propter peccatum proprium. Itaque Adamus peccans amisit quidem nobis bona illa, quae ipsi ut capiti naturae collata fuerint propaganda in posteros, quae sunt bona gratuita: a bona naturalia non amisit. Hinc capacitas Dei ut finis naturalis non est amissa propter eius peccatum a posteris. Ipse quidem actu peccans quandoquidem et contra legem naturalem peccavit, aversus est quoque a fine naturali; at peccatum eius non imputatur nobis nisi quatenus caput nostrum in ordine morali propagandorum donorum supernaturalium constitutus erat; ideoque aversio a fine naturali fuit eius propria, nec transit ad posteros.

Ergo homo in statu naturae lapsae idem est ontologicae quoad bona naturalia, ac homo qui in statu purae naturae fuisset: differentia tamen est, quod defectus bonorum supernaturalium, qui in pura natura fuisset *pura carentia*, sit in natura lapsa *privatio*; ac propterea culpa sit in natura lapsa et sit ea servitus diaboli, quae non essent in pura natura primum creata.

Thesis LXXIX.

Errant qui speciem quamdam temperati traditionalismi propagare volentes subsidium ei quaerunt ex doctrina de humanae naturae depravatione per peccatum, ac si propter istud amissae fuerint vires cognoscitivae veritatum ordinis pure intellectualis et moralis, vel saltem licet radicaliter manentes hae vires ligatae sint ita ob vitium naturae, ut nequeant prodire ad actum.

I. Doctor quidam in Gallis Philosophiae professor (le vrai point de la question entre Traditionalistes et Semirationalistes, et des fondements du vrai Traditionalisme par l'Abbé A. M. Bensa professeur de Philosophie. Paris. 1855) alienus quidem, ut ipse profiteretur, a sententia Bonaldii, favens vero quam maxime doctrinae P. Ventura, ita conceptum exhibet veri Traditionalismi (c. II, a. 1.) « Spiritus humanus cognoscit res materiales *immediate* ope sensationis, sibi que *ope solarum suarum naturalium virium* format aliquas ideas universales, et aliqua principia abstracta, quae facile deducit ex perceptionibus sensitivis: verum ipse non aliter ac ope socialis sermonis

consequi potest ullam cognitionem intellectualem, quae non sit opus homini ut ipse necessitatibus vitae suae animalis faciat satis. »

Ut tertiam partem (nam quoad duas priores nulla est difficultas) huius thesisi demonstrat (a. 4), advertit quod cum quaestio instituitur de viribus naturalibus rationis humanae, meminisse ante omnia oportet quod homo nunquam dimissus fuerit solis viribus suae naturae. Elevatus est enim ab origine ad ordinem supernaturalem, a quo cum propter peccatum exciderit, immediate rursus restitutus est ad alium ordinem (ut hic auctor ait) supernaturalem inferiorem. Item meminisse oportet quod nunquam exstitit homo in statu individualis separationis ab omnibus aliis. Ex his porro concludit auctor consequi quod si volumus nosse quid homo possit cognoscere et cognoverit solis suis viribus naturalibus, non solum necesse sit inquirere quid ipse faciat aut fecerit in suo statu naturali, sed praecipue consulere super hac re traditiones et historiam authenticam generis humani. Hanc porro historiam Scripturae et ecclesiastica traditio, cuius testes sunt qui doctores in Ecclesia appellantur, nobis suppeditant.

Iam vero allata in medium parabola illius, qui ab Ierosolymis descendens Jerichunta incidit in latrones (Luc. X.) monet traditiones authenticas Ecclesiae, quarum testes sunt Doctores, nos certiores facere, quod miser ille homo sit humana natura, quod malum, quod ei contigit in via, sit lapsus humanitatis propter primum peccatum, quod luctuosus status, in quo a latronibus relictus est homo ille, sit fidelis imago illius status in quem adducta est humana natura propter peccatum originale. Iidemque doctores singillatim explicant vulnera inflicta humanae naturae, h. e. ignorantiam, malitiam, concupiscentiam, infirmitatem.

« Authenticae ergo traditiones (prosequitur auctor) testantur quod hic homo despoliatus et vulneratus ac semimortuus relictus, est humana natura lapsa et vulnerata propter primum peccatum. Ergo humana natura propter peccatum reducta est ad statum hominis semimortui; viresque naturales hominis in hoc statu sunt vires hominis semimortui ». Iubet autem nos animadvertere quod vires immutatae in homine propter primum peccatum, sint tantum vires intellectuales et morales; nam sensualitatis vires e contrario, saltem indirecte, auctae fuerunt.

Concluditur igitur: homo semimortuus vix respirare valet; ergo hic homo, nempe humana natura post peccatum, si eius vires naturales spectentur, habet quidem levem halitum vitae intellectualis qui ultimus est, debilemque motum, qui ultimus extinguitur sicut primus omnium excitatur, scilicet habet aliquas ideas intellectuales, et

aliqua ratiocinia instinctiva necessaria vitae animali; cetera autem desunt. Ratio est, quia homo intellectualis et moralis in hoc statu est semimortuus. Tum a. 5 idem demonstrat argumento historico, ducto scilicet ex historia humani generis, ex qua constat hoc factum: hominem ex natura sua nullam habere affectionem, inclinationem, tendentiam ad veritates ordinis intellectualis et moralis: id vero ostendit deesse ad easdem obtinendas vires: nam pronum est naturae inclinari et affici erga id quod viribus suis obtineri potest atque illi proinde ut naturalis te minus propositus est.

Idem Auctor eandem doctrinam tradit alio in opere (speculativae Philosophiae Summarium. an. 1877. volum. 2.). cum quadam modificatione. Ait scilicet in cit. volum. pag. 87. quod « habet utique homo lapsus vim intelligendi, habet potentiam omnia cognoscendi essentialem: sed hanc vim hanc potentiam in homine lapsio opprimit ac ligat virium animalium atque appetituum sensualium praepotentia et dominio ex peccato originali orta. » Ita autem est ligata haec vis physica intellectiva, ut « sit potentia nunquam ad actum reducenda, quamdiu sola sic manet », scilicet quamdiu auxilium Dei vitio naturae, quo illa ligatur, non medietur. Quocirca concluditur quod « considerata in suo modo existendi ea potentia est simpliciter impotens suorum actuum exercendorum in ordine rerum spiritualium ». Igitur a doctrina de effectibus peccati originalis subsidium quaeritur pro demonstranda sententia, quae dicitur veri Traditionalismi, et superbo Philosophiae christianae nomine insignitur, reiectis ceteris catholicis viris inter semi-rationalistas.

II. Iam vero si primum methodus argumentandi huius moderni Philosophi consideretur, licet ista animadvertere. Praestititum nunquam exstitisse hominem in statu purae naturae, et ex hoc consequi dicitur quod ut sciamus quid homo viribus suis naturalibus valeat, consulenda sit historia. Atqui historia rei, quae non exstitit, nulla est; unde ergo argumentaberis? haec profecto non satis cohaerent. Deinde eo quod homo ille in Christi parabola relictus a latronibus semivivus imago est, iuxta Patrum interpretationem, generis humani perditum, colligitur quod homo, ens scilicet rationale, ita laesus fuerit propter peccatum Adami ut careat in hoc statu viribus ad consequendas illas cognitiones intellectuales, quae non sunt necessariae vitae animali: habeat tamen aliquas intellectuales ideas minoris momenti, et ratiocinia instinctiva. Ratio vero est quia homo intellectualis et moralis est semivivus, seu ut scriptor hic loquitur, semimortuus. Verum primo nemo nescit quam incertum sit argumentum ductum ex locutione metaphorica. Urgetur quidem interpretatio Patrum: sed etsi Patres doceant vulnus ignorantiae inflatum esse homini propter

peccatum, an hoc perinde est ac carere potestate acquirendi illas ideas intellectuales quae non sunt necessariae vitae animalis? nonne cum his aut pluribus ex his adesse potest vera ignorantia, et maxima ignorantia? Nam non de ignorantia universali sermo est, cum ipse auctor concedat non paucas intellectuales cognitiones homini lapsae, sed de aliqua determinata privatione scientiae, nempe respectu quarundam veritatum et cuiusdam finis. Cum ergo ignorantia non sit universalis, quaeritur qua ratione ex eo antecedente: homo intellectualis est semimortuus, colligatur hoc consequens: ergo caret potestate comparandi sibi ideas quae non sunt necessariae vitae animalis; negamus enim consequentiam, consequentiam, inquam, in hoc argumento. Accipe ergo huius consequentiae demonstrationem: quia secus, ait, homo non foret semimortuus. At fateor me nondum consequentiam videre. Nam cur non potero appellare hominem semimortuum, aut, ut cum Christo loquamur, semivivum, si ipse careat potestate quidem notitiarum supernaturalium quibus vita supernaturalis vivitur, relicta tamen potestate omnium aliarum cognitionum naturalium: deesset scilicet vita quaedam, vitaeque praestantior, relicta tantum vita naturali; et ideo ex dimidio vivus foret? Porro plurimae sunt ideae et notitiae, quae vitae animalis necessariae non sunt, et non sunt supernaturales, ut omnes quae spectant ad metaphysicam, ad mathematicas, ad artes liberales etc. E contrario si vim facis in termino *semimortuus*, vel *semivivus*, cur non negas homini tali omnes prorsus notitias intellectuales? quia secus, ais, homo intellectualis esset plane mortuus. Utique, sed haec tua argumentatio ex eo pendet quod in tui argumenti antecedente exhibuisti hominem hoc pacto: homo *intellectualis et moralis*, h. e. quatenus talis, est semimortuus. At quaerimus quo iure id fiat. Si enim ponatur id quod Christus dixit simpliciter, nempe *homo*, et sic antecedens efferatur: homo est propter peccatum semimortuus; quoniam homo essentialiter est etiam animal, et animal vivit, status autem semimortui exigit tantum aliquem halitum vitae, cur non licebit mihi concludere: homo hic semimortuus habet solum sensationes, caret vero omnibus ideis et notitiis intellectualibus? Nimirum quod concludere volumus hoc est, arbitrarium esse ex toto talem argumentationem huius scriptoris; qui praeterea potuisset advertere hominem illum semivivum descriptum a Christo habuisse adhuc integram potestatem vivendi, ac potestatem recuperandae sanitatis: quocirca oportebat rationem reddere cur homo lapsus sibi infelici comparatus careat non solum certis ideis intellectualibus sed, quod demonstrandum assumitur, etiam potestate eas assequendi.

Quod spectat ad argumentum historicum, constat primo quod si

factum tantum consideretur, falsum est homines christiana aut mosaica revelatione destitutos nullas habuisse notitias intellectuales praeter eas quae necessariae sunt vitae animalis, nullasque morales. Testes huius rei sunt inter graecos Plato, Socrates, Aristoteles, inter latinos Cicero. At dices has notitias profectas esse ex aliqua positiva primitiva revelatione, quae semper vignet etiam inter gentes. Verum si id supponis (nam, ut minimum dicamus, haec est tantum hypothesis): vel statuis hanc positivam revelationem fuisse humanae naturae necessariam simpliciter, vel non necessariam, sed convenientem quidem, et per se gratuitam. Si primum, id profecto probandum esset, nec ex historia demonstratur. Si alterum dicis, primo concedis esse reapse in natura eam vim, quam negasti: deinde quoniam ponis existisse hanc primitivam positivam revelationem, et ex ea vis explicare notitias pure intellectuales et morales inter gentes; illud saltem erit consequens quod ex historia non possit ostendi quod natura sibi relicta nequeat eas notitias acquirere. Nunquam enim existitit natura sibi relicta: oporteret autem talem existitisse ut ex ea historice aliquid colligi posset. Argumenta ergo allata nulla sunt.

III. Si ipsam sententiam scriptoris huius primo modo propositam in se consideremus, ea manifeste falsa est. Sane tenendum est id esse de essentia entis intelligentis ut vim habeat cognoscendi veritates ordinis pure rationalis et moralis: est enim essentialiter spiritus in ordine morali existens, et factus ad Deum; poterit deesse plus minus huius potestatis exercitium, sed si auferitur potestas naturalis, tollitur prorsus natura spiritus, et figmentum quoddam substituitur. Talis autem erat certe Adami natura ante peccatum, spectata quoque secundum solas naturales vires. Itaque alterutrum de duobus: vel essentialiter mutata est natura hominis per peccatum, vel eadem potestas manet in hominibus lapsis. Atqui prius absurdum; restat ergo alterum. Itaque haec doctrina eo vitio laborat quo doctrina eorum omnium qui vel asserunt propter peccatum Adami amissa esse bona naturalia, necessaria naturae, ut Baius, vel asserunt per idem peccatum amissa esse bona constitutiva naturae, ut Lutherus, aut hominis animam quoad essentiam esse mutatam, ut Illyricus. Haec dicimus logicè sequi ex ea sententia, quam nunc impugnamus, non quod ea ipsa auctor eius adstruere velit. Porrò quoniam nullus est Patrum, qui affirmaverit naturam animae propter peccatum fuisse essentialiter mutatam, evidens est perperam ad eorum auctoritatem provocari ut haec sententia defendatur.

Quid in hac re sentiant theologi plane colligitur ex eorum doctrina de necessitate revelationis positivae veritatum naturalium pro

hominibus utique lapsis. Statuunt enim necessitatem esse non physicam, sed moralem, seu non impossibilitatem haberi in natura, sed difficultatem; et hanc non quoad singulos homines, sed quoad universam multitudinem, nec quoad omnes veritates pure intellectuales et morales distributive sumptas, sed quoad praecipuas earum collectivae sumptas, nec quoad quemlibet modum eas assequendi, sed quoad certum modum, nimirum assequendi eas sine magno labore, longo studio et cum plena certitudine ac sine ulla admixtione erroris. Haec vero doctrina ponit in homine lapsu eam naturalem vim ac potestatem, quam hic auctor negat. Cf. s. Thomas I. p. q. 1. a. 1. ibique eius interpretes. Doctrinam hanc theologorum extra omnem dubitationem posuit Synodus vaticana sess. IV. c. 2. inquit: « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem... » Ergo.

IV. Quid vero si huic, quam impugnavimus, sententiae, temperamentum illud adhibeatur, ut non dicatur amissa essentialis potentia cognoscendi veritates ordinis intellectualis et morales, sed solum esse ligata ita ut nunquam sit ad actum reducenda quamdiu sola manet? Praemittendum est quod cum talis impotentia facultatis asseritur, de qua affirmatur quod nunquam ea sit ad actum reducenda, affirmatur impotentia quaedam antecedens orta ex ipsa natura subiecti, ex qua id certo colligas. Secus enim quaero unde hoc factum certo noveris? Neque experientiam, neque aliquam auctoritatem infallibilem id testantem afferre potes: et si aliquid huiusmodi quoque afferres, si id tantum habes, probabis quidem factum, non vero impotentiam facti. Cum ergo dicitur ligari per concupiscentiam vis intelligendi ne cogit et cognoscat intellectualia et moralia, atque ita ut nunquam ea vis, nisi aliquod auxilium gratuitum superaddatur, sit reducenda ad actum, asseritur impotentia quaedam antecedens ad tales habendas cognitiones. Iam vero haec sententia est falsa, atque a vera theologia aliena. Falsa est: nam nequit hoc pacto a concupiscentia ligari vis intellectiva, cuius quidem rei audiremus libenter demonstrationem ab auctore. At oppositum est satis evidens. Etenim ut facultas intellectiva se exercere valeat in ordine intellectuali et morali non requiritur nisi quod ei aliquid obiectum proponatur: hoc enim posito intellectus vi sua insita abstractiva et universales notiones comparare sibi atque essentialium notitias earum-

que relationum acquirere potest, et sic Dei e. g. existentiam, hominisque subordinationem Deo debitam intelligere, et ita porro. Quoniam ergo concupiscentia nequit impedire quominus aliquid ab intellectu apprehendatur, fieri nequit ut ipsa mentem liget ne assequi possit notitias intellectuales et morales. Vel ergo negetur homini lapsu facultas haec essentialis, vel, si conceditur, concedatur quoque eam non obstante concupiscentia, ad actum sibi proprium venire posse.

Est a vera theologia aliena haec sententia: nam ea posita rursus dicendum foret cum Baio non potuisse hominem a Deo creari qualis nunc nascitur: statum purae naturae non esse possibilem: in quem enim finem crearetur homo, qui ex conditione suae naturae impeditus esset, impedimento nunquam superando, ne Deum finem suum cognosceret et amaret?

Et sane si talis est impotentia intellectus ut quilibet ex causa nunquam valeat notitias morales acquirere, nulla erit reliqua potestas honeste agendi nullaque libertas in ordine morali: sine notitia enim boni et mali moralis nequit fieri actus voluntatis bonus aut malus, nec in huiusmodi ordine libertas exerceri. Perisse ergo dicenda erit per peccatum primi hominis potestas (quae ad actum venire valeat) moraliter agendi seu bene seu male, potestas agendi humano modo. Haec vero doctrina nonne, ut minimum dicamus, affinis est doctrinae Iansenii, quam reicimus seq. Th. Et de hac sententia modo satis.

Thesis LXXX.

Doctrina quae asserit per peccatum primi hominis amissam esse in natura humana libertatem indifferentiae, solamque reliquam esse libertatem a coactione, atque hanc sufficere ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae, falso prorsus a Iansenio tribuitur Augustino aliisque Patribus et doctoribus Scholasticis.

I. Ut omnis aequivocationis occasio auferatur, significamus sermone esse de ea libertate, quae capax est laudis et vituperii, praemii ac poenae, meriti et demeriti, de qua et haeretici, quibuscum pugnamus, loquuntur. Praescindimus nimirum a quadam sententia Scoti, qui liberum arbitrium posse dici arbitratus est, cuius actio spontanea esset, non coacta, negans tamen actionem hoc modo liberam capacem esse laudis et vituperii, praemii ac poenae, meriti ac de-

meriti; unde liquet quaestionem, quae cum Scoto haberetur, esse potius nominalem quam realem.

Notionem philosophicam libertatis confirmatam sententia Patrum videsis penes Petavium De Deo L. V. capp. 1. 2. 3., qui de ea clarissime et uberime disputat. Eo autem ipsa redit, ut libertas sit voluntatis activa potestas indifferens ad idem obiectum volendum et non volendum, quae est conditio essentialis cuiusque libertatis; liberum enim arbitrium definitur: *facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere*. Haec est libertas contradictionis. Liberi vero arbitrii creati propria est quoque activa potestas indifferens ad volendum bonum et ad volendum malum: quae est libertas contrarietatis. Cum utraque cohaeret libertas, quae dicitur specificationis, quae est potestas indifferens ad volendum hoc aut illud, sive plura diversa.

Est ergo libertas facultas voluntatis electiva, et quia non eligimus nisi ea quae sunt in nostra potestate, liberum illud dicitur quod est in nostra potestate το το εἶναι. Libertati proinde adversatur necessitas, qua actus sit ad unum antecedenter determinatus, seu qua perimatur activa indifferentia voluntatis.

Verum Lutherus et Calvinus magistri Protestantium veteres haereses instaurantes negarunt voluntati humanae post lapsum indifferentiam activam, sive immunitatem a necessitate; liberumque arbitrium eatenus homini concesserunt, quatenus voluntas eius immunis est a violentia seu coactione, contentiones id sufficere ad veram rationem libertatis, qualis etiam in Deo et in beatis, ut ipsi aiunt, reperitur. (Lege Symbolicam I. A. Mochler L. I. c. 1. §§. 3. 4.) Iansenius, qui omnia suae doctrinae capita, omnia pene argumenta et testimonia potissimum ex Augustino petita ad illam asserendam, accepit a Protestantibus (cf. Stephanum Dechamps Haeresis Ianseniana L. I. Disp. 2^a), hanc quoque haeresim, eo maiore apparatu quo minor erat inventionis et eruditionis laus, propugnandam suscepit Libris De Gratia Christi VI. et VII.

Adverte autem non negare haereticos ad libertatem aliquam spectare, eique essentialem esse immunitatem a necessitate, imo talem libertatem ipsos asserere protoparentibus ante peccatum: sed contendere quod immunitas voluntatis a coactione satis sit ad rationem libertatis naturae lapsae, qua homo lapsus meriti et demeriti sit capax, atque huiusmodi libertatem reliquam fuisse hominibus in statu lapsus, amissa propter peccatum priore; ita ut etiam sub gratia existentibus homines careant libertate a necessitate.

II. Iam vero ut primum declarem sententiam haeticiorum circa libertatem status praesentis propriam, adverte quod *coactum*

illud dicitur, *quod est a principio extrinseco, passo non conferente vim*. Istud opponitur *spontaneo*, cuius principium est intrinsecum, et *voluntario*, quod est spontaneum cum cognitione finis. Porro quod ad rationem spontanei vel voluntarii satis esse Theologi docent, id ad rationem quoque liberi sufficere Calviniani et Ianseniani fabulantur; ita ut actus voluntatis ideo sit liber, quia non coactus, quia nempe non ab extrinseco, sed ab ipsa voluntate procedit, *quae volendo agit*; ideoque est actus existens in potestate voluntatis, quia volens illum elicit. Quia vero cum voluntas vult, actus eius immanens non est duplex sed unus, unumque exercitium facultatis: phrasis ea *volendo agit* applicata ipsi actui immanenti seu elicitio hunc solum sensum fundit: *quia actus est a voluntate*; libera est scilicet voluntas, quia volitio ab ipsa vitaliter procedit. Omnis ergo volitio est essentialiter libera.

Verum coactus non est et a principio intrinseco procedit tum actus qui deliberatus dicitur, tum qui indeliberatus: erit ergo et hic quoque actus liber, h. e. tollitur discrimen inter actum indeliberatum, et deliberatum, qui est idem ac liber. Ut haec quomodocumque haeretici componant, aiunt improvisos motus non esse liberos quia « non sunt in hominis potestate, non sumus eorum domini, fiunt sine plena advertentia rationis, profuunt invita repugnanteque voluntate; » ideo actus deliberatos esse liberos quia fiunt cum plena advertentia rationis, fiunt consentiente voluntate, suntuque in nostra potestate (Iansenius De Gratia Christi L. VI. c. 36). At quomodo actus ipsius voluntatis indeliberati fiunt ipsa invita, non sint in eius potestate, ideoque non liberi, si liberum esse potest, quod simpliciter necessarium est, si liberum est quod sponte fit, si liberum est quod a voluntate est, et idcirco libertas est essentialis volitioni, ut ipsi volunt, profecto non explicant, nec explicare possunt. Et sane coactio, quod nemo nescit, voluntati repugnat, tamque impossibile est ut actus elicitus voluntatis sit coactus, quam est impossibile ut actus voluntatis non sit actus voluntatis. Quapropter ea libertas adseritur voluntati, quae cuius actui voluntatis necessario competit, cuius existentia ex ipsis terminis evidentissime liquet; atque evidentissime quoque patet libertas huiusmodi fieri nullo modo posse ut in ipsa voluntate violetur.

Ergo coactio, quae libertati repugnat, quaeque in ipsam voluntatem cadere non potest, restat ut ad actus solos imperatos pertineat. Ipsa est *vis quaedam quae operatur quod potest, etiam nolente voluntate*. Huius exempla afferentes duplicem veluti speciem constitutere videntur. Nam altera est tota extrinseca quae in nobis operatur, nihil in eam conferente natura, cuiusmodi est violenta cor-

poris tractio. Altera est naturalis quaedam necessitas, quae locum habet, velis, nolis; cuiusmodi est nasci hominem, nutriri, crescere, mori, et similia. Verum ridiculum nimis est inter ea, quae coacta sunt, recensere nativitatem, nutritionem, augmentum corporis, actus nimirum naturales, ipsamque vitam et existentiam. Ideo eatenus ea necessitas dicitur *cogens*, quia huiusmodi naturalia *neque sunt quia volumus, et efficiunt id quod possunt, etiamsi nolimus*. Sed haec necessaria necessitate naturae, quae recte ab Augustino opponuntur *libero*, quod necessitatem etiam naturalem excludit, perperam ab iis afferuntur ut adversa libertati, quae consistat in sola immunitate a coactione, ac si ea coacta et violenta forent. His itaque sepositis, advertatur quod coactio ea quae operatur id quod potest etiam nolente voluntate, quaeque se exerit circa actus imperatos, existere reapse nequit, nisi simul voluntas libere agat; est enim aliquid *voluntati* violentum et coactum cum fit id quod ipsi non placet, quod ipsa non vult; cum ergo coactio existit simul existit renus voluntatis, qui est aliqua volitio elicta voluntatis. Sed omnis volitio elicta est iuxta lansanium libera; ergo coactio exeri nequit, nisi simul se exercente libertate.

Ex quibus animadversionibus liquet id, quod iuxta Novatores solum perimit funditus libertatem, etsi ei capitaliter infensum: 1) locum habere non posse in ipsa voluntate, 2) locum habere posse in iis tantum, quae voluntatis imperio subduntur, si excipias eam necessitatem naturalem, quae ineptissime ad coactionem revocatur, 3) coactionem hanc infensissimam libertati, eiusque peremptricem esse non posse, nisi ipsa voluntas libere agat, cum illa agit; h. e. haberi non posse peremptionem libertatis nisi ipsa libertas simul sit cum perimitur: simul est enim volitio renitens, cum cogitur actus imperatus: sed ea est libera iuxta lansanium; ergo (cf. Petavium De Officio sex dierum L. III, qui est de libero arbitrio contra Novatores capp. 3. seq.). Ita lansanius de Gratia Christi L. VI. c. 6. ait: « Doctrina igitur Augustini est necessitatem illam primam, prout etiam naturam sic explicatam complectitur (nec aliud est respectu voluntatis, quam quaedam vis, aut violentia, aut coactio, quae operatur id quod potest etiam nolente voluntate), capitaliter repugnare libertati, eamque funditus perimere: non autem illam necessitatem, quae est simul voluntaria, qua scilicet simpliciter necesse est aliquid fieri, non repugnante, sed immutabiliter volente voluntate. Mira videbitur Scholasticis ista doctrina, et tamen in Augustini principis est indubitata ».

III. Quaestio ergo est an propter peccatum primi hominis amissa sit in humano genere libertas arbitrii proprie dicta, quae est acti-

vae libertas indifferentiae, et idcirco reliqua non fuerit nisi libertas a coactione, quae pro statu naturae lapsae censenda sit libertas sufficiens ad merendum vel demerendum. Si rem per se consideres, est satis evidens quod talis amissio est impossibilis salva manente natura hominis. Libertas enim indifferentiae est de essentia voluntatis, et haec essentialis spiritui; nisi ergo anima hominis sit essentialiter mutata, et sic essentialiter mutatus homo, quod quidem absurdum est, amissio haec est impossibilis. Verum his argumentis non moventur haeretici qui humanos spernant rationes; voluntque quaestionem solvi auctoritate Patrum ac nominatim Augustini. Satis ergo thesim nostram evincemus, si ex his ipsis fontibus demonstrabimus liberum arbitrium prout est immunitas a necessitate, integrum mansisse in natura lapsa, nec aliam censendam esse libertatem, quae meriti et demeriti sit capax, quam eam, quae sit a necessitate agendi immunis. Haec vero praestabimus lansanii argumenta prosequentes, ac singillatim dissolventes.

Itaque I. ait lansanius docere Augustinum quod perierit per peccatum Adami liberum arbitrium: ita e. g. epist. CCXVII, al. 107. ad Vitalem. Serm. CXXXI, c. 6. Enchirid. c. 30. Verum Augustinus non docet amissam esse per peccatum libertatem indifferentiae, sed potestatem bene et salutariter agendi: liberum nempe arbitrium Augustino est arbitrium liberum a peccato, sanctum, potens salutariter operari. Haec interpretatio, ne longiores simus, probatur clarissimo testimonio Augustini Cont. duas Epist. Pelag. L. I. c. 2: « Quis autem nostrum dicat quod primi hominis perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana indiget gratia divina dicente Domino: Si vos filius liberaverit, tunc vere libere eritis; utique liberi ad bene iusteque vivendum ». Atque id est quod ait Epist. CCXVII « liberum arbitrium *ad diligendum Deum* primi peccati granditate perdidimus ». Amissa est ergo per peccatum originale libertas tantum seu potestas operandi iuste et sancte quemadmodum Adam operabatur ante peccatum; plena autem iustitia cum immortalitate, est iustitia supernaturalis.

Libertas ergo amissa non est libertas indifferentiae quae opponitur necessitati, sed est libertas filiorum agendi salutariter, quae opponitur servituti peccati. Homines per praevagationem servi effecti peccati et Diaboli, libertatem filiorum amiserunt, nec possunt operari opera meritoria salutis, nisi a Filio liberentur.

Hanc libertatem Augustinus docet amissam verbis illis, perperam vexatis a lansaniis Enchir. c. 30. « Libero arbitrio male utens

homo et se perdidit et ipsum ». Nam omnis difficultas oritur ex voce *perdidit*, quae ita accipitur ac si esset *amisit*; sed potest aliter accipi, imo debet: dicitur enim: *et se perdidit*; porro se Adam non amisit. Scilicet sensu activo non infrequenti vox *perdidit* heic est *peremit*, *corruptit*, *afflavit*, aut huiusmodi. Ideoque hic est sensus: Adam utens male libero arbitrio se peremit, et peremit liberum arbitrium, quatenus illud privavit gratia quae erat eius sanitas, privavit nimirum vita et vi supernaturali, non vero vita naturali, quae cum natura ipsa humana mansit integra.

Verum ut clarius etiam intelligas adverte distinguenda esse iuxta Augustinum de Spir. et lit. c. 31. haec duo *velle et posse*: « Cum enim duo quaedam sint, *velle et posse*, unde nec qui vult, continuo potest, nec qui potest continuo vult; quia sicut volumus aliquando non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus, satis evolutis ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo, quod est velle, voluntas, ab eo autem, quod est posse, potestas nomen accepit. » Scilicet libertas est quidem facultas quae positus omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere; ideoque potestas est indifferens activa se determinandi ad actum; unde in eius potestate est actus, quando posita sint omnia requisita ad agendum. At tamen quod sint omnia requisita ad agendum, id non est in potestate voluntatis, cum ea praeventant exercitium eius, licet quoad aliquos actus, eorum requisita ponere possit esse in potestate voluntatis. Hinc quandoquidem ad agendum salutariter requiritur gratia Dei praeveniens, qua existente, est quidem in potestate voluntatis agere aut non agere salutariter, et ea non existente, non est in potestate voluntatis agere salutariter, ideo, quamvis voluntas sine gratia est libera, tamen sine gratia non est potens operari sicut oportet. Igitur potestas quae coalescit ex positione omnium conditionum, quibus possibilis est actio, non semper adest, cum tamen praesto sit semper facultas indifferens active volendi et non volendi, agendi et non agendi. Duplex proinde distinguenda est potestas, altera quae est *potestas indifferenciae activae*, seu dominium sui actus; altera quae *potestas effecaciae* dici potest, quae eo redit ut voluntas instructa sit viribus et conditionibus opportunis ad aliquid faciendum vel volendum.

Speciatim autem si considerentur actus imperati sive ipsius voluntatis sive aliarum facultatum, frequenter contingit quod volumus vel vellemus aliquid facere aut etiam velle, ad quod tamen experimur impotentiam quandam tum moralem tum etiam physicam. Cuius impotentiae exemplum Augustinus ponit in eo, qui aliquando vult tentationi resistere, nec tamen adhuc potest (h. e. non potest

sive sentit se non posse pergere in resistentia, et tandem perfectam victoriam obtinere), potest tamen orare et auxilium impetrare, quod dabitur certe posse; verum ipsa voluntas resistendi, et oratio pro auxilio ad non cadendum, iam est resistentia sufficiens pro eo instanti, et ipsa est effectus gratiae. Defectus huius potestatis non est defectus elementi alicuius quod libertatis facultatem constituat, sed defectus conditionum seu principiorum quae requiruntur ut actus imperati esse possint sicut volumus libere decernit.

Hiscè positis liquet voluntatem hominis lapsi sine gratia esse voluntatem hominis captivi, quia propter peccatum est sub potestate diaboli, et esse voluntatem ipsam captivam quia subest concupiscentiae, a qua necessitate quadam morali trahitur, subinde saltem, ad peccatum, nec potest operari salutariter. Per collationem autem gratiae confertur ei potestas operandi salutariter, se expediendi a peccato, atque a daemonis potestate. In hoc vero consistit liberatio voluntatis, seu liberi arbitrii. Unde *arbitrium liberatum* non est arbitrium, cui collata sit potestas libere agendi, ac si prius ea caruisset, sed est arbitrium, cui potestas donata est operandi salutariter, resistendi, ut oportet, concupiscentiae, acquirendae amicitiae Dei et in ea manendi.

Hinc servitus peccati, quae liberationi arbitrii opponitur, non est necessitas peccandi, sed carentia potestatis ad bene salutariter agendum. Sicut autem servitus iustitiae, quam quis acquirit, cum a peccato liberatur, non est necessitas agendi bene, sed potest qui iustitiae servus est, fieri rursus servus peccati; ita qui servus est peccati, non necessario male agit. Servitus enim peccati dicit statum hominis in peccato, privationem amicitiae Dei; sed cum his non est nexa ullo modo necessitas peccandi. Imo peccator, qui se ad iustificationem disponit, adhuc habitualiter est servus peccati, et tamen bene et salutariter operatur. Servitus ergo peccati non opponitur naturali libertati, quae est potestas indifferens agendi et non agendi: sed opponitur libertati filiorum Dei, qua libertate nos Christus donavit.

IV. Al inbet nos Iansenius considerare quod e sententia Augustini alia est libertas, qua nunc fruimur, ab ea quam obtinuit primus homo ante peccatum. Sane Augustinus monet definitionem libertatis ab eo traditam in libro de duabus animabus contra Manichaeos, qua *voluntas dicitur animi motus cogente nullo*, et definitionem peccati ibidem traditam, *peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia etat et unde liberum est abstinere*, valere tantum pro voluntate et peccato primi hominis: ergo negat Augustinus in hominibus lapsis esse voluntatem immunem a neces-

sitate, quam iis definitionibus Theologi catholici exhiberi volunt. Sane in Lib. I. Retract. c. 15. perpendens illam libertatis definitionem, docet quod « propterea dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui primi in paradiso fuerunt humano generi origo mali, nullo cogente peccando, hoc est libera voluntate peccando; quia et scientes contra praeceptum fecerunt, et ille tentator suavit ut hoc fieret, non coegit ». Rursus Augustinus definitionem eam peccati ita interpretatur, ut de solo peccato primi hominis dicta intelligatur; ut liquet ex eodem Retractationum loco, atque ex Lib. I. Op. imp. c. 44., ubi eam definitionem sibi obicitenti Juliano respondet « Heic peccatum definitum est, quod tantummodo peccatum est, non quod etiam poena peccati. De hoc quippe agendum fuit, quando mali origo quaerebatur, quale commissum est a primo homine ante omne hominis malum ». Et cap. 47. « Ipse est Adam, quem nostra illa definitio, quae tibi placuit, intuebatur, cum dicerent: peccatum est voluntas etc. »

Ut hac in re mentem Augustini assequaris, oportet ut haec ex ordine mediteris.

1) Pelagiani frequenter obiciebant Augustino hanc suam definitionem voluntatis traditam contra Manichaeos, ut evincerent nullum esse in parvulis originale peccatum, unde profecto parvulis ipsis non est liberum abstinere (liquet ex locis citatis). Quare coactus est Augustinus, quod et omnes Theologi faciunt, plura peccati genera, vel species distinguere.

Itaque 2) Augustinus frequenter et accurate distinguit tria, nempe quod est *peccatum tantum*, quod *poena peccati tantum*, quod est utrumque h. e. *peccatum et poena peccati*. Horum indolem declaratam habes ex Augustino Op. imp. L. I. c. 47. « Si tria ista discernas, et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, idest ita peccatum ut sit etiam poena peccati, intelliges quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. Peccatum namque isto modo definitum est non peccati poena, non utrumque. *Habent autem ista tria genera etiam species suas*, de quibus nunc longum est disputare. Horum sane trium generum si requirantur exempla, primi generis in Adam, sine ullo modo quaestionis, occurrunt. *Multa quippe sunt quae agunt homines mala, a quibus eis liberum est abstinere*: sed nulli tam liberum est quam illi fuit, qui Deo suo, a quo erat conditus rectus, nullo prorsus vitio depravatus adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodo est poena peccati, exemplum in eo malo est, *quod quisque ex nulla parte agit,*

sed tantummodo patitur, velut cum pro suo scelere, qui peccavit, *occiditur*, sive *alia corporis poena quacumque* cruciatur. Tertium vero genus, ubi peccatum ipsum est et poena peccati, potest intelligi in eo qui dicit: *quod noto malum, hoc ago*. Ad hoc pertinent etiam omnia, quae per ignorantiam, cum aguntur mala, non putantur mala, vel etiam putantur bona ». Porro ad hoc tertium genus docet pertinere peccatum originale « quod inest quidem nascentibus, sed in eis crescentibus incipit apparere, quando est insipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia ». De hoc tertio genere ait idem Augustinus ibid. c. 105. « Necessae est ut peccet, qui nesciendo quid facere debeat, quod non debet facit. De quo genere malorum Deus rogatur, ubi dicitur: Delicta inventulis, et ignorantiae meae ne memineris. Quod genus delictorum si non imputaret Deus istis, non ea sibi dimitti posceret homo fidelis ».

3) Iam vero ex hac declaratione evidens est peccatum quod est peccatum tantum etiam nunc committi in statu naturae lapsae. Sane Augustinus ait primi illius generis species haberi, quod prorsus falsum esset, si unicum tantum peccatum ad illius genus spectaret. Deinde discrete testatur Augustinus *multa agere homines mala, a quibus eis liberum est abstinere*, quemadmodum fuit peccatum Adami; ergo et nunc quoque ea peccata committuntur. Quod et docet cap. 105: « Cum igitur et illa fateamur in hominibus esse peccata, quae committuntur, non necessitate, sed voluntate, quae tantummodo peccata sunt: unde ab eis liberum est abstinere; et peccatis de ignorantiae vel affectionum necessitate venientibus, quae iam non solum peccata, verum etiam poenae sunt peccatorum, plenum sit genus humanum: quomodo dicitis definitionibus nostris peccatum nec in moribus inveniri ». Unde tertio Augustinus non ait peccatum illud, a quo liberum est abstinere, in solo fuisse Adamo; sed nulli magis quam ipsi fuisse liberum peccatum; ergo et aliis liberum est. Aliqua scilicet accidentaliter perfectio libertatis h. e. plena immunitas a quavis vel morali, eaque minima, coactione sive necessitate, competeat voluntati Adami peccantis.

Porro ex hac simplici animadversione consequitur falsum esse ideo Augustinum dixisse definitionem illam peccati ad Adamum spectare, quia in ipso solo libertas fuerit abstinendi a peccato, non sit in ceteris: et idcirco falsum esse quod Augustinus doceat, in ceteris hominibus peccata ita admitti ut liberum ipsis non sit ab eis abstinere.

4) Cur ergo Augustinus peccatum Adami se prae oculis habuisse dicit, cum eam definitionem proferret? Ratio affertur ab ipso Augustino. Scilicet quia quaestio erat cum Manichaeis de origine mali,

quam contendeat Augustinus esse a voluntate peccante; porro voluntas peccans, quae fuit origo malorum in hominibus, fuit sola voluntas Adami. Itaque illud Augustinus intuebatur, non quia ipsum solum esset cui ea definitio competeret, sed quia ex illis, quibus ea definitio conveniebat, ipsum solum erat quod solvendae questioni cum Manichaeis opportunum esset. Unde consequens erat perperam Iulianum contendere ut ea definitione peccatum quoque originale contineretur; nam ea definitio peccatum actuale complectebatur, illudque peccatum quod est peccatum ex se ipso, quod est peccatum tantum, non etiam simul poena peccati.

Praeterea, ut ipse Augustinus monet, nulli tam liberum est, quam fuit Adamo abstinere a peccato; unde ea definitio peccati plenissime non solum quoad essentialia, quae aliis etiam peccatis communia sunt, sed quoad accidentalia quoque, veritatem suam nascitur in peccato Adami.

Tandem 3) ut occasione data hoc quoque declarem, in verbis allatis Augustini consideranda est notio, quam ipse tradit, tum *poenae peccati*, tum *peccati quod est simul poena peccati*. *Poenae peccati* est id quod nulla ex parte agimus, sed tantummodo patimur, cuiusmodi est occisio, aut quaevis poena corporea; unde motus concupiscentiae indeliberati, in quibus anima agit, etsi tantum physice non moraliter, ad hoc secundum genus ab Augustino distinctum, non spectant. *Peccatum quod est simul poena peccati* aliquis actus est. Id liquet ex omnibus exemplis allatis pro hoc tertio genere ab Augustino, non excepto peccato originali, quod revocatur ad hoc tertium genus: nam spectat illud, ut solet, Augustinus ex parte actus, nempe concupiscentiae, quae in parvulis *crecentibus incipit apparere*. Porro hoc tantum genus de utroque primo et secundo participat. Si autem unum est et rationes utriusque, quae diversae sunt, participat, iam intelligi potest quod neutrius adaequata ratio ab Augustino tradita in eo reperitur. Et quidem non reperitur ratio *poenae tantum*, quia non est id quod tantum patimur: non *peccati tantum*, quia non prorsus liberum est nobis ab eo abstinere. Sane peccatum sunt simul et poena peccati motus concupiscentiae indeliberati, quos nempe nolentes agimus; qui improprie peccata dicuntur, eo quod rationi non conveniunt, et ad peccandum inclinant: peccatum est et poena peccati id quod per ignorantiam committimus, illudque etiam, in quo aliqua culpa reperitur, cuius proinde veniam exoramus a Deo: peccatum est et poena peccati peccatum originale spectatum simul cum concupiscentia, quae se manifestat in adultis; neque enim propria voluntate ab hominibus admittitur, neque liberum est eo carere. Haec peccata necessaria dicuntur, non

quidem eodem modo; nam motus concupiscentiae indeliberati necessarii sunt nobis physica necessitate: liber vero consensus in illis, si gratia desit, seu si homo in solo statu lapsus consideratur, quadam necessitate morali, quae ab eodem Augustino *difficultas* (De lib. arb. L. III. c. 48) dicitur, necessarius est, non quidem semper sed subinde, h. e. difficile est longo tempore consensum motibus concupiscentiae cohibere (cf. quae dicimus in Tract. de Gratia. c. II. a. 1). Haec porro peccata urget Augustinus contra Pelagianos defendentes possibilitatem perfectionis iustitiae in natura et negantes originale peccatum. Cum enim Pelagiani perfectionem iustitiae constituerent in immunitate a quovis peccato, nomine autem peccati quocumque motus concupiscentiae vel indeliberatos complecterentur; atque peccatum originale negarent eo quod nullum sit peccatum nisi voluntarium h. e. liberum ei qui eo obstrictus tenetur; ut Augustinus iis se opponeret, coactus est in medium proferre ea, quae nec sunt nobis voluntaria eo modo quo volebant Pelagiani voluntarium esse peccatum; et tamen plus minus etiam secundum eorum sententiam peccati rationem habent. Etenim motus indeliberati concupiscentiae, et ignorantia non sunt voluntaria seu libera nobis; ipsum peccatum originale non est voluntarium nobis voluntate personae; peccata etiam levia, quae ex ignorantia aut subreptione fiunt, non sunt nobis voluntaria secundum eam perfectionem, quam cogitabant Pelagiani; nam est moraliter impossibile nobis ea omnia vitare; unde sunt aliquo modo necessaria: Pelagiani vero, qui perfectionis iustitiae possibilitatem tuebantur, perfectissimum voluntarium in quovis peccato requirebant. Manifestum est autem ea omnia rationem peccati participare; nam peccatum originale esse, vereque esse peccatum Augustinus probavit; tum peccata ex subreptione certum est esse peccata, in eaque omnes identidem labi rursus demonstrabat Augustinus; tandem motus quoque concupiscentiae indeliberatos peccata esse, quamvis improprie, ex Paulo probabat Augustinus, et inter ipsos Pelagianos conveniebat eos sub peccati appellatione venire posse.

Constat haec peccata ab Augustino in hoc tertio genere enumerata esse peccata plus minus necessaria iis qui eisdem obstricti sunt: constat iis probari vitiatam fuisse aliquando naturam, quae propter peccatum voluntatis exemptae ab ulla vel morali necessitate peccandi, contraxit quandam necessitatem peccandi; ideoque constat ex iis recte desumi argumentum ab Augustino contra Pelagianos ad demonstrandam corruptionem totius humanae naturae inductam per peccatum primi hominis. Constat quoque iis peccatis non competere plenissime definitionem peccati quod est peccatum tantum, quia vel non sunt prorsus liberi, ut actus indeliberati, vel, si liberi sunt,

non sunt a quavis coactione vel morali exempti, ut peccata ex subreptione. Constat tandem ad hoc tertium genus non pertinere omnia peccata, quae ab hominibus admittuntur post peccatum primi parentis; ad quam enim classem reducens peccata actualia quae scienter fiunt, quae ex malitia committuntur, quae licet ex concupiscentia, cum plena tamen advertentia et deliberatione etiam existente sufficiente gratia pro iis cavendis, perpetrantur? Ex qua animadversione confirmatur quod iam 3. animadversione effecimus, non negare Augustinum definitionem a se traditam peccati, quod est peccatum tantum, valere etiam in peccatis quae in statu naturae lapsae admittuntur.

NOTA. Quamvis, si per se ratio haec loquendi spectetur, possit pluribus fieri appellatio haec, qua aliquid dicitur *peccatum et simul poena peccati*; attamen, iuxta Augustini loquendi formulam, *peccatum quod simul est poena peccati* certum peccatum significat, quale haecenus descripsimus, quod et ex alio peccato originem mutatur, et non plenam habet rationem voluntarii. Liquet id ex dictis, et ex iis quae Augustinus respondet Iuliano Op. imp. L. IV, c. 100. Cum enim Iulianus, ut doceret contradictoria docere Augustinum, attulisset in medium et definitionem eius *non esse sine voluntate peccatum*, et doctrinam peccati originalis in parvulis, unde colligebat: « est ergo iam sine voluntate peccatum, cum invenitur in his quibus malam eripis voluntatem » Augustinus respondet: « Est omnino sine voluntate peccatum, idem manet. Non enim maneret, nisi esset utique quod maneret: sed ut esset quod maneret sine voluntate, non est factum nisi voluntate: *si tamen peccatum tantummodo peccatum sit, non etiam poena; hac enim quisque peccat invitus* ». Nimirum peccatum, quod etiam poena peccati est, admixtum habet aliquid involuntarii, sive necessitatis. Unde cont. Iulian. L. V. c. 3. peccatum, quod est etiam poena peccati, exhibetur illud quod in causa voluntarium est, non in se. « Sicut caecitas cordis quam solum movet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur (loquitur de caecitate Iudaeorum, qui Christum occiderunt), et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, et causa peccati, cum malis aliquid caeci cordis errore committitur; ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, et poena peccati est, quia redditur est meritis inobedientis, et causa peccati est, defectione consentientis, vel contagione nascentis ».

V. Rursus contendit Iansenius (De Naturae lapsae statu L. II, c. 4. et L. IV, c. 21.) ex Augustini sententia definitionem ab eodem statutam in Lib. III, de lib. arbit. c. 18; nempe *neminem peccare in*

*eo quod nullo modo caveri potest, valere tantum pro primo homine integro, non vero pro ceteris hominibus lapsis: unde concludit non haberi nec postulari, secundum Augustini doctrinam, in hoc praesenti statu, immunitatem a necessitate pro merito aut demerito. En Augustini verba: « Non est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur, nisi volenti: sed nescio cur aliud te quaerere liceat. Deinde quaecumque illa causa est voluntatis, aut iusta profecto est, aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperaverit, non peccabit: si iniusta, non ei obtemperet, et non peccabit. An forte violenta est et cogit invitum? Num eadem toties replicaturi sumus? Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato, et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, et non peccabit. An forte fallit incautum? ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest. » Hactenus pro sententia catholica; sed in iis, quae sequuntur, Iansenius confidit: subdit enim s. Doctor: « Et tamen *per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda indicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus*; ait enim Apostolus; misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci; ait et Propheta; Delicta inventus et ignorantiae meae non memineris. Sunt etiam *necessitate facta improbanda*, ubi vult homo recte facere, et non potest; nam unde sunt illae voces: Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio: et, caro concupiscit adversus spiritum etc. Sed haec omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium; nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. . . Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia de honestas error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente doloris carnalis vinculo, non posse a libidinis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. *Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur.* » Porro ad haec verba provocat Augustinus in Retract. L. I, c. 9. retractans hos libros de libero arbitrio ut ostendat se, quamvis multa in his libris dixerit de libero arbitrio, non tamen Pelagianorum egisse causam et gratiam negasse, sed imo etiam antequam Pelagiana existeret haeresis, sic iam disputasse, velut iam contra Pelagianos disputaret.*

Ut sententiam Augustini intelligas, adverte primum quid Manichaei docuerint. Cum docerent ipsi duo esse genera animarum, alterum bonum, alterum malum, quae nunc in homine commixtae sint (De Duabus Animabus c. 12. 14); utrumque inter se collectari, dum vivimus, statuebant, et frequenter fieri ut caro superior evadat, atque tanta necessitate rapiat animam ad peccandum ut resistere non possit, sive, ut ipsi aiebant (Disput. 2. contr. Fortunat. n. 21.), a contraria natura anima cogatur delinquere. Haec autem coactio, quam cogitabant Manichaei, non est coactio proprie dicta ab extrinseco quae actum voluntatis excludat, sed necessitas simplex consensus qui poneretur, ut Augustinus ait in Lib. contr. Secundum c. 18: «Fateris eam naturam, quam bonam esse dicis, male consentiendo male facere, h. e. voluntate peccare.» Quod et Iansenius concedit, qui (Lib. III, de statu naturae lapsae c. 12.) monet eam esse necessitatem inductam a Manichaeis, quae esset a natura; quae est necessitas simplex Ianseniana, cum hoc tamen discrimine, quod Manichaei necessitatem peccandi ex ipsa natura derivarent, et in quovis homine valuisse et valere vellent: ipse vero Iansenius eam ex libero peccato primi hominis repetat, et ad solos homines naturae lapsae extendat. Quare vult Iansenius Augustinum reprobasse in Manichaeis quod necessitatem peccandi a natura repeterent, naturaeque insitam ab initio docerent, probasse vero eundem Augustinum necessitatem hanc ex peccato ortam esse, et nunc in natura lapsa dominari, atque impartiri peccata quae propter eam fiant. Idque Iansenius vult docuisse Augustinum in iisdem operibus contra Manichaeos, ante exortam haeresim pelagianam.

Atque haec e contrario sunt certa: 1) affirmasse Augustinum contra Manichaeos non quoad unum tantum peccatum, sed quoad omnia, quae ab hominibus admitti possint, neminem peccare in eo quod vitare non potest: 2) semper in hac sententia mansisse Augustinum etiam post controversiam pelagianam.

Sane quoad 1. evidentia sunt testimonia Augustini in omnibus operibus suis contra manichaeos, quibus eam veritatem disertissime docet. In libro de duabus animabus c. 12. «Peccati reum teneri aliquem, quia non fecit quod facere non potuit, summam iniquitatis est et insaniam. Quamobrem illae animae, quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, idest, si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccato eorum teneri non possumus.» In Disputatione 1. contr. Fortunatum n. 17. «Ergo nunc quaero abs te quomodo habeamus peccatum, si natura contraria nos cogit facere quod facimus. Qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat, qui autem

peccat, libero arbitrio peccat.» Tum quod iam attulimus ex Lib. III, de lib. arb. iam vero considerandum est a) doctrinam hanc proponi universaliter, nulla exceptione facta pro aliquibus peccatis: b) terminos adhibitos postulare ut universalissime accipiantur, *peccati reum teneri aliquem; illae animae, quidquid faciunt; qui cogitur necessitate; quis peccat in eo.* Nam primo hae formulae ostendunt quod sermo non est tantum de uno peccato, h. e. de primo peccato Adami; etenim vel illae formulae: *illae animae, quidquid faciunt*, satis significant cogitasse Augustinum de pluribus peccantibus, et pluribus peccatis. Deinde ceterae formulae in suis contextibus his sunt omnino aequivalentes: *nullus peccati reus teneri potest etc.; nemo peccat qui necessitate cogitur; nemo peccat in eo quod nullo modo cavere potest*, quae universalissimae sunt. c) Argumentum ad hanc doctrinam confirmandam peti a consensu hominum, qui consensus respicit ex aequo omnia peccata, quae ab hominibus fiant. Ex lib. de vera Religione c. 14. «Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium. Et hoc quidem manifestum est, ut nulla hinc Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.» Certum est ergo Augustinum quoad omnia peccata affirmasse contra manichaeos neminem peccare in eo quod vitare non potest.

Quid ergo sibi vult Augustinus, cum in loco citato ex Lib. III, de lib. arbit. docet quaedam esse peccata, quae necessitate fiant? Ex ipsis exemplis quae avertit, manifestum est esse peccata, quae sunt etiam poena peccati, sunt peccata, de quibus ibidem haec subdit: «Illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt: illud enim praecedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus, non solum membrum quod movemus in ore, dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur, idest formam tenoremque verborum, secundum quem modum alia dicitur lingua graeca, alia latina; sic non solum peccatum illud dicimus quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est.» Porro quanam sunt ea peccata, quae quis peccat, cum ignorans non recte facit, aut cum, quod recte vult facere, non potest: nisi ea quae his testimoniis Scripturae significantur: delicta ignorantiae meae ne memineris; et quod nolo malum hoc ago; et caro concupiscit adversus Spiritum etc.? atque haec sunt peccata quae necessaria dixit Augustinus. Ergo. Quod rursus quoque liquet ex exemplo, quo indolem necessitatis explicat; apparet enim loqui de peccatis, quae non for-

maliter sed materialiter tantum sunt peccata. Ita in disputat. 2. contra Fortunatum n. 22: « Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est. Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet Dei praecepta servare. Postquam autem ipse libera voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus. Potest autem unusquisque nostrum mediocri consideratione invenire verum esse quod dico. Hodie namque in nostris actionibus, antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid, vel non faciendi (nota hoc: ergo etiamnum est potestas indifferens ad peccandum vel non peccandum). Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciose dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est. Videmus multos iurare nolle, sed, quia iam consuetudinem lingua tenuit, non posse refrenare quin ea eaceat de ore ipsorum, quae non possumus dicere ad mali stirpem non pertinere. » Porro haec peccata, quae nolumus facere, vel sunt peccata, quae nollemus quidem facere, sed difficultate pressilibere quidem at non cum plena deliberatione consentimus, peccata proinde non immunia a qualibet necessitate, quale fuit peccatum primi hominis (cf. sup. IV, 3.): vel sunt peccata, quorum consuetudo est sola ratio, et idcirco peccata materialia, non formalia. Ita ex peccato Adami contracta est necessitas concupiscendi; ut autem nos peccemus formaliter, oportet nos illi consentire; quod alibi Augustinus aperte docet (cf. th. LXXII.). Hinc est quod, cum haec peccata probent existentiam peccati originalis, Augustinus monet sedis putantem cum manichaeis iam disputasse quodammodo contra pelagianos.

Ad 2.) vero quod spectat, hoc est mansisse semper in eadem sententia Augustinum circa libertatem, quae ad peccatum requiritur, quam olim contra manichaeos propugnauerat: a) et lansienus id non negat; b) et id liquet ex eo quod in controversia pelagiana eam libertatem probaverit, quam ipsi pelagiani defendebant; ut manifestum fiet ex dicendis heic sub n. seq; c) et ex eo quod nunquam in suis retractionibus, quas sub finem vitae scripsit, ea, quae hac in re dixerat contra manichaeos, emendaverit, et idcirco probaverit; ut patet ex scopo retractionum scribandarum.

VI. Verum rursus arguit lansienus contendens doctrinam, quae nunc requirit indifferentiam libertatis, esse sententiam pelagianam, eamque ut haeticam ab Augustino profligatam.

Nihil est hac re falsum magis; haec enim e contrario certissima sunt: tum convenisse inter Augustinum et pelagianos characterem proprium libertatis esse, ut sit ab intrinseca necessitate immunis:

tum quaestionem, quae inter ipsos de libertate exstitit, fuisse quaestionem de libertate iustitiae, utrum nempe liberum arbitrium suis naturalibus viribus citra gratiam capax sit operandi iustitiam, nulloque impedimento teneatur, quod Pelagius volebat: an e contrario liberum arbitrium gratia indigeat, qua a servitute peccati liberetur; et potestatem acquirat operandi salutariter, ut Augustinus docebat, et tanquam catholicum dogma proponebat.

Ut id constat, haec advertit 1) pelagianos ita definitisse libertatem facultatem immunem a necessitate, ut voluerint quoque, vel saltem visi sint voluisse, ad naturam libertatis spectare indifferentiam contrarietatis ad bonum et malum. Hoc porro in iis reprehendit Augustinus (Oper. imperf. L. I, c. 81.) et quidem tum cum generatim libertatem in se definiunt; falsum est enim. Nam secus, ut Augustinus arguit, Deus liber non foret: non vero id reprehendit, cum specialim de humana libertate, quam homines in hoc statu habent, disserunt. (Oper. imperf. L. I, c. 78, 79.). Advertit 2) in concipienda libertate illud errasse pelagianos, vel forte ea aequivocatione esse usos ad suum tuendum errorem: quod nempe noluerint distinguere inter potestatem indifferentiae activae, quae propria est libertatis, et potestatem efficaciae, quae pendet a viribus quibus homo sive ipsa voluntas sit instructa (cf. quae diximus sub n. III.). Ita enim arguebant, ut gratiae necessitatem excluderent: homo liber est ad bene et male operandum, et haec libertas inest ei a natura: porro si liber est, ergo potest bene vel male agere; est ergo in hominis potestate bene agere: at si necessarium est auxilium gratuitum ad bene agendum, non est in eius potestate agere bene; si autem non est in eius potestate, ipse non est liber: porro homo liber est: ergo in potestate hominis est bene agere; ideoque gratia non est necessaria. Et quia libertas etiam ad opera salutaria h. e. ad omnia opera meritoria se porrigit, hinc concludebant ad omnia opera bona potestatem esse in natura, gratiamque nullam esse necessariam. Iam vero ad hanc aequivocationem tollendam, ad hanc distinctionem statuendam inter potestatem et potestatem spectant ea omnia, quae lansienus ex Augustino profert ad probandum negasse Augustinum potestatem indifferentiae activae voluntati hominis lapsi, illamque tanquam haeticam reprobasse.

Cum autem ea, quae hic summam diximus, evidentiissima sint iis, qui Augustinum sine ulla opinione praedictata legunt, satis erit pauca ex eo testimonia proferre, quae huius rei fidem facere valeant.

Itaque in L. II. De nuptiis et concup. c. 3. cum Iulianus dixisset: « Si quis aut liberum in hominibus arbitrium, aut Deum esse nascentium conditorem dixerit; Caesestianus aut Pelagianus vocatur, »

respondet Augustinus: « Non est ita ut loqueris, quicumque ista dixisti, non est ita: multum falleris, vel fallere meditaris; non liberum negamus arbitrium... Sed si quis ad colendum recte Deum sine ipsius adiutorio dicit esse in hominibus liberum arbitrium; et quisquis ita dicit Deum nascentium conditorem, ut parvulorum neget a potestate Diaboli redemptorem, ipse Pelagianus et Caestianus vocatur. Liberum itaque in hominibus esse arbitrium, et Deum esse nascentium conditorem utriusque dicimus: non hinc estis Caestiani et Pelagiani. Liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adiutorio Dei, et non erui parvulos a potestate tenebrarum, et sic transferri in regnum Dei, hoc vos dicitis, hinc estis Caestiani et Pelagiani. Quid obtendis, ad fallendum, communis dogmatis tegmen, ut operas proprium crimen, unde vobis inditum est nomen?

Hinc Augustinus quoties recitat verba pelagianorum quibus doctrina de libero arbitrio et gratia continetur, omissa incolumi doctrina de libero arbitrio, nisi indefinite statuantur requiri ad ipsum indifferentiam contrarietatis, illud unum in eis reprehendit quod necessitatem gratiae inficiunt. Ita e. g. in Lib. de Gratia Christi c. 43. allatis his verbis Pelagii ad Innocentium: « Ecce ad Beatitudinem tuam epistola ista me purget; in qua pure et simpliciter ad peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus; quod in omnibus bonis operibus divino semper adiuvetur auxilio. » Augustinus hoc unum notat « quaerimus quo auxilio adjuvari dicat arbitrium, ne forte, sicut solet, velit intelligi legem atque doctrinam. » At si alia fuisset sententia Augustini de libero arbitrio, et ipse sententiam pelagianam, quae indifferentiam libero arbitrio assererat, quaeque iis verbis erat expressa, habuisset ut haeticam, inepte profecto eam reliquisset intactam, immoratus tantummodo in re dubia.

Et sane L. I. ad Bonifacium c. 2. ait: « Quis nostrum dicat (quod quaerebantur pelagiani) quod primo hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod humana natura divina indiget gratia. »

Unde Augustinus recensens errores Pelagianorum, nunquam illum ponit quod dicant voluntatem esse immunem a necessitate, dominam esse sui actus, posse agere et non agere; sed illud « quod tantum audent incolunitati humanae tribuere potestatis, quod hoc solum ad Dei gratiam pertinere contendunt, quod cum libero arbitrio, et non peccandi possibilitate creati sumus, et Dei mandata, quae a nobis implerentur, accepimus: ceterum ad eadem mandata servanda et implenda, nullo divino adiutorio nos egere; » ut ait epist. CLXXVIII, al. 94.

Quare ut omnis controversia de libero arbitrio et gratia inter ipsos desineret, id nunc Augustinus postulabat a Pelagio, quod his verbis expressit De Grat. Christi c. 47: « Quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficile, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem assertur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri: etc... quapropter quantum attinet ad istam de divina gratia et arbitrio quaestionem, tria illa, quae apertissime distinxit attendite: posse, velle, esse: hoc est possibilitatem, voluntatem, actionem. Si ergo consenserit nobis non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, idest ut bene velimus et bene agamus, quae non sunt in homine nisi quando bene vult, et bene agit: si, ut dixi, consenserit etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adiutorio nihil bene velimus et agamus; eamque esse gratiam Dei per I. C. D. N... nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquatur. »

Quocirca tandem in ipsa controversia pelagiana Augustinus lib. De Gratia et lib. arbit. utrumque defendit. Illud porro liberum arbitrium defendit quod pelagiani negari existimabant, quando gratia defendebatur, c. 1; illud defendit quod iis Scripturarum testimoniis probatur, quibus indifferentia libertatis et immunitas a necessitate disertissime traditur (cuiusmodi sunt Eccli. XV, 44-48. I. Cor. VI, 33. 37.) c. 2; quodque generatim probatur ex impositione legis, comminatione poenae, et promissione praemii, ibid. Iam vero hoc est liberam arbitrium exemptum a necessitate quae pelagiani tuebantur. Ita vero defendit arbitrium illud, ut se de eo loqui significet, quo nunc homines in hoc statu post lapsum primi hominis untur; loquitur enim de eo quod componendum est cum gratia redemptoris. Id tantum vero postulat ne « divina testimonia in defensione liberi arbitrii sic intelligantur, ut ad vitam piam, et bonam conversationem, cui merces aeterna debetur, adiutorio et gratiae Dei locus non relinquatur. » Ergo.

VII. Succedunt alia sophismata lansenii, quibus probare vult doctrinam esse Augustini quod immunitas a coactione sit vera libertas, sive quod vera libertas componatur cum necessitate, eaque sufficiat ad merendum et demerendum. Arguit scilicet primam lansenii, quia Augustinus quod *libero* adversatur, exprimit nominibus *coactionis* et *invisi*, ita ut libera voluntas sit *quae immunis est a coactione*, quae *sponte agit*. In libro de Duabus Animabus c. 10. ita Augustinus definit libertatem, sive voluntatem, quae peccatur: « Voluntas est animi motus, *cogente nulla*, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum... An

erat difficile videre *invitum volenti* esse contrarium? » Et lib. De Natura Boni et Mali c. 42. ait de Manichaeis: « Dicunt nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei, et eiusdem omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed a gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt... superatae, et oppressae sint, affligi in aeternum globo horribili tenebrarum. » Contra quae sic disputat Augustinus: « quod vultis eligite: utrum necessitate compulsa (natura lucis) ut diligeret tenebras, an voluntate seducta. Si necessitate, quare damnatur? si voluntate, quare Dei natura in tanta iniquitate deprehenditur? » Nimirum si haec componas, habes perinde esse *voluntate peccare et sponte peccare*; peccantem vero voluntate damnari posse: unde constat spontaneum voluntatis motum liberum esse ea libertate quae meriti et demeriti, praemii poenaeve est capax.

Atqui a) *coactio* tum a Philosophis tum a Patribus non una significatione accipi solet. Praeterquamquod enim *coactum* dicitur quod est a principio extrinseco, passio non conferente vim, quod est *proprie coactum* et *physice*: duplex altera *coactio* eo vocabulo significari consuevit, nempe *coactio moralis*, quae ex timore impendentis mali oritur, et *coactio* quae eadem sit ac *simplex necessitas*. Ac totidem sunt significationes vocis *invitum*, totidemque eius, quae illi opponitur, *spontaneum*. Testis est ipse Iansenius *coactionis* nomen non tantum eâ pressa et propria significatione usurpari. De Pelagianis enim monet (Lib. II. De haer. pelag. c. 1.) « necessitatem subinde *coactionem* vocant. Non enim tam intelligunt *coactionem* proprie dictam, quae fit renitente voluntate, quam illam ad unam partem additionem. »

Et sane, ad priorem ex illis duabus, quas diximus, significationibus, quod spectat, certum est actum, qui libere ponitur, esse posse, et non infrequenter esse contra inclinationem habituales voluntatis, quae ipsi actui libero commiscetur, et in actum prodit: nam voluntas libere quidem eligit, sed ita eligit, ut cum quadam displicentia eligat, vellet scilicet non versari in iis adiunctis, in quibus ratio suadet illud esse eligendum, quod per se spectatum non placet voluntati, etiam tum cum eligit. Id vero, quod est contra huiusmodi inclinationem voluntatis, *coactum* dici potest, nam est quodammodo a principio extrinseco, non prorsus vim suam ad illud conferente voluntate. Ipsum quidem non opponitur exercitio libertatis, voluntas enim liberrime eligit quod in iis adiunctis suadet ratio; sed opponitur voluntario; efficit nimirum ut actus liber non sit prorsus voluntarius seu spontaneus.

Quia vero meritoria observatio legis divinae ac detestatio peccati debet excludere quemcumque actualem amorem peccati, ideoque

nequit esse involuntaria secundum quid, sed voluntaria prorsus seu spontanea esse debet; hinc Patres loquentes de ea libertate, quae ad merendum apud Deum requiritur, aiunt frequenter, necesse esse ut *sponte agamus*. Quae ratio loquendi, nisi significet immunitatem a necessitate, significat, quod non raro fit, eam spontaneitatem quae actum liberum comitatur, non eam, quae sine exercitio esse potest.

Ad alteram significationem quod spectat, certum est rursus *coactionis* nomine posse significari necessitatem: quod enim Scholae verbis *necessitare* et *necessitari* significant, id, si latine loqui velis, verbis *cogere* et *cogi* significare debes. Perperam igitur, cum *coactionis* vox occurrit penes veteres, absque alio examine adhibito, ea *coactio* intelligitur, de qua spectatum in Scholis sermo fit, quaeque a simplici necessitate distinguitur.

Et re quidem vera b) Augustinum *coactionis* nomine intellexisse necessitatem qua voluntas ad unum determinatur, explorata res est. Etenim cum docet De lib. arbit. L. III, c. 4. *praescientiam Dei* non *cogere* faciendâ quae futura sunt; non nisi necessitatem illam simplicem cogitare potest; nam et praescientia Dei, quae per se non est activa, nequit *coactionem* illam proprie dictam operari in voluntatibus, et quaestio cum manichaeis, quibuscum disputat, ea erat: an praescientia Dei necessitatem imponat rebus. Rursus verba *cogente nullo* in definitione libertatis tradita in libro de duabus animabus, dicenda sunt excludere necessitatem determinantem ad unum, non solam extrinsecam *coactionem*; quod et Iansenius concedere debet. Nam ipso teste Augustino in L. I. Retract. c. 15. n. 3: « propterea hoc dictum est, ut hac definitione volens a volente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui primi in paradiso fuerunt humano generi origo mali, nullo cogente peccando, h. e. libera voluntate peccando, quia et scientes contra praeceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc ferret, non coegit. » Atqui ipse Iansenius docet libertatem primi hominis ante peccatum fuisse solutam ab intrinseca necessitate, et hanc immunitatem postulatam fuisse ut ei peccatum posset imputari; atque hanc esse docet certissimam Augustini doctrinam. Cum igitur S. Doctor doceat eam definitionem ad primum hominem ante peccatum pertinere, dicendum est verba *cogente nullo* immunitatem quoque ab intrinseca necessitate includere.

Porro demonstrandum est, quod huiusmodi intrinseca necessitas excluditur ab Augustino directe per ea verba *cogente nullo*, ita ut, si ea necessitate prematur voluntas, iam non sit, secundum Augustinum, motus animi *cogente nullo*. Id vero probatur 1) ex eo quod Augustino tantumdem est esse voluntatem illam, quae est motus animi cogente nullo, ac esse actum solum ab intrinseca necessi-