

tate. Probatur 2) ex eo quod definitio haec ab Augustino allata exprimit, ipso Augustino teste, conceptum illum libertatis, qui omnibus hominibus, rudibus et sapientibus communis semper fuerat, et tunc erat, qui proinde unicus erat. Certum est autem ante Augustini aetatem suoque tempore vixisse in genere humano conceptum illum libertatis, cui essentialis esset immunitas a necessitate: liquet enim id vel ex philosophis graecis ac romanis, et ex doctrina pelagianorum; si ergo unus erat communis sensus, iste dicendus est fuisse conceptus ille communis, ex quo suam definitionem Augustinus expressisse testatur: ideoque tenendum est ea definitione per verba *cogente nullo* excludi necessitatem determinantem ad unum.

Itaque ad 1. probationem quod spectat: advertit quod, postquam S. Pater in eo libro de duabus animabus c. X, n. 44. definiavit *voluntatem esse animi motum, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*; subiicit c. XI, n. 15. definitionem peccati « *peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quamquam, subdit, si liberum non sit, non est voluntas*; sed malui grossius, quam scrupulosius definire. » Iam vero ea verba *unde liberum est abstinere*, significant potestatem indifferentem voluntatis, solumam a quavis intrinseca necessitate; quod ipse Iansenius fatetur, qui assertit his verbis defini ab Augustino peccatum primi parentis, qui peccavit solutus quavis intrinseca necessitate (De statu naturae lapsae L. IV. c. 21). Porro Augustinus docet perinde significari per verba, *unde liberum est abstinere*, ac cum dicitur *voluntas*; ergo voluntas est motus qui ita ab animo prodit cogente nullo, ut intrinseca necessitas quoque excludatur.

Quocirca advertit hoc: ad voluntatem, quam definiavit Augustinus *animi motum cogente nullo* etc. spectat iuxta Augustinum potestas haec abstinendi ab eo quod facit, sive libertas indifferentiae et contradictionis; spectat autem essentialiter, quia non est voluntas si non est liberum abstinere. Ergo haec essentialis proprietas voluntatis expressa est certe ab Augustino in definitione ab eo tradita voluntatis: atqui nullus est terminus in ea definitione, qui id significare valeat nisi hoc *cogente nullo*; ergo per haec verba indifferentia contradictionis significatur, ideoque exclusio simplicis intrinsecae necessitatis. Quare etsi demus Iansenio per ea verba *cogente nullo* significari exclusionem coactionis (quam nos moralem dicimus) ortae ex difficultate et ignorantia; ipse nihilominus fateri debet excludi quoque simplicem et intestinam necessitatem. Verum (quod magis deinceps liquebit) haec est certa Augustini sententia: exclusio coactionis quae necessitate continetur, est essentialis voluntati, quam ipse de-

finivit: exclusio vero coactionis quae sit moralis coactio, ad perfectionem spectat voluntatis qua voluntas carere potest; sive est perfectio accidentalis.

Ad 2. probationem quod spectat; in quae immediate verbis iam allatis subnectit Augustinus: « Etiam ne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discernere neminem vituperatione supplicioque dignum, qui aut id velit quod iustitia velle non prohibet, aut iam non faciat, quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistes in sacris locis, et in orbe terrarum genus humanum? quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens: *omne autem peccatum vel vituperandum est vel damnandum*: quis dubitat tunc esse peccatum, cum et velle iustum est, et liberum nolle; et ideo definitionem illam et veram, et ad intelligendum esse facillimam, et non modo nunc, sed tunc quoque (cum adhuc in errore manichaeo versabatur) potuisse dici peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere? » Diserte docet, testimonium generis humani cum sua definitione convenire. Porro quod hic docet contra Manichaeos, non emendavit disputans cum pelagianis.

Modo ex dictis constat *voluntatem* Augustino esse actum qui ab homine procedit immuni a necessitate agendi, et *voluntate peccare, volentem peccare* significare peccatum qui fiat ab homine citra ullam cogentem intrinsecam necessitatem. Unde cum ut synonyma usurpat *voluntate peccare, ac sponte peccare*, dicendus est actum spontaneum vocare, qui citra intrinsecam necessitatem eliciatur.

VIII. Instat acrius Iansenius, productisque in medium Augustini testimoniiis, illud efficere contendit sententiam Augustini esse, voluntatis actus eo ipso liberus esse, quia a voluntate procedunt, non a cogente extrinseca causa, sive ut actus liber censetur, satis esse quod sit volitio. Duo praecipue loca referuntur, alter ex Lib. III. De Lib. arbitrio contra manichaeos; alter ex Lib. V. De Civit. Dei, in quo Augustinus cum Cicerone disputat. Utrumque describere oportet. En ergo prior l. c. c. 3. « Non possumus aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus, praesto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem, quamvis praesciat Deus nostras voluntates

futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus... Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus: dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest, ut, dum volumus, non velimus, adest utique voluntas volentibus: nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntatis igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse, quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius, ipsa erit. Voluntatis ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit: ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallit, adfuturam mihi esse praescivit. » Quibus verbis recitatis, ait Iansenius L. VI. De Gratia Christi c. 5: « Ecce a radicibus ostensum impossibile esse, ut volitio non sit in nostra potestate, vel non sit libera; quia impossibile est, ut cum volumus, non velimus... Non potuit evidentius, fortius, magisque peremptorie ex ipsis definitionibus adstrui contradictionis absurditas, quae in eorum dictis laet, qui dicant *voluntatem* idest volitionem esse posse, quae non sit in nostra potestate, nec libera. Hoc ipso quippe quo voluntas est, utique voluntas est; hoc est, eo ipso quo volumus, utique volumus. Hoc ipso vero, quo voluntas est, iam est in potestate, quia hoc ipso fit cum volumus; hoc ipso igitur etiam libera est; hoc enim, et nihil praeterea, liberum est, quod est in nostra potestate. »

Paucis evidens fieri potest nihil esse ineptum et perversum magis hac interpretatione Ianseniana. Adverte 1) quaestionem Augustini cum Manichaeis esse quomodo cum praescientia Dei componatur nostrum liberum arbitrium; vim autem responsionis Augustini huc redire: si Deus praescit futuras voluntates (intellige actus), voluntas erit: at si voluntas erit, erit libera, quia voluntas eo ipso quod voluntas est, est libera, est enim in nostra potestate, quia adest nobis cum volumus; ergo si Deus praescit voluntates futuras, hae liberae erunt. Si enim liberae non forent, tunc nec essent futurae voluntates ideoque praescientia Dei falleretur, quae eas futuras praescivit. Quae est responsio communis Theologis cum s. Thoma cont. Gentes L. III, c. 94; « Si Deus providet hoc futurum, hoc erit: sed sic erit, sicut Deus providit illud esse futurum: providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo in libeliter, quod erit contingenter non necessario. »

Iam vero 2) suppone quod Augustinus nomine *voluntatis* intelligat actum qui absque ulla intrinseca necessitate ponitur; negare nequis in hac quoque hypothesi integram manere argumentationem Augustini et robustissimam esse. Quid ergo Iansenio probandum restat? nempe Augustinum nomine voluntatis quancumque volitionem significare, ideoque etiam eam, quae tantum spontanea est, atque de hac Augustinum asserere quod sit in nostra potestate, ideoque libera. At quomodo id Iansenius probat? Accipe evidentissimam huius rei demonstrationem. Nimirum quotiescumque in eo Augustini testimonio occurrit nomen hoc *voluntas*, parenthesim ipse intererit, *hoc est volitio*, atque ita effectum est voluntatem, de qua Augustinus loquitur, non esse nisi volitionem, ideoque ut actus sit liber sufficere ut sit volitio, et quia actus quoque pure spontaneus voluntatis, est volitio; ipsumque est in nostra potestate et liberum. Argumentatio igitur Iansenii huic hypothesi innititur, quod voluntatis nomine penes Augustinum veniat semper quaevis simplex volitio. Alqui falsissimum esse quod heic in gratiam demonstrationis supponitur, ipse Iansenius noverat, et alibi De statu naturae lapsae L. IV, c. 21. docuerat exhibens determinatam significationem nominis huius *voluntas* penes Augustinum. Venit scilicet sub hoc nomine fere semper actus, sed multiplex est actus qui licet semper sit volitio, modo est volitio indeliberata, modo deliberata.

Et sane voluntas de qua hic sermo est, ea est quam Augustinus definiit animi motum *cogente nullo*, quae ne dum physicam coactionem ab extrinseco, sed intrinsecam quoque necessitatem excludit. Et quidem 1) sermo heic est de ea voluntate, cuius libertatem componi posse cum praescientia Manichaei negabant; at libertas cui obesse divinam praescientiam haeretici putabant, non est immunitas a coactione, sed a necessitate. Nimirum putabant illi humanam voluntatem sub praescientia Dei ea constringi necessitate ad agendum, qua ceterae causae naturales tenentur; h. e. ex divina praescientia fieri ut res aliter esse non possint: neque alia coactio ex cogitari potest, quae dici possit a praescientia, ut talis est, proficisci, nisi haec simplex necessitas, qua voluntas sit ad unum determinata, ad illud scilicet quod praescitum est. Patres vero e contrario docebant praescientiam Dei non officere ne modus proprius agendi voluntati humanae constaret, diversus prorsus ab eo qui brutis competit. At si Patres de actu voluntatis immuni tantum a coactione loenti fuissent, eumque defendissent; et probassent id quod nemo negabat, et non asserissent homini aliquid proprium, quo a ceteris causis et a brutis discernitur.

2) Sermo est de ea voluntate, quae in Adamo quoque fuit; di-

sputatnr enim in hoc loco etiam de peccato Adami, de quo quaeritur qui fieri poterit ut necessarium non esset, cum illud Deus praescierit. Atqui docente ipso Iansenio, libertas asserenda Adamo peccanti, secundum sententiam Augustini, est immunitas quoque ab intrinseca necessitate; ergo hoc in loco Augustinus defendens libertatem voluntatis sub praescientia Dei, libertatem eam intelligit, quae immunitatem quoque a necessitate complectitur.

3) De illa voluntate sermo est, quae est in nostra potestate, quae adest nobis cum volumus: atqui constat quid sit esse in nostra potestate; illud nempe, quod facimus si volumus, non facimus, si non volumus; ad quod scilicet voluntas potestatem activam indifferentem habet. Unde ipse actus voluntatis dicitur esse in nostra potestate, quia adest, cum volumus, quibus verbis non significatur tantum quod cum volumus, fieri non potest ut non velimus, sicut cum currimus fieri non potest ut non curramus, quod omnibus causis et agentibus commune est; sed significatur, quod penes voluntatem est dominium sui actus, quod ipsa simul potest velle et non velle; ideoque voluntatis actus adest quia volumus; nempe voluntas nostra est ratio cur actus sit, potest simul esse ratio cur actus sit, potest simul esse ratio cur oppositus sit. Ille nempe actus voluntatis adest nobis cum volumus, cuius nulla alia antecedens ratio distincta ab ipso exercitio facultatis, quaerenda est, ut ipse Iansenius fatetur (De Gratia Christi L. VI, c. 3): atqui volitionis, quae sit pure spontanea, est ratio antecedens, scilicet ipsa necessitas antecedens, propter quam actus non est sub dominio voluntatis, et propter quam actus ille, et non alius, esse debet, ipseque solus esse potest: quare actus spontaneus non est in nostra potestate.

Ergo istud Augustini testimonium non solum Iansenio non faveat, sed illi adversatur.

Alterum Iansenius (De Gratia Christi L. VI. c. 6) testimonium profert ex L. V. De Civit. Dei c. 10., in quo disputatio exstat Augustini cum Cicerone, qui ut libertatem assereret, praescientiam divinam quoad actus nostros liberos negaverat, eo quod existente praescientia Dei, quae certa esse debet, consequens foret actus nostros non libere, sed necessario eventuros. Verba Augustini, quae Iansenius recitat, haec sunt. « Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent: atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videretur non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut

est necessitas mortis; manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle: nam, si volumus, est, si nolimus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei, et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire: sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult: quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio, et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae admitit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates; et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non foret, si nollemus. » Ex his Iansenius evidentissimum esse contendit duplicem ab Augustino distingui necessitatem; alteram coactionis, quae, etiamsi nolimus, efficit quod potest, repugnare libertati, alteram, quae est simplex necessitas, secundum quam necesse est ut ita sit aliquid vel fiat, cum libertate componi.

Ut Augustini doctrina intelligatur, praemonendum est primo Augustinum cum Cicerone, capite praecedente, disputasse, qui, ut Augustinus refert, ita ratiocinabatur: « quia si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient quo ventura esse praescita sunt, et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo, et si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum; non enim aliquid fieri potest quod non aliqua efficiens causa praecesserit: si autem certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit, fato, inquit, fiunt omnia quae fiunt. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis. » Porro Augustinus negat ex praescientia Dei consequi fatum, sive consequi quod nihil sit in nostra potestate, nullumque sit arbitrium voluntatis. « Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus. » Demonstratio ea est quam tradidit in Lib. III. de lib. arbit. Nempe c. IX, n. 3. « non est consequens, ut, si ideo Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae vo-

luntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo, eiusque praescientia continetur: quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita si omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrarum operum causas esse praescivit... c. X, n. 2. Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit: imo ideo non dubitatur ipsam peccare cum peccat, quia ille, cuius praescientia non potest falli, non fatum non fortunam non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. » Praescientia ergo Dei non infert necessitatem; quia Deus infallibiliter praescit, quoad voluntatis actus, id quod ab ipsa voluntate procedit, quae si non voluerit, eius nolitio erit praescita a Deo ab aeterno.

Deinde Augustinus ad Stoicos pergit, atque non esse formidandam illam necessitatem, quam ii formidantes, laboraverunt distinguere causas rerum etc. Nimrum Stoici docebant omnia evenire fato, quod est perpetua et connexa series causarum, ut semper in antecedentibus determinata sit existentia effectuum futurorum; ideoque omnia necessario evenire, unde erat consequens nullos esse actus liberos. Quidam tamen Stoici, ut videre est in libro Ciceronis De Fato, libertatem nostram cum fato componere volentes, negabant pendere voluntates nostras a causis antecedentibus easque determinantibus, ponentes causas quidem antecedentes, sed solum allicientes; verum haec specialis doctrina cum systemate Stoico, quod fatum admittit, non congruebat: idcirco eos *laborare* dicit Augustinus h. e. perperam viam quaerere declinandae fatalitatis ab actibus voluntatis. Porro docet Augustinus necessitatem illam quam Stoici formidabant, non esse formidandam, quia reapse nulla est; quamvis enim aliqua sit necessitas, non est ea tamen, quae libertati officiat, ut Stoici formidabant. Quae Augustini responsio declarabitur mox sub n. 2.

Porro doctrina, quam hic Augustinus tradit contra Stoicos, ita cohaeret cum iis, quae capite praecedenti disputaverat contra Ciceronem, ut ea statim concludat contra ipsum Ciceronem: « Non ergo nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate », et cetera quae dedimus supra ex c. X.

Iam vero his praestititum pronum est ad Iansenium respondere. 1) Augustinus certe negat illa necessitate obligari nostras voluntates, quam Cicero consequi putabat ex divina praescientia, et propter quam idem Cicero praescientiam divinam negabat; atqui necessitas

quam Philosophus Romanus ex praescientia sequi arbitrabatur, non est necessitas ex coactione ab extrinseco inducta, sed simplex necessitas affligens ad unum voluntatem. Et sane a) non erat adeo emotae mentis Cicero, ut excogitaret ea praescientia divina coactionem et violentiam physicam inferri voluntati posse, b) eam necessitatem consentiam cum praescientia Cicero dicebat, quae opponitur contingentiae; nam ut constat ex libris De Divinatione et de Fato (quos prae oculis habuisse Augustinum, cum haec scriberet, dubitare non licet) Cicero negat Deo tantum praescientiam fortuitarum rerum, eidem concedens praescientiam effectuum naturalium, qui ex simplici necessitate non coactione eveniunt; et qua ratione negabat fortuita a Deo praesciri, eadem negabat praesciri ab ipso nostras voluntates, et qua necessitate adstringuntur effectus naturales, eadem obligari dicit voluntates, si praesciantur a Deo; atqui haec est pura necessitas contingentiae opposita. Praeterea Augustinus argumenta Ciceronis referens, eius necessitatis mentionem facit, qua necesse est res evenire sicut Deus praescivit, quae est simplex necessitas contingentiae opposita.

2) Si rite pendantur verba Augustini, ad quae Iansenius provocat, liquido constat tum quidem verum esse quod iam Theologi Catholici responderunt protestantibus idem testimonium obicientibus, Augustinum nempe, duplici distincta necessitate antecedente, et consequente, illam inimicam, hanc non inimicam asserere libertati, tum constabit quoque locum hunc Augustini ad questionem, quam Iansenius pertractat, pertinere nihil. Quod quidem breviter et facile nos demonstraturos esse confidimus.

Ad primum ergo quod spectat, duplicem necessitatem distinguit Augustinus. Porro necessitas prior ab eo definitur ea quae non est in nostra potestate, quae, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis; id vero convenit necessitati antecedenti: scilicet quicumque actus cum ponitur, necessario ponitur; sed ille dicitur poni necessitate antecedenti, cum necessitas actus non est a voluntate se determinante, quemadmodum contingit in necessitate moriendi. Ab hac vero necessitate expeditam asserit voluntatem Augustinus.

Contra necessitas ea qua necesse est ut aliquid sit aut fiat secundum quod postulat sua natura, est necessitas consequens, nam consequitur naturam ipsam, eamque ut rationem sui supponit. Porro haec est necessitas, quam negat contra Stoicos Augustinus officere libertati; negat enim officere libertati eam necessitatem qua necesse est rem esse ita, fieri ita, h. e. tali, determinato modo, nempe secundum quod natura sua exigit. Id evidens erit, si consideretur id,

quod, quibusdam exemplis allatis, concludit Augustinus, « Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut *cum volumus, libere velimus arbitrio*, et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae admittit libertatem. » Scilicet quandoquidem natura voluntatis est, ut libere velit, necesse est ut, cum volumus, libere velimus. Hanc necessitatem negat adversari libertati Augustinus, et merito. Et adverte non dicere Augustinum: *cum volumus, necesse est nos velle*, quae foret necessitas consequens ipsum actum (quam necessitatem heic indicari quidam theologi putant), sed dicere: cum volumus, necesse esse nos *libere velle*, quae est necessitas consequens naturam voluntatis quae libera est. Hac autem tantum spectant exempla, quae affert, quaeque ostendunt necessitatem quamdam, secundum quam necesse est rem ita esse aut fieri, esse necessitatem, quae ex ipsa re, quae necessaria dicitur, consequitur, eamque supponit, quae proinde rei naturam non evertit: ex ipsa enim vitae Dei natura consequens est quod semper sit, et ex natura praesentiae divinae, quod cuncta praesciat, quemadmodum ex natura omnipotentiae procedit quod mori fallique non possit. Docet ergo Augustinus quod necesse est voluntatem, cum vult, libere velle, sicut necesse est vitam divinam esse aeternam, sicut necesse est ut quidquid est, sit secundum suam naturam; atque hac necessitate non laedi libertatem.

Neque dicas: si, cum volumus, necesse est ut libere velimus: ergo, iuxta Augustinum, omnis volitio est libera; quod vult Iansenius. Non, inquam, hoc dicas: nam non hoc agit Augustinus heic ut doceat in quo sit posita ratio libertatis, sed tantum ut doceat quamdam necessitatem non repugnare libertati; ideoque hic libertas supponitur: unde cum dicit *cum volumus*, indicat illum actum qui essentialiter est liber, quique ab Augustino designari solet simplici nomine voluntatis.

Itaque ea necessitas non infensa libertati docetur, quae cum natura voluntatis conserta est, per quam fit ut cum vult, libere velit. Sed quid hoc iuvat Iansenium? An id est quod ipse docet, quod nos negamus? Profecio non. Id enim praescindit a quavis quaestione de natura libertatis, eaque superius est. Ergo et alterum effectum est quod probandum assumpsimus h. e. doctrinam hanc Augustini ad quaestionem nostram spectare nihil.

Quibus positis arbitramur opus non esse producere et refutare ea sophismata, quibus Iansenius demonstrare vult e mente Augustini simplicem volitionem, etsi necessariam, esse liberam; eo quod neipse Augustinus doceat *in nostra voluntate esse quod cum volumus facimus, quod possumus si velimus*: porro volitio quaevis fit cum

volumus; si enim non vellemus, non esset, omnemque volitionem possumus, si velimus: si enim volumus, possumus certe velle. Haec, inquam, putida sophismata sunt: iis enim formulis significatur ab Augustino id quod ab universo humano genere isdem utente; h. e. indifferentia activa libertatis, quae ita cum vult facit, ut poterit simul nolle facere, quae ita potest aliquid si vult, ut pariter possit oppositum si velit, possitque illud velle. Volitio enim, quae solum a voluntate vitaliter prodit non coacta, est in eius potestate eodem pacto ac quaelibet operatio causae naturalis ex se ipsa agentis, ut sensationes animalium, florum eductio plantarum, et huiusmodi: quae nemo dixerit esse *in potestate*, h. e. sub dominio earum causarum, ac libera esse. Sane non est amplius locus in hypothesis Ianseniana rei significatae verbis *quia volumus*, in formula usitata, *agimus, amamus, eligimus etc. volumus quia volumus*, sed solum rei significatae terminis *agimus, volumus etc.* Nam adest quidem actus vel volitio, sed deest dominium actus, seu potestas indifferenter agendi, haec autem significatur, cum dicimus nos agere, amare, velle, eligere *quia volumus, seu cum volumus*. Facultas vero necessario volens, amans etc. vult quidem et amat, etc... sed non vult et amat cum vult aut quia vult, ac cum determinatur seu necessitatur, et quia necessitatur: ergo.

IX. Ad ceteros Patres quod spectat, quorum testimoniis abutitur Iansenius, haec advertere sufficiat 1) ea testimonia Iansenium urgere, in quibus Patres id quod libertati adversatur appellant *coactionem, violentiam*, et actum liberum dicunt qui *sponte* fiat. Verum probandum erat Iansenio, nomine *coactionis et violentiae* penes Patres significari eam tantum quae ab extrinseco est, et non etiam intrinsecam necessitatem, ac spontaneum accipi pro simplici voluntate immuni ab extrinseca coactione. Atqui de hac probatione non est sollicitus Iansenius, et iure quidem merito, quia impossibilis ei fuisset; probari enim potest imo evidentissime oppositum. Liqueat id, ut breves simus, ex ipsis Patrum testimoniis, quae ipse recitat. Hilarius in Psalm. II. « Unicuique nostrum libertatem vitae sensusque permisit Deus, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura ad bonum malumve lex cogeret. » Origenes Prooem. in Periar. « Si nostri arbitrii sumus, instigare fortasse possunt aliqua virtutes ad peccatum, et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur, vel recte agere vel male. » Chrysostomus hom. XI. in Ioann. « Corporis natura, quocumque ipsam artificem ducere velit, eo sequitur, neque resistit: anima autem sui iuris vim in se habet operandi, neque ulla in re, nisi velit, obtemperat. Invitum enim et coactam minime vult Deus bonam et virtutibus praeditam

reddere, neque id animae virtuti esset adscribendum; sed *sponte sua bona* sit, et sibi virtutem amplectendam persuadeat, oportet. » Porro ex ea perversa Patrum interpretatione factum est, ut Iansenius tanquam patronos suae stultissimae sententiae traduceret eos, qui disertissime et pulcherrime theoriam libertatis, qualem philosophi proposuerunt, ut nempe sit immunis a necessitate, indifferens, sui actus domina, tradiderunt. Tales sunt Damascenus, Anselmus, Bernardus, quos sibi Iansenius arrogat. At si videre consensio desideras quid hi Patres docuerint, legis Petavium De Deo L. V, c. 2. ibique doceberis, quam falso et insulse nobilissimi Ecclesiae Doctores ad haereticam factionem pertrahantur.

2) Advertendum est Patres tum Latinos tum Graecos iisdem phrasibus vocibusque uti in definienda et declaranda libertate, quibus veteres philosophi uti sint, ideoque eundem sensum et conceptum repraesentare; cum igitur philosophi, testibus Iansenianis, vindicaverint libertati immunitatem a necessitate, ita ut haec sententia dicatur a Iansenio philosophica, aristotelica; consequens est in eadem sententia fuisse Patres. Cf. Petavium l. c. c. 1. et 2.

3) Certum est Patres eam libertatem tribuere homini, quam defenderunt contra Manichaeos et Mathematicos, ceterosque eiusdem furfuris; atque libertas haec est ea, cui intrinseca necessitas, non sola extrinseca coactio adversatur: neque enim isti nebulones docebant voluntatem in suis actibus elicitis extrinsece cogi; sed ex praescientia, ex fato, ex natura ipsa bona, vel mala, determinari antecederent actus voluntatis: ergo.

4) Certum est Patres eam homini adseruisse libertatem, quae non competit brutis; eam enim illi tribuunt quia intelligens est, quia ad imaginem Dei factus; atque potestas actus pure spontanei, exemptio ab extrinseca coactione competit omnibus actibus elicitis appetitus bruti. Et illud quidem cum praestant Patres, tunc accuratius distinguere solent inter spontaneum et liberum. Nemesius De Anima c. 33. « Latius patere deprehendimus quod sponte fit; omnis enim electio sponte suscipitur, non tamen omne, quod sponte suscipitur, electio est. Nam pueri et bestiae sponte quidem faciunt, non tamen eligentes. » Unde Anselmus in Dialogo De Lib. arb. c. 5. obicienti discipulo. « Nonne simili ratione possumus dicere voluntatem equi esse liberam, quia appetitui carnis non servit nisi volens », respondet: « non est hoc similiter. In equo namque non ipsa voluntas se subicit, sed subiecta semper necessitate appetitui carnis servit. In homine vero, quando ipsa voluntas recta est, neque servit, neque subiecta est cui non debet: neque ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa, cui non debet, volens

consentiat, quem consensum non ex necessitate, sicut equus, sed ex se aperte videtur habere. »

X. Ad Theologos Scholasticos quod spectat, plures quidem eosque primi subsellii coaecevat Iansenius, per quos veluti rivulos sententia Augustini ad Calvinum et ipsum derivata sit. Et primo quidem patet valere in iis quoque eas animadversiones, quibus usi sumus quoad Patres. At non est opus ut in refellendo tam manifesto et putido errore pluribus immoremur. Haec pauca sufficiant. Provocat ad Magistrum Sententiarum, qui in II. D. 23. ait: « Si diligenter inspicatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine *coactione* et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit. » Veram nonne hic excluditur necessitas, eaque necessitas, quae electioni opponitur, qua aliquid consulendo decreverimus? Et sane nonne in eadem distinctione iam dixerat liberum arbitrium esse « potestatem ipsam et habitatem voluntatis et rationis liberam ad *utrumlibet*, quia libere potest moveri ad hoc vel ad illud? » Secundum quam sententiam concludit: « Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea, quae bona vel mala indicat, vel iudicare valet. » Ubi voluntarius et spontaneus motus, est motus facultatis quae ad *utrumlibet* ferri potest.

Provocare audeat ad s. Thomam. En tamen quid de Iansenii doctrina decreverit iam s. Thomas q. VI. De Malo artic. unic. utrum homo habet liberam electionem, an ex necessitate eligat: ait « quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario: quia utriusque principium est intra: violenti autem est extra ». En ipsissima doctrina Iansenii. Quid vero de illa s. Doctor? « Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti, et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritum, vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agat, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis ». Atque haec de doctrina s. Thomae satis.

Etiam s. Bonaventurae sibi adsciscit Iansenius, nam Seraphicus Doctor in D. XXV. explicans textum, dicit « liberum arbitrium secundum generales condiciones, (quae Deo et creaturis compellant) est facultas libera a coactione, et ordinata ad rectitudinem » et p. 2.

eiusdem dist. a. 1. q. 2. ait: « liberum arbitrium dupliciter potest considerari, aut secundum quod liberum, aut secundum quod deliberans. Si loquamur de libero arbitrio secundum quod liberum est, sic concedo quod potest esse non solum respectu contingentis, sed etiam necessarii, sicut patet in Deo, et in Christo, et in Angelis, et in hominibus beatis. Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis: necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii, non autem necessitas immutabilitatis. Si autem loquamur de libero arbitrio, secundum quod deliberans est, utrum hoc fiat vel non fiat, sic actus eius, de quo deliberat, est contingens: nullus enim deliberat de necessario, et impossibili ».

Iam vero sententiam s. Bonaventurae declarare possumus verbis Gabriels Biel, qui in II. D. XXV, unica ait: « Theologi varie loquuntur de libertate, quandoque enim accipiunt libertatem largissime, ut distinguitur contra coactionem, ita quod potentia dicitur producere libere, quod non producit coacte, h. e. contra suum velle. Et sic non distinguitur contra principium necessarium necessitate immutabili. De hoc loquitur s. Bonaventura q. 8. huius distinctionis, dicens quod duplex sit necessitas, coactionis et immutabilitatis. Illo ergo modo idem est liberum et voluntarium: et libere producitur quicquid producitur mediante voluntate... Libertas accipitur etiam concorditer cum Philosophis prout opponitur necessitati, non tantum coactionis, sed etiam immutabilitatis. Haec dicitur libertas contingentiae. Sic accipitur quando est principium meriti et demeriti: nam per haec quae vitare non possumus, nec meremur, nec demeremur ». Ergo libertas ea a coactione, de qua Bonaventura loquitur, non est ea quae est principium meriti et demeriti: porro haec esse debet ut Iansenio sanctus Doctor suffragaretur. Et sane Bonaventura aperte alibi asseruit immunitatem a necessitate principio merenti aut demerenti. In II enim D. XLI, a. 2. q. 1. docet quod « nemo etiam venialiter peccat in eo, quod nullo modo potest prohibere, nec etiam potuit praecavere ». Et ad auctoritatem Augustini, quod *quaedam necessitate facta sunt improbanda*, respondet dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate venialium, non quantum ad hoc veniale, vel illud determinata, sed generaliter, quantum ad peccata venialia... Quia nihil impedit quod sit necessitas quaedam in universalibus, et voluntas quodammodo in particulari: ideo auctoritas illa non obviat his, quae dicta sunt ».

Scoti quoque auctoritate Iansenius abutitur, quia liberum componit cum necessario. Eius tamen doctrina est ea, quam recitari adivimus a Gabriele; nimirum putat Scotus posse *liberum* dici actum

sponte elicito a voluntate; at negat hoc liberum sufficere ad meritum et demeritum, quod tamen contendunt Ianseniani.

XI. Haec satis superque sunt ad docendum quanta sinceritate Iansenius Patres et Theologos plures Scholasticos vocet in patrocinium desperatissimae causae suae. Cum ergo, teste quoque Iansenio, aliqua libertas homini lapsu competat, Patres vero et Theologi nullam aliam agnoscant libertatem humanam, quam quae immunis sit a necessitate; patet ex hoc quoque falsitas Iansenianae doctrinae.

Qui singillatim cupit in omnibus, quos Iansenius citat, experiri inscitiam et impudentiam eiusdem, adeat eos qui haec de re uberissime tractarunt, in primis Ripalda De Ente Supernat. Tomo III qui est contra Baianos Disp. XIV, XV, XVI, XVII, et Stephanum De-champs, Haeresis Ianseniana L. II. Disp. 2. qui et cetera argumenta Iansenii ex Augustino et Patribus petita, efficacissime conterunt, uti solent.

Thesis LXXXI.

Poenā debita in altera vita peccato originali est quidem privatio beatitudinis supernaturalis, non vero poena ignis.

I. Non disputamus de poenis huius vitae de quibus iam in Thesi LXXVIII locuti sumus. Poenae illae peccati naturae manent donec ipsa natura in regeneratione renovetur. Nec mirum est manere huius peccati poenam temporalem remissa culpa; nam poena est naturae inflicta, quae nondum est redintegrata, regenerantur enim singulae personae: quibus praeterea huiusmodi mala conferre plurimum possunt ad exercitium virtutis.

Quaestio est de poena aeterna non temporali: poena autem aeterna locum habet in altera vita. Itaque per peccatum originale excidit homo ab ordine supernaturali; ergo et visione Dei, quae finis est huius ordinis, necessario privatur infans vel quisvis homo etsi cum solo peccato originali decedens. Quae carentia visionis Dei est in ipsis vere privatio inducta propter peccatum quod gerunt, ideoque poena. Quocirca, quod notandum est, quocumque tandem modo se habeant huiusmodi homines in altera vita, vere semper sunt sub damnatione; quia haec poena eaque maxima plectuntur propter peccatum originale, quo infecti sunt. Id autem est quod negabat Pelagius, huiusmodi homines esse in statu damnationis. Cum illud conveniat inter omnes catholicos, quaestio tamen est inter Theologos an haec sola poena, quae dicitur poena damni, conveniat peccato originali in altera vita, an simul cum ipsa debeatur peccato origi-

nali aliqua poena quae solet dici sensus. Poenam scilicet sensus intelligimus poenam physicam (non tantum moralem, cuiusmodi esset aliqua tristitia propter amissionem visionis Dei) quam patiuntur, puta, ab igne. Quidam enim plus aequo severiores poenam aliquam ignis inflictam volunt infantibus decedentibus cum solo originali. Verum haec sententia adversatur doctrinae communi Theologorum, ut eam vocat S. Thomas (I. inf. c.); unde eam reitici passim a Theologis testatur Bellarminus (De Amiss. grat. L. VI. c. 4). Ea non solum nunquam ab Ecclesia probata fuit; sed potius Ecclesia sententiae oppositae patrocinatur.

II. Sane inter censuras latis in Synodum Pistoriensem a Pio VI in bulla dogmatica *Auctorem Fidei*, haec est 26: « Doctrina, quae velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferiorem (quem Limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa, poena damni citra poenam ignis puniuntur: perinde ac si hoc ipso quod, qui poenam ignis remouent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholis catholicis iniuriosa ». Ex qua authentica declaratione Romanae Sedis habes 1) sententiam asserentem infantes huiusmodi puniri poena damni citra poenam ignis esse sententiam scholarum catholicorum: 2) eam sententiam solemnem decreto defendi contra haereticorum calumnias ab Apostolica Sede: ideoque 3) eam sententiam tuto teneri posse, nec valide contra eam obicit doctrinam huius vel illius Patris, si forte occurrat.

Haec est certe doctrina Nazianzeni qui (Orat. XL in s. Lavacrum c. 23) de infantibus sine baptismo decedentibus se censere affirmat quod « nec caelestis gloria nec supplicia a iusto indice afficiantur, utpote qui licet baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen careant, atque hanc iacturam passi potius fuerint, quam fecerint. Neque enim quisquis supplicio dignus non est, protinus honorem quoque meretur. Quemadmodum nec quisquis honore indignus est, statim etiam poenam promeretur ». Porro, ut monet Augustinus (De lib. arb. L. III. c. 23) « non est metendum ne vita esse poterit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia indicis media esse non possit inter praemium atque supplicium ».

Et re quidem vera haec habet decretum Fidei Concilii Florentini: « Definimus... illorum animas, qui in actuali mortali peccato moriuntur, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas ». Quae professio fidei iisdem verbis et sancta fuerat in Conc. Lugdunensi II. et continetur in pluribus professionibus fidei a Sancta Sede propositis. Iam vero dis-

paritas nequit esse poenae in eo tantum quod mitiore poena ignis afficiantur qui cum solo originali decedunt; hoc enim discrimen etiam inter eos, qui cum actualibus mortaliibus peccatis decedunt, existit, inter quos tamen nullum a concilio discrimen indicatur. Quare si poena ignis vel mitiori plectuntur infantes, res eo tandem redit ut nullum discrimen existat inter eos et ceteros peccatores, sicut nullum designatur inter ipsos peccatores qui actualiter peccarunt, etsi quis plus, qui minus patiatur. Significatur ergo discrimen aliud praeter illud quod inter eos est, qui plus minus puniuntur poena ignis, discrimen scilicet specificum. Hoc autem non aliud esse potest quam quod solo originali obstricti poena tantum damni multentur.

Praeterea Innocentii III. Decretum (L. III. Decret. tit. 42. c. 3) contra haereticos, distincto prius accurate peccato originali ab actuali, ac utriusque indole explicata, et ratione qua remittitur, subdit: « Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus ». Quo in decreto, si perpendatur quod data opera de peccato originali et actuali disseritur, quod unum alteri opponitur, et quod in hac instituta oppositione poena utriusque indicatur; pronum erit inferre quod propria utriusque poena designetur. Idcirco cruciatus gehennae poena est propria peccati actualis, supposita utique poena damni, de qua nulla quaestio esse poterat: atque adeo verba, quibus poena propria peccati originalis significatur, sensu exclusivo accipienda sunt. Et sane cur Innocentius pro peccato actuali solius poenae sensus mentionem facit, nisi quia propriam utriusque peccati poenam voluit significare? Id porro requirit ut priora quoad peccatum originale exclusive accipiantur. Auctoritas ergo Ecclesiae satis favet huic sententiae.

Haec est sententia s. Thomae. Cf. q. V. a. 2. De Malo, ubi eam vocat communem. Ratio theologica id convincens petenda ex dictis (Th. LXXVIII). Nam per peccatum primi parentis non nisi bona gratuita amitti poterunt, atque de his tantum profecto loquitur Tridentina Synodus; atqui poena sensus est privatio boni naturalis, quae proinde solis peccatis actualibus respondere potest. Ergo sola privatio visionis intuitivae Dei, non autem poena ignis est poena peccati originalis debita in altera vita.

III. Augustini sententia est infantes istos non baptizatos poenam in altera vita subire. « Potest proinde recte dici parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. Multum autem fallit vel fallitur, qui eos in damnatione praedicat non futuros (De Peccat. mer. et remiss. L. I. c. 16) ». At fateatur se nescire *qualis et quanta* sit haec damnatio. « Quae qualis

et quanta sit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent, quam ut ibi essent potius expediret. Quaestio qualitatis damnationis spectat ad speciem; an sit nimirum sola privatio visionis Dei, an simul aliqua poena sensibilis, et haec an poena ignis similisve, an dolor tantum ex privatione beatitudinis; iam vero testatur Augustinus se hanc quaestionem non posse definire. Quod itaque tanquam certum Augustinus docet, istud est: damnationem (non poenam aut ignis *mitissimam* futuram, aut *levis- simam*, ut ait quoque loco ult. citato.

At Augustinus disputans de poena horum parvulorum in Sermone CCXCIV. al. 14 de verbis Apostoli, mentionem facit ignis, ignis aeterni, in eoque ituros dicit eos parvulos, in quem et ceteri damnati.

Respondemus 1. has phrases obiter usurpari; nam scopus Augustini est demonstrare quod isti parvuli sunt in damnatione; quae cum in Scripturis exprimat frequenter iis formulis, eae quoque adhibentur ab Augustino, sed tantum in eum finem ut doceat parvulos damnari, et si vis quoque, in infernum locum descendere, ut loquitur Florentina Synodus. Sane 2. ita intelligenda esse haec verba Augustini docet s. Thomas l. cit. ad 1. inquires: « dicendum quod nomen tormenti, supplicii, gehennae et cruciatu, vel si quid simile in dietis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere ». Respondemus 3. quod si quis contendat Augustinum reapse docuisse poenam ignis reservatam esse his infantibus, absque ullo piculo licet discedere ab eius opinione. Constat ex dietis heic in II p. Cf. Bolgini opus: Stato dei Bambini morti senza battesimo (1).

(1) Occurrit tamen in hoc opere aliquid, quod prolabre non possumus, vitam nempe aeternam, quam Pelagiani concedebant infantibus decedentibus sine baptismo, esse visionem intuitivam Dei, eam scilicet beatitudinem, quam nos supernaturalem dicimus; totumque discrimen a Pelagianis statutum inter vitam aeternam et regnum caelorum situm esse in loco ubi homines hac beatitudine fruuntur, quatenus regnum caelorum sit in caelis, vita vero aeterna extra caelos. Ita Bolgini in oper. cit. p. II. c. 2. Verum 1. incredibile est Pelagianos censuisse adoptionem aliorum eo tantum spectasse ut certus locus obtineretur. 2. univ. argum. Augustini (cf. th. XLIII) huic hypothese adversatur. Nam cum ipse demonstrare vellet rem eandem esse vitam aeternam et regnum caelorum, si ea fuisset Pelagianorum sententia, illud profecto efficere potuisset argumento ducto ab ipsa rei natura, quam ipsi Pelagiani fatebantur, agebatur enim de beatitudine, ad quam quid refert hic vel ille locus? Attamen Augustinus rem conficit solum argumentis ex auctoritate collectis ostendens eandem esse rem, cui in Scripturis factum est nomen vitae

IV. Utrum vero istorum animae infantium in altera vita possint frui aliqua beatitudine naturali, disputarunt Theologi. Bellarminus (l. c.) acriter impugnat eos qui naturalem beatitudinem concedunt istis infantibus, haecque sententiam ut haeticam traducit. Ait enim c. II. « Ex enumeratis sententiis prima et secunda (haec est ea de qua loquimur) non solum falsae, sed etiam haereticae existimandae sunt, et contra Fide catholica tenendum est parvulos sine baptismo decedentes absolute esse damnatos, et non solum caelesti, sed etiam naturali beatitudine perpetuo carituros ». Prior quidem pars certa est, nempe de fide esse, quod in perpetua sint futuri damnatione eo quod in poenam peccati originalis, quod gerunt, privati sint regno caelorum. At affirmatio alterius partis est ne certa eodem pacto? Advertimus primo distinguendo esse haec duo: aliquem hominem obtinere id in quo beatitudo naturalis consistit, et eundem esse beatum: potest enim prius esse sine altero. Nam beatus est formaliter qui consequitur finem ad quem est ordinatus, si ergo homo ab institutione creatoris elevatus ad ordinem supernaturalem est ordinatus in finem supernaturalem, is non erit formaliter beatus nisi hunc finem assequatur: quocirca obtinens illud bonum, in quo naturalis eius beatitudo exstitisset, si non fuisset elevatus, poterit quidem dici secundum quid et materialiter beatus eo quod possidet bonum in quo naturalis beatitudo consisteret, non vero simpliciter et formaliter, quia caret reapse eo fine in quem est ordinatus institutione creatoris, qui excluso fine solum naturali creavit homines ad finem supernaturalem. Certum est ergo huiusmodi infantes non futuros simpliciter et formaliter beatos; neque id, puto, negavit Ambrosius Catharinus, quem Bellarminus impugnat. Quaestio autem proprie est an infantes sine baptismo decedentes sint fruturi in altera vita eo bono, in quo beatitudo naturalis sita fuisset, et sic sint beati non simpliciter et formaliter, quatenus assequantur finem ultimum, ad quem sunt destinati, sed secundum quid et materialiter quatenus obtinent inferius bonum, in quo beatitudo naturalis constitisset: quocum cohaerere potest quod vere damnati sint quia privantur ob culpam fine ultimo ad quem erant destinati. Quaeritur ergo an responsio negativa sit certa et quidem de fide. Huic quaestioni censemus respondendum esse negative. Nam quodnam est decretum fidei, quod hoc credere cogat? non illud quod docemur infantes istos esse sub damnatione, ut ex dietis patet. Neque videtur af-

aeternae et regni caelorum: unde colligit eos qui privantur regno privati et vita aeterna, atque sic non esse medium locum inter damnationem et regnum caelorum.

firmare licere quod id sit definitum decreto Synodi Florentinae superius allato, eo quod dicantur huiusmodi animae descensurae in infernum, ubi non satis idoneus locus ulli beatitudini videtur. Nam locus infernus non unicus est, potestque esse similis illi in quo veteres insti praestolabantur redemptorem, et in quo eos beatitudine aliqua naturali et ampliore quoque affectos fuisse quis negabit? Nec definitum est animas solo peccato originali infectas in eo loco inferno semper mansuras.

An saltem affirmandum est quod doctrina negans contineatur in traditione catholica, et spectet ad depositum fidei? Id profecto non putamus demonstrari sufficienter testimoniis allegatis a Bellarmino atque argumentis ex principiis fidei deductis. Nam ad testimonia Patrum et Scripturarum quod spectat, ea generatim huc redeunt quod parvuli isti dicantur in altera vita *perire, damnari, carere vita aeterna, subesse aeternae morti, esse in igne, esse sub potestate diaboli, non esse beati*. Ex quibus locutionibus quisque videt priores quatuor nihil demonstrare. Mentio vero *ignis*, si pressius urgeatur, ipso Bellarmino teste, probaret nimis: licetbit ergo eam accipere prout aequivalet *damnationi*. Quod autem ii non sint futuri beati, id nondum aliquid probat: nam ipse Beda, qui citatur ex comm. in c. 14 Isaiae, hanc reddit rationem, quia scilicet non intrabunt in regnum caelorum. At cum dicantur isti *esse sub potestate diaboli*, censes ne significari quod diabolus in ipsos exercent imperium, vires suas exerat, poenisque veluti tortor afflicta? Verum ius diaboli in homines nullum est, damnati enim cum puniuntur, non diabolo sed Deo vindici poenas solvunt: dicuntur autem esse homines sub potestate diaboli, eo quod cum peccant, ab eo superantur, et eidem poenae addicuntur, ac is patitur, et ad quas eas ipse peccatum suggerendo attrahit. Et sic universum humanum genus sub potestate diaboli erat propter originale peccatum, quia superatum a diabolo fuit in primo suo parente et particeps factum poenae diaboli. Quia vero duplex est poena quam diabolus patitur, damni scilicet et ignis, ut quis sub potestate eius esse dicatur, satis est quod addictus sit poenae damni eo quod ab ipso superatus est. Non cogimur ergo huic locutioni *esse sub potestate diaboli* usurpata de istis infantibus alium sensum subicere ac illum qui subest termino *damnationis*: et hos scilicet a se in naturae capite superatos diabolus in communionem suae poenae pertrahit: sed quia isti infantes poenis disparibus puniuntur ac illi qui peccata personalia admisierunt; ideo eatenus sunt in potestate diaboli quatenus privantur aeterna vita. Atque hic est certus communis sensus, qui ex testimoniis Patrum efflorescit: huiusmodi infantes esse damnatos, privari vita ae-

terna, et sic esse in morte aeterna, perisse, seu excidisse a regno caelorum. Et quoniam hoc est certe malum, et tormentum potest appellari (cf. verba Thomae superius allata); potuit Gregorius M. in lib. IX Moralium, c. 16 affirmare quod obstructi solo peccato originali *percipiant perpetua tormenta*.

Argumenta ex principiis Fidei deducit Bellarminus tunc ex eo quod isti dicantur esse sub potestate diaboli; quod iam expeditivimus; tum ex eo quod, in hac hypothesi quam impugnat, infantes baptizandi quidem forent ut regnum caelorum consequerentur, non vero ne perirent, quae est sententia pelagiana. Verum sententia pelagiana est: non perire infantes non baptizatos quatenus nulli damnationi addicti sint, nullamque subituri sint poenam in altera vita. Si autem hic error pelagianus excludatur, reapse res eodem redit aliquem regnum caelorum consequi et non damnari, sicut in idem redit, iustum esse et carere peccato. Itaque sententia est pelagiana infantem baptizari tantum ut regnum caelorum obtineat, quia Pelagiani hoc bonum infantibus quidem gratuitum censebant, sed in illis nullam agnoscebant dispositionem contrariam, nullum demeritum seu peccatum propter quod privarentur regno et damnarentur: catholica sententia est baptizari infantes ut regnum consequantur et ne pereant; quia regi iure carent propter peccatum quod baptismus dimittitur, et quo peccato existente damnationi subiiciuntur.

E contrario propter peccatum Adami bona naturalia amissa non sunt; capacitas ergo et dispositio ad possessionem eius boni, quod esset felicitas naturalis, manet in parvulis, neque ulla inest contraria dispositio. Quid ergo prohibet ipsos hoc bono frui? Si tristitiam experiantur ob cognitam amissionem supernaturalis beatitudinis, haec tristitia quidem effliciet quod nec secundum naturae ordinem sint vere beati; nam quaevis beatitudo excludit tristitiam: at non impedit quominus eo bono fruantur in quo sita esset positive beatitudo naturalis. Quod si addas videri s. Thomae magis esse consentaneam rationi sententiam negantium dolorem aut tristitiam de hac re istis animabus (l. c. a. 3): facilius quoque hoc posito intelligetur quomodo iidem alicuius beatitudinis sint capaces. Haec quidem sententia s. Thomae non probatur omnibus, e. g. Bellarmino, nec eam nos ut certam defendimus: verum, ut vidimus, ea necessaria non est ut dicantur illi infantes secundum quid et materialiter esse beati.

Concludimus itaque quod sententia asserens his infantibus beatitudinem iis limitibus comprehensam quos designavimus, neque haeretica est, neque improbabilis.

APPENDIX

Quae in c. II. de donis collatis protoparentibus disputavimus, certa sunt Theologis, atque a divina revelatione extra omnem dubitationem posita. Praeter haec solent Theologi quaestiones alias movere, quarum solutio tum certa, tum probabilis plus minus colligi potest ex iis quae fide novimus. Haec, quae a Theologis tractantur, hoc habent utilitatis, quod notitiam illius primitivi status distinctiorem, magisque quoad eius fieri potest completam nobis exhibent. Quare non duximus abstinendum ab illis prorsus esse. Ne autem longiores quam par est sinus, brevibus quaestionibus quae magis scitu digna sunt exponemus.

Quaestio 1. An primi parentes ea mentis conditione fuerint ut infantes aut pueri censi possint, ut Ioannes Iahn (cf. Franc. Xav. Patrizi De Interpr. Scrip. L. II. q. III. a. 2) commissit. Queritur autem quoad primos eorum vitae dies, sive quoad tempus quod peccatum praecessit.

Responsio. In infantia vel pueritia plura spectari possunt. 1) origo recens, 2) innocentia et germana quaedam simplicitas morum, 3) absentia stimuli concupiscentiae, 4) defectus notitiarum rationalium, earumque quas experientia parere potest, 5) ipseque usus rationis et libertatis impeditus, 6) subiectio qua parentibus subesse debent, nec sui iuris esse possunt. Iam vero si primum spectetur, quoad hoc dici possunt protoparentes infantes aut pueri fuisse vel similes iis; neque de hoc controversia esse potest. Si alterum spectetur, etiam quoad hoc infantibus puerisque similes censi possunt propter innocentiae statum in quo conditi sunt; atque id rursus convenire debet inter omnes. Si spectetur tertium, et quoad hoc infantibus puerisque comparari possunt propter donum integritatis, quo perfectius quam pueri immunitatem a concupiscentia oblinebant. Atque id indicatur a Theodoro q. 28 in Genesis his verbis: « pueri iuniores (τα νεα παιδια) veste nudi erubescere natura non solent: paulatim autem crescente corpore, cum mens post propriam naturam exercere ceperit, adulti iam non patienter ferunt se nudari, sed erubescunt et conteguntur... Ita de Adamo et de eius uxore sentiendum est, qui, statim ac formati sunt, velut infantes (νηπιου) et recens nati, ac peccato nondum initiati, non afficiebantur verecundia sine amictu agentes. At post experientiam, quasdam partes corporis foliis occultaverunt. » Si spectetur sextum, rursus primi parentes possunt comparari infantibus et pueris. Scilicet quemadmodum illi pendere debent omnino a parentibus, ita Adam et Eva subiecti esse debe-

bant Deo qui eorum auctor immediatus et parens existit; et quemadmodum pueri sui iuris non sunt, sed sunt in potestate parentum, ita et protoparentes relate ad suum auctorem sui iuris non erant, sed erant in eius potestate; et idcirco quemadmodum ab iis, antequam sui iuris esse incipiant, exigunt merito parentes signa obsequii, honoris et obedientiae, ita et a parentibus, antequam transferrentur ad possessionem hereditatis filiorum Dei, obedientiae debitum Deo postulavit. Praeterea cogitari potest voluisse Deum ut primi homines, vix ac existerent, praeepto constricti, et Deo eorum parenti obedientes, typus veluti forent illius obsequii et obedientiae, qua pueros fas est prosequi suos parentes. Ita Theophilus ad Autoly. L. II. n. 23: « Non invidens ei (Adamo) Deus, ut quidam existimant, interdixit ne de ligno scientiae comederet. Adhuc etiam volebat eum experiri et periclitari utrum sibi dicto auditurus esset. Simul diutius volebat simplicem et sincerum permanere hominem puerascentem. Hoc enim sanctum est non solum apud Deum, sed etiam apud homines, in simplicitate et innocentia subici parentibus. Quod si pueri submissi parentibus esse debent, quanto magis parenti omnium Deo? Praeterea indecorum est pueros infantes plus sapere quam aetas postulet; quemadmodum enim nemo crescit aetate nisi quibusdam gradibus, ita nec sapientia. » Si spectetur quintum, negandum est similes fuisse infantibus aut pueris protoparentes. Nam constat manifeste ex Scriptura expeditum exercitum rationis et libertatis eos habuisse, idque ii quoque Patres confirmant, qui infantiam quamdam et pueritiam eis tribuunt, meminerunt enim praeepti lati et obedientiae praestandae. Si tandem spectetur quartum, distinguendum est; nam quoad notitias rationales seu abstractas, negandum est eos his caruisse saltem pluribus, ut demonstravimus superius. Quoad notitias vero experimentales, quae longo usu comparantur, concedi potest eos his caruisse, sive destitutos fuisse ea pleniori notitia rerum, quam usus et experientia suppeditare in pluribus solet, saltem quoad ea quorum cognitio in praesenti necessaria non erat. In hac serie cognitionum progressus esse potuit potissimum, atque per has notitias acquisitas progressus quoque potissimum in scientiis rationalibus, quae experientia plus minus omnes invantur, neque enim necesse est contendere absolutissimas fuisse rerum scientias, quibus instructus fuit Adamus. Quoad has igitur notitias experimentales Adamus ab initio vitae suae infanti vel puero similis haberi potest; atque hoc sensu accipi possunt ii Patres qui ad scientiam quod spectat, infantiam quamdam adserunt Adamo, ut Theophilus loco citato ante verba superius recitata: « Neque, ut quidam existimant, mortiferum erat lignum, sed mandati praetergressio mor-

tifera fuit. Qua autem aetate erat Adam, adhuc infans erat, necdum idoneus esse poterat, qui scientiam perciperet. Nam et nunc infans, cum genitus fuerit, nondum panem edere, sed primum lacte nutritur, deinde progrediente aetate etiam ad solidum cibum accedit. Idem quoque Adamo evenisset. Quapropter etc. »

Ergo protoparentes similes quidem in quibusdam erant infantibus aut pueris, re autem vera infantes aut pueri non erant.

Quaestio II. Utrum simul cum statu iustitiae originalis potuerit esse error.

Responsio. S. Thomas q. XCIV, a. 1. negat, volens id non convenire integritati illius status, ut intellectus hominis alicui falso acquireret quasi vero, quod probat ex indole illius status. Vult enim errorem contingere in intellectu propter aliquid inferius, puta phantasiam, vel aliquid huiusmodi, quae defectum subordinationis inferiorum virium ad superiores supponunt. Cum itaque rectitudo status innocentiae originalis habitualum subordinationem inferiorum virium ad superiores optime stabiliret, causa erroris omnis exclusa erat. Quod si intellectui obiectum fuisset aliquid, cuius certa veritas explorari non posset, sed solum ut possibile aut probabile se exhiberet; intellectus solum de possibilitate aut probabilitate iudicium tulisset, quod verum esset. Si autem accepisset aliquid, cuius scientiam non haberet, divinitus ei subventum fuisset ne deciperetur. Haec Thomas cum pluribus aliis, qui et id probant ex August. De lib. arb. L. III, c. 18 « Approbare falsa pro veris, ut erret involutus, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. »

Molina in p. 1. De opere sex dierum d. XXIV, censet in eo felicissimo statu non potuisse esse errorem quem liberum arbitrium et vis cognoscitiva vitare non possent, et cuius permisso ad pugnam periculumque de fidelitate capiendum non spectaret; secus autem eum, quem potuisset vitare, et cuius permisso ad pugnam periculumque spectaret. Ratio est, quia primos parentes exposuit Deus ad pugnam, ideoque in manu consilii eorum reliquisse putandus est quoque ut ex hostis iaculo, quo tentarentur, erroris defectum aut repellerent aut admitterent. Et sane, si perseverasset ille status, oportuisset aliquando homines sequi probabiliora; at falsa quandoque sunt probabiliora veris. Ita Molina. Veram ultimam rationem non admodum urget, quia cum certitudo obtineri nequit, et consilium aliquod capiendum est, satis est affirmare probabilitatem sententiae, quin ipsa res affirmetur; quod iudicium probabilitatis verum esset, etsi res esset in se falsa. Altera autem conditio, quam exposcit, ut permisso erroris spectet ad pugnam et periculum capiendum de fidelitate, non videtur necessaria, quia periculum capi potest de fidelitate sine hac permissione

erroris in ipso statu iustitiae originalis: sufficiebat enim ut homo peccare posset, porro potest esse in voluntate deliberatio mala, etsi nullus error, h. e. iudicium falsum in mente praecedat; sufficit enim apprehensio alicuius rei quae voluntati placeat, etsi advertatur quod electio eius non est honesta. « Seductio autem mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis, » ut ait s. Thomas ad 1. Sententia quidem s. Thomae est communior; sed certe solum probabilis est, non certa: quia nulla est repugnantia inter errorem et gratiam atque integritatem, nisi supponas statum illum obtinisse perfectissimum gradum, quod quidem quomodo demonstras?

Quaestio III. Utrum homo in illo statu iustitiae originalis potuerit peccare tantum venialiter.

Responsio. Negat simpliciter s. Thomas 1. 2. q. LXXXIX a. 3. Ratio duplex est: 1.) ex iis petita quae propria sunt utriusque rei nempe iustitiae originalis, et peccati venialis: nam ex una parte status ille per peccatum veniale solum non amittebatur, unde existente quoque peccato veniali perseverare debuisset; ex alia parte peccatum veniale poenam aliquam meretur, quae proinde luenda fuisset in eo statu; atqui illi statui repugnat poena omnis: ergo simul componi nequeunt status ille et peccatum veniale. 2.) Ex ipsa perfectione illius status desumpta. Statuit primo duplicem rationem peccati venialis, nempe vel propter imperfectionem actus, ut sunt subiti motus in genere peccatorum mortalium; vel propter inordinationem existentem circa ea, quae sunt ad finem, servato tamen debito ordine ad finem. Utrumque vero contingere ait in nobis propter defectum ordinis, eo quod inferius non continetur firmiter sub superiore. Nominine autem inferioris non intelligit tantum vires sensitivas comparatas cum rationalibus, sed etiam motus indeliberatos partis rationalis comparatos cum motibus deliberatis. Nam vero defectus huiusmodi aberat ab eo statu, donec superior pars Deo tanquam fini adhaereret; quae adhaesio cessare quidem poterat, sed cessatio eius adhaesionis fuisset peccatum mortale, quia fuisset inordinatio sive aversio a fine; ideoque excidisset homo per illud peccatum ab eo statu.

Sententiam hanc Suarez sequitur tanquam probabiliohem Proleg. IV. De Grat. c. 3. n. 4: significat proinde certam ipsi non fuisse. Et sane ea pendet ex determinato conceptu, quem nobis effingimus illius status, in eo collocantes quidquid ad perfectionem spectare posse videtur: at quis certiores nos facit quod reapse talis fuerit ille status? nam gradus in eius perfectione non repugnant. Quare Scotus in 2. D. XXI. censet peccatum veniale potuisse habere locum in eo statu; cuius argumenta conatur solvere Caietanus 1. 2. q. LXXXVIII, a. 3.

August. quem citat. s. Thomas De Civit. Dei. L. XIV, c. 40, videtur reapse negantem partem complecti. Negat enim in eo statu fuisse, h. e. esse potuisse *ullum omnino peccatum*. Quae de peccato non tantum mortali intelligenda esse suadent quae sequuntur; « neque enim nullum peccatum est ea, quae lex Dei prohibet, concupiscere, atque ab his abstinere timore poenae, non amore iustitiae. »

Quaestio IV. Utrum et quomodo per lignum vitae immortalitatem consecutus esset homo in statu innocentiae.

Resp. Arborem vitae eo spectasse ut vitam hominum fructu suo perenniter conservaret, constat ex verbis Domini Gen. III, 22. seq. qui eiecit Adamum e paradiso, ac collocavit ante paradisum Cherubim ad custodiendam viam ligni vitae, iniquis: *ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum*. Causalitas ergo fructus huius arboris eo genere continebatur, quo causalitas cibi, qui vires reficit, sed praestantius ceteris cibis refecisset vires fructus ligni vitae.

Circa efficaciam fructus huius duplicem sententiam recitat Bellarminus De grat. primi hom. c. 48. Prima eorum qui putant lignum vitae institutum fuisse ad arcendam mortem, quae contingere solet ex senio, confortando calorem naturalem, et quia calor naturalis poterat saepius indigere reparatione, saepius quoque fuisse sumendum illum cibum, August. De Civ. Dei L. XIV, c. 26: « Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae, ne illum senectia dissolveret; » et L. XIII, c. 20: « Alebantur ergo aliis cibis, quos sumebant, ne animalia corpora molestiae aliquid esuriendo aut sitiendo sentirent. De ligno autem vitae propterea gustabatur, ne mors eis undecumque subreperet, vel senectute confecti decursis temporum spatii interirent. » Quare Augustinus distincta duplici immortalitate, altera, quae praestat posse non mori, altera quae praestat non posse mori, priorem vindicat efficaciam ligni vitae. De Gen. ad lit. L. VI. c. 25. Si ergo per lignum vitae homo non assequeretur ut non posset mori, necesse erat ut subinde sumeretur cibus quo mors arceretur, donec ad aeternam vitam homo transferretur.

Secunda sententia est Bellarmini, qui censet quod fructus arboris vitae vel semel gustatus perfectam adtulisset immortalitatem, qualem habebimus post resurrectionem, qua non poterimus mori; et idcirco non antea sumendum fuisse, quam transferendi essent homines de statu gratiae, in quo poterant non mori, ad statum gloriae, in quo non possent mori. Quam sententiam iam docuerat Tostatus in c. XIII, Genes. q. 173.

Iuxta sententiam Augustini effectus ligni vitae censendus est inter ea bona quae a Deo collata sunt homini in statu iustitiae originalis

pro stadio huius vitae; iuxta Bellarmini vero opinionem, effectus ligni vitae spectat ad bona alterius vitae, cuius propria est ea immortalitas ut non possit homo mori. Propter hoc sententia Augustini probabilis certe est; nam lignum vitae positum in medio paradisi connumeratur cum omnibus aliis bonis quae ad praesentem vitam spectant. Et sane non nisi arbor scientiae velita fuerat, ceterae permisae erant Gen. II, 16.; ergo et de arbore vitae, quotiescumque libuisset, edere poterant homines in hoc stadio probationis, antequam ad gloriam transferrentur.

Ita vero probat suam sententiam Bellarminus, quia considerans verba Domini superius allata, advertit ex iis colligi Adamum, si eum cibum gustasset, victurum fuisse in aeternum; valuisse scilicet eum cibum vel semel sumptum ad eam immortalitatem gignendam, qua mori non possumus. Secus, nec differebat eius esus ab esu aliorum fructuum, nec eo gustato Adam idcirco effugisset mortem.

Probabilior nobis est sententia Augustini tum propter argumenta allata, tum quia vox in *aeternum* non significat necessario vitam sine fine; et si hoc sensu accipiatur, potest bene cohaerere cum sententia Augustini. Si enim identidem Adamus comedisset de ligno vitae, quoties nempe opus erat, remotis aliis causis mortis extrinsecis, quae abfuisset certe, nunquam mortuus esset. Praeterea verba Domini *ne forte vivat in aeternum* non necessario hanc exigunt interpretationem, quod nempe Adamus vi illius cibi nullo modo mortuus esset; sed quod naturali morte ex senio non esset mortuus: ideoque vixisset semper, si violenta mors abfuisset, quam humana sollicitudine Adam vitare poterat.

Quaeritur an haec vis fuerit arbori naturalis, an supernaturalis? Naturalem habendam esse eam vim non supernaturalem vult Pererius Comm. in Genes L. III. Disp. De Arbore vitae q. 4; et Becanus Theol. Schol. p. 4. Tract. 5. c. 4. q. 2. Quia quidem vi naturali huius fructus obtinebatur ea immortalitas quae propria erat status innocentiae, refectis viribus per esum eius fructus ita ut nativa primigenia conditio organorum integre restitueretur. Fuit tamen praeternaturalis exhibitio huius muneris homini. Ratio est, quia si fuisset ipsi arbori praeternaturalis ea virtus, ea non mansisset post peccatum Adami, aut certe ei non potuisset prodesse alieno a statu iustitiae originali; atqui mansit ea vis, et potuisset Adamo etiam in statu naturae lapsae prodesse, ut patet ex verbis Domini. Ablatus est ergo usus illius ligni, quia collatio eiusdem erat donum praeternaturale quemadmodum immortalitas; praeternaturalia vero amissa sunt per peccatum.

Verum difficultas est quod in hac hypothesi immortalitas homi-

nis non videtur donum per se praeternaturale. Etenim naturalis esset ut supponitur haec vis arbori huic, quae vis naturaliter in homine operaretur; et licet gratuito haec arbor concessa fuerit homini, tamen gratuita haec non alterius esset rationis ac sit gratulitas tot bonorum naturalium puta tot aliarum arborum quas Deus homini negare poterat (Th. XXXI). Idcirco in ordine naturae vis est qua possit homo semper vivere. Idque verum est potissimum, si dicamus vim huius arboris non fuisse ut semel eius fructu gustato immortalitas perpetua obtineretur, sed ut spatio longiore vitam esus ipsius produceret, ideoque oporteret plus vice simplici de eius fructu comedere, ut censet Pererius. Quod quidem consequenter censerī arbitramur. Posito enim homine per se corruptibili et mortali, cum vis cibi eo spectet ut vires reficiat, et haec exercitio deficiant, nequit vis naturalis alicuius fructus semel applicata aeternam vitam animali praestare (1. p. q. XCVII. a). Itaque discrimen inter hanc arborem et alias ea esset quod illa ne dum vires reficeret, quod et aliarum fructus praestant, sed ita reficeret ut ad pristinum et nativum vigorem revocaret, elementa omnia minus idonea ac sensim subintroducta expellendo. At cum sit naturalis haec vis arboris, et corpus hominis naturaliter possit hunc effectum ab ea pati, qua ratione erit praeternaturalis immortalitas illius status? Quia nempe Deus non tenebatur eam arborem concedere homini. Verum nec tenebatur concedere carnes animalium in cibum quae magis alunt quam fructus et herbae. Quocirca probabilius censemus vim naturalem illius arboris postulasse ex parte hominis quandam proportionatam capacitatem sitam in certo temperamento corporis, quod immunitas a concupiscentia secum ferebat, quae naturalis quidem homini non erat. Nec obstant verba Domini: ne sumat Adam de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum. Etenim cum in verbis immediate praecedentibus (ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum) interpretes fere censent contineri ironiam (Pererius op. cit. L. IV, ad v. 22.), arbitrari licet haec alia verba quoque cum quadam figura orationis puta exaggerationis esse prolata ad significandum quid sibi potuisset, licet ex errore, polliceri homo ab eo fructu, non quid fuisset reapse obtenturus propter defectum dispositionis subiecti. Quia vero fructus ille conveniens erat tantum statui innocentiae, hinc voluit Deus ab eo prohibere hominem peccatorem custodita via ligni vitae. Effectus idcirco illius fructus integre spectatus non erat naturalis. Et haec est sententia Augustini De Gen. ad lit. L. VIII, c. 5. qui ait quod « quamquam corporalem cibum, talem tamen illa arbor praestabat, quo corpus hominis sanitate stabili firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed non-

nulla inspiratione salubritatis occulta. Profecto enim licet usitatus panis, aliquid tamen amplius habuit (panis subincinericus Eliae), citius una collyride hominem Deus ab indigentia famis dierum quadraginta spatio vindicavit. » Cf. Petavium De Opif. sex dieb. L. II. c. 5. n. 12. seq. et c. 7. n. 7. seq. Cf. Auctor. qq. veteris et novi Testamenti; ex v. t. q. 19.

Quaestio V. Utrum Adam peccando amiserit quoque fidem omnemque habitus supernaturales.

Responsio. Si quaestio inris fiat, certe peccato amisit omnia dona supernaturalia, eaque per se irreparabiliter amisit. Idcirco hoc pacto amisit quoque habitus omnes supernaturales, non quia peccatum eius iis directe adversaretur, sed quia eo peccato ab ordine supernaturali homo exciderat. Si quaestio facti fiat, quoniam per meritum Christi bona supernaturalia restituenda erant, fieri potuit ut habitus fidei alicui commensurabilis cum statu peccati perseveraverint non iam sub ratione bonorum originalis iustitiae, sed sub ratione bonorum partorum ex meritis Christi. Cf. Bellarminum de Gratia primi hominis c.

Quaestio VI. Utrum in statu iustitiae originalis humanum genus per generationem auctum et propagatum fuisset.

Responsio. Quamvis nonnulli Patres aliter videantur sensisse, ut Nyssenus De hominis Opificio c. 17. et Damasc. L. II. c. 30. (qui forte modum solum praesentis commixtionis negare voluerunt), tenendum tamen certissime est quod per generationem ex coniunctione maris foeminaeque homines tunc procreati fuissent sicut modo, citra tamen inordinationem libidinis. Ratio est quia generatio est modus naturalis quo natura animalis communicatur, bonumque est naturae, quo carere non debebat natura integra. Sane in ipso statu integrae naturae creati sunt masculus et foemina, qui, prout tales sunt, principium sunt generationis. Utrumque Deus in matrimonium iunxit ante peccatum, iisque dictum est ante peccatum: crescite et multiplicamini. Praeterea iustitia originalis transfundenda erat in ceteros homines per carnalem propagationem, sicut modo propagatur peccatum originale: at si, cum Adam in statu innocentiae exsisteret, et cum peccavit, generatio nondum erat instituta, ipse Adamus reapse personam tunc non gerebat capitis totius humani generis, cuius caput est quia est parens; quod si hanc personam non gerebat, nequit intelligi quomodo in eo peccaverit tota natura, peccatumque originale contrahatur a singulis qui ex eo nascuntur. August. De pecc. origin. c. 35. « Essent procul dubio nuptiae etiam non praecedente peccato, quia neque ob aliam causam viro adiutorium non alius vir sed foemina facta est. Et illa verba, Crescite et multiplicamini, non

est damnandorum praedictio peccatorum, sed foecundatarum benedictio nuptiarum. »

Quaestio VII. Utrum manente statu iustitiae originalis, infantes nati fuissent confirmati in gratia.

Resp. Certum quidem est quod fuissent nati in iustitia originali, si Adam non peccasset; at non fuissent in gratia confirmati, sed potuissent eam peccando amittere. Ita s. Thomas q. C. a. 2. ex s. Augustino De Civ. Dei l. XIV, c. 10. « Tunc felix esset humana societas, si nec illi malum in posterum traicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet. » Sane pueri cum nascerentur, non habuissent plus perfectionis quam acceperit Adam in creatione, ea enim perfectio erat, quae collata est naturae et propaganda erat in posterum; atqui ea non complectebatur confirmationem in gratia: potuissent ergo et illi peccare. Quod si Adamus adeo facile in peccatum lapsus est, non est difficile intellectu futuros fuisse non paucos e suis posteris qui peccarent. Lege penes Thomam l. c. responsiones ad argumenta s. Anselmi, cui contraria sententia plus minus probari videtur.

Quaestio VIII. Si qui e posteris peccassent, quid factum illis fuisset, et quid eorum filii?

Resp. Quoad illos qui peccassent, ii certe amisissent sibi dona gratuita, sicut amisit Adamus.

An vero rursus per Dei gratiam redire in amicitiam Dei potuissent et recuperare ius ad aeternam vitam, an pro illis redemptio habita fuisset; definiri non potest, dubitare profecto licet. Hinc peior forte fuisset tunc eorum conditio, quam sit nunc per lapsum tollius naturae.

Quoad illos vero, qui ex iis peccatoribus nati fuissent, hi, non secus ac alii, nati fuissent cum iustitia originali, quia eius amissio a peccato tantum capitis pendeat, sicut modo nascuntur filii cum peccato, etsi parentes sancti sint. Cf. Th. LXXVI.

Quaestio IX. Utrum pueri nascerentur cum perfecta scientia.

Responsio. Negat s. Thomas q. CI. a. 1. cuius haec est optima ratio: « De iis quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturae homini ut ipse scientiam per sensus acquirat... Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendi, vel addiscendo. »

Quaestio X. Utrum pueri mox nati habuissent saltem perfectum usum rationis.

Responsio. Negat rursus s. Thomas; eademque est ratio, quia

nempe usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: si organa impediuntur, impediendi debet earum actus, et per consequens actus rationis. Porro in pueris impeditae sunt vires sensitivae. Ergo.

Quaestio XI. Utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Responsio. Negat s. Thomas q. XCVI. a. 3. statuens diversa discrimina quae inter homines intercessissent. Et primo fuisset disparitas sexus: deinde quoad iustitiam et scientiam disparitas fuisset; quia per liberum arbitrium egissent, ex quo habet homo quod magis et minus possit animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum; unde quidam magis proficessent in scientia, et iustitia, quam alii. Tertio ex parte corporis quoque poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris, ceterarumque causarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis, qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum sive circa animam sive circa corpus. Quarto (a. 4) discrimen quoque fuisset quoad dominium, non quidem illud quod ad servos refertur, qui nulli fuissent, sed illud quod ad subditum qualitercumque refertur, auctoritas nempe et potestas gubernandi et dirigendi: citra tamen potestatem inferendi poenas physicas et mortem, a quibus inre exempti essent homines in eo statu. Atque potestas gubernandi fuisset in aliquibus eo quod homo est animal sociale; auctoritas vero dirigendi, in iis fuisset, qui ceteris scientia praestarent, si enim unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exsequeretur in utilitatem aliorum. Et certe utrumque officium habuisset locum in parentibus erga filios.