

mandavit proditiōem, sed indicavit, brevi eum facturum, et impleturum, se permitte, quod jam diu desideraverat.

Sententia igitur Simeonis hæc est: *Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum*, hoc est, Ecce a Deo missus est Christus, qui multis eum propter passionem et ignominiam crucis despicientibus erit occasio ruinæ, multis autem in eum fideliter credentibus erit causa resurrectionis et salutis. Eadem est sententia B. Pauli ad Rom. IX. Quod enim ipse ait: *Ecce pono in Sion lapidem offensivum, et petram scandali* (1), hunc habet sensum: Ecce pono in Sion lapidem, qui erit lapis offensivus et petra scandali. Nam et Simeon, et Paulus ad prophetiam Isaie respexit, quæ habetur cap. VIII. ubi non dicitur Deus facturum, ut Christus sit in ruinam, et in petram scandali, sed simpliciter prædicitur Christus futurus in ruinam, et in petram scandali, occasionem videlicet ruinæ, et scandali accipiente hominum cæcitate ex Christi passione et morte: « Domina, inquit, exercituum ipsum sanctificate, ipse pavor vester, et ipse terror vester, et erit vobis, in sanctificationem: in lapidem autem offensivum, et in petram scandali duabus domibus Israel, in laqueum, et in ruinam habitantibus in Hierusalem; et offendent ex eis plurimi, et cadent, et contentur, et irredientur, et capientur. »

Quod autem B. Paulus ait: *Ecce pono in Sion lapidem*, sumptum est ex cap. XXVIII. ejusdem Prophete, ubi Deus per Isaiam dicit: *Ecce mittam in Sion lapidem angularem, probatum, electum, in fundamento fundamentum* (2). Sed quia conjunxit Apostolus hæc verba diversorum capitum in unam sententiam, ideo paulo durius loqui visus est. Sed si exponatur ut diximus, omnia cohærebunt, neque diversa videbitur sententia Isaie a sententia Pauli, nimirum posuit Deus in Sion lapidem, qui ex intentione ipsius Dei esset angularis, pretiosus, electus, ut dicitur cap. XXVIII. quamvis ex incredulitate hominum futurus esset etiam multis in lapidem offensivus et petram scandali.

Illud denique Ephes. I: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (3), in quo aphorismos suos tamquam in optimo fundamento Beza construxit, nihil omnino facit ad rem. Non enim Apostolus dicit, Deum operari omnia absolute, quæ fiunt in mundo,

tam bona, quam mala, cum e contrario Deus oderit peccata, et nihil faciat eorum quæ odit, ut legitur Sapient. XI. Sententia igitur Apostoli est, Deum operari omnia, quæ operatur, non temere, neque invitum, sed libere, et prudenter, id enim est secundum consilium voluntatis suæ. Quemadmodum viri prudentes dicuntur omnia mature agere, non quod omnia ipsi agant, sed quod quidquid agant, cum consilio agant.

Itaque S. Hieronymus quasi Bezae commentarium prævidisset, ita scripsit in hunc locum: « Operatur, inquit, omnia Deus secundum consilium voluntatis suæ: non quo omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate, et consilio, peragantur (aliocum et malè Deo poterunt imputari) sed quo universa, quæ facit, consilio faciat et voluntate, quod scilicet, et ratione plena sint, et potestate facientis. » Ad hæc si daremus Bezae in his Apostoli verbis significari omnia omnino fieri a Deo, quæ in mundo fiunt, non tamen inde sequeretur, peccata, quæ ab hominibus fiunt, etiam a Deo fieri, cum peccatum facere, non sit facere, sed defecere, neque peccatum sit res aliqua, sed corruptio rei alicujus. Quemadmodum autem Deus faciat quidquid in actione mala inest rei, et boni; et tamen non sit auctor corruptionis, et defectus, qui in actione illa cernitur, explicuimus cap. 5. et rursus explicabimus cap. 17.

CAPUT XVI.

Explicantur loca aliquot S. Augustini, quæ in speciem favere videntur adversariis.

Post loca Scripturarum objiciunt Calvinus, et Beza testimonia quædam S. Augustini ex lib. V contra Julianum, ex Enchiridio, et ex lib. de gratia et libero arbitrio. Illa igitur, et alia, quæ nobis interim occurrunt, breviter explicabimus.

Incipiamus a primo tomo operum ejus. Lib. IX confess. cap. 8. sic loquitur S. Augustinus de sancta Monica, quæ in pueritia per convicium famulæ curata est a violentia, cui dedita esse cæperat: « Quid, inquit, egisti Deus meus? unde curasti? unde sanasti? nonne protulisti durum, et acutum

ex altera anima convicium, tamquam medicinale ferrum, ex oculis provisionibus tuis, et uno ictu putredinem illam præcidisti. » Hic jam Calvinus, si in hunc locum incidisset, dicere non dubitaret famulam illam a Deo incitatum, et compulsam fuisse, ut Domina sue conviciaretur, idque significari illis verbis: Nonne protulisti durum, et acutum ex altera anima conviciam. Sed aliam omnino fuisse mentem S. Augustini, ex verbis ejusdem in extremo capite positis intelligetur. « Tu, Domine, inquit, rector celitum et terrenorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum sæculorum ordinans turbulentum, etiam de alterius animæ insaniam sanasti alteram, ne quisquam cum hoc advertit, potentie suæ tribuat, si verbo ejus alter corrigatur, quem vult corrigi. » Ex his enim verbis intelligimus, non fuisse a Deo incitatum, vel compulsam famulam illam ad convicium, sed convicium illud jam animo conceptum, et foras per voces erumpens a Dei providentia ordinatum fuisse ad vitium Monicæ sanandum. Neque enim Deus fons est, unde turbulenti scelerum torrentes manant, sed artifex est mirabilis, qui ad usum suum torrentes illos per se fluentes contorquet, et ordinat ad bonum aliquod perficiendum.

Itaque dicitur Deus protulisse convicium illud ex anima famulæ illius tamquam ferrum medicinale ex oculis provisionibus suis, quia non poterat famula illa convicium concipere, vel proferre, nec alio tempore, alio loco, in aliam personam, quam Deus permisisset, Deus autem non permisit ab illa convicium concipi, aut proferri, nisi quod utile esset ad Monicam curandam, et illo tempore et loco solum permisit, quo tempore et loco prævidit utile fore ad Monicæ sanitatem.

Aliud testimonium exstat in Enchiridio, cap. 100. quod a Calvino et Beza non semel citatur. Sic igitur loquitur S. Augustinus: « Propterea namque magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus, ut miro, et ineffabili modo, non fiat præter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus sit voluntatem, quia non fieret, si non sineret: neque utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri mala, nisi omnipotens, etiam de malo, facere posset bene. » Duo quædam ex hoc loco adversarii colligunt. Primo, mala seu pec-

cata non fieri præter Dei voluntatem, proinde velle Deum ut fiant; recteque ab ipsis dictum esse decreto, et voluntate Dei, Adamum lapsum esse. Secundo, Deum permittere mala non invitum, nec otiose spectantem, sed volentem, ac per hoc inanem esse Catholicorum distinctionem, qui dicunt mala fieri non Deo volente, sed Deo permitte, quasi permissio non includat voluntatem. Sed non erit difficile respondere, si prius breviter explicemus, quemadmodum se habeat voluntas Dei erga peccata.

Dico igitur, Deum erga peccata non habere positive velle, aut nolle, sed negative non velle: non habet Deus positive velle peccata, quia bonus et justus est. Nec esset bonus et justus, si peccata (id est, mala) et iniquitates vellet. Non habet etiam positive nolle, quia omnipotens est, neque esset omnipotens, si aliquid fieret ipso invito. Fieret autem aliquid ipso invito, si fieret aliquid, quod ipse fieri nollet. Non igitur habet velle, aut nolle, sed non velle, juxta illud Psal. V: *Non Deus volens iniquitatem tu es* (1).

Sed occurrit Beza in responsione ad acta Colloquii Mompelgardensis, pagina centesima octingentesima tertia, ac dicit, si Deus respectu peccatorum non habeat velle, aut nolle, sed tantum non velle, sequi ut eorum, quæ in mundo geruntur, longe maxima pars fiat Deo vel imprudente, vel non curante, quorum illud ab ejus providentia, istud ab ejus potentia penitus est alienum. Respondeo neutrum sequi, nam etiamsi Deus non velit peccata fieri, tamen novit ea futura, et posset impedire, si vellet: proinde non fiunt eo imprudente; præterea vult non impedire, vult permittere, vult ordinare, vult punire: proinde non fiunt eo non curante, et quasi otiose spectante. Neque nos dicimus, quod in superiore pagina idem Beza reprehendit, divinam providentiam non se extendere nisi ad mala ordinanda, et quasi limitibus definienda, ita ut moliri possit Satan contra Ecclesiam quidquid ei libuerit, quamvis non quicquid libuerit perficere queat. Non inquam, hoc solum damus providentiæ Dei, sed etiam addimus, nihil fieri posse, nisi Deo permitte, ac per hoc, non solum non perficiet Satan contra Ecclesiam, quidquid ei libuerit, sed nec molietur quidquid ei libuerit, sed quidquid ei permittere Deo placuerit.

(1) Rom. IX, 33. — (2) Isaie. XXVIII, 10. — (3) Eph. I, 11.

(1) Psal. V, 5.

Sed facillime id solvitur. Nam in his rebus, quæ sunt per se malæ, et in nullo caso possunt fieri bene, nunquam Deus vult id, quod volunt homines mali. In rebus autem, quæ sunt male ratione præcepti positivi eas prohibentis, aut alicujus circumstantiæ, facile fieri potest, ut Deus bona voluntate velit, quod mala voluntate volunt homines mali, et quod nolunt bona voluntate homines boni: ita ut magis congruant cum bona voluntate Dei illi qui nolunt, quam illi qui volunt, quod ipse vult. Exempla sunt in eodem loco S. Augustini, vult Deus alicquem hominem mori, quia id merentur ejus peccata; voluntas hæc Dei justa est, ac per hoc bona: forte etiam vult hoc Deus, quia prævidet illum, si diutius vivat gravioris peccatorum, et atrocius apud inferos puniendum, ex quo non solum justa, sed etiam misericors est voluntas Dei, quæ vult illum de medio tolli. Contingit autem, ut filius ejus, non quia scit patrem mereri mortem, aut gravioris peccatorum, si vixerit, sed quia eum odit, aut cupit cito possidere paternam hæreditatem, velit eum demereri mori; sine dubio hæc filii voluntas, quamvis id velit, quod vult et Deus, iniquissima est. Tenetur enim filius parentes diligere, et jurare, ac multo magis non odisse. Proinde magis congrueret cum bona Dei voluntate voluntas hujus filii, si nollet quod vult Deus, quam nunc congruat, quando vult quod Deus vult.

Sed non potest ullo modo ex his colligi, Deum esse auctorem peccatorum, aut velle peccata fieri. Nam etiamsi Deus vult aliquando id, quod peccator vult, non tamen vult Deus, ut ille hoc velit, imo contrarium vult, saltem voluntate signi, qua prohibuit illi ne id vellet. Quod si Deus filio imperaret, ut parentem occideret, sicut imperavit Abrahæ ut occideret filium, tunc non mala voluntate filius vellet mori parentem suum, dum id non odio patris, sed ut obsequeretur Deo jubenti id vellet. Sin autem filius non habeat Dei mandatum de parente occidendo, et tamen forte noverit, Deo placere ut is moriatur, non debet quidem obmurmurare Deo, sed contra potius eum laudare, et acquiescere in ejus voluntate, paratus æquo animo ferre mortem patris, cum acciderit: sed interim ei deesse non debet, quia mandatum habet honorandi parentes, eosque juvandi, ac sustentandi; et placebit sine dubio Deo studium filii in parente conservando, licet ipse alia via sibi nota, parentem illum occidi decreverit.

Sequitur aliud testimonium, quod obijciunt ex lib. vi. de Genesi litteram cap. 13. ubi legimus, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum, quod Deus voluerit. Utitur hoc testimonio Calvinus lib. III. Instit. cap. 23. §. 8. ut probet, Deum decrevisse ab æterno, ac voluisse, ut primus homo peccaret, et cum tota potestiaritate in damnationis reatum incurreret.

Sed facilis est responsio. Fatemur enim, id omne, quod Deus vult, infallibiliter impleri, Dei enim voluntati nemo resistere potest. Sed probandum erat Calvino, Deum ex Sententia B. Augustini voluisse, ut primus homo peccaret. Nam in loco citato, non hoc scribit S. Augustinus, sed disserit de creatione hominis, ac dicit, hominem formatum ex limo, quia Deus ita voluit, neque id repugnare causis naturalibus generationis humanæ, quia Deus dedit illis causas ut inde possit homo generari, non autem suam potestatem illis causis alligavit.

Aliud testimonium obijciunt ex lib. v. contra Julianum cap. 3. ubi tractans illud: *Tradidit eos in passionem ignominia etc.*: « Sequitur, inquit, propter hoc tradidit illos Deus in passionem ignominia. Audis propter hoc; et quæris inaniter quomodo intelligendus sit tradere Deus, multum laborans, ut ostendas eum tradere deserendo. » Quibus verbis videtur S. Augustinus, non admittere explicationem illam, quam nos supra secuti sumus, quod Deus deserendo tradat.

Respondeo a S. Augustino non reprehendi Julianum, quod dixerit, Deum tradere deserendo, sed quia dixerit, unum peccatum non esse penam alterius peccati, et existimaverit, id bene probari, si ostendisset, Deum tradere deserendo. Itaque ipse S. Augustinus demonstrat, unum peccatum esse penam alterius peccati, sive Deus tradat homine desiderii suis deserendo, sive alio modo, ac per hoc inaniter laborasse Julianum, ut ostenderet, Deum tradere deserendo: « Audis, inquit, Propter hoc, et quæris inaniter quomodo intelligendus sit tradere Deus, multum laborans, ut ostendas eum tradere deserendo. Sed quomodolibet tradat, propter hoc tradidit, propter hoc deseruit. Curavit enim apostolus dicere quanta pena sit tradi passionibus ignominia, sive deserendo, sive alio vel explicabili, vel inexplicabili modo, quod facit hæc summe bonus, et ineffabiliter justus. »

Ad hæc reprehendit Augustinus Julianum, quod per « deserere » non intellexerit, desti-

tuere, seu non juvare cadentem, sed pertinere, ut quis in desiderii, in quibus jam erat hæreat; ac demonstrat Augustinus, tradi in desideria, non esse permittere, ut in aliquo sint desideria mala, sed deserere, ac deserendo sinere, ut desiderii malis consentiat. Sic enim loquitur Augustinus ponens, et reprehensens verba Juliani: « Jam flagitiorum, inquis, desiderii astuabant. Et adjungis, ac dicis, quomodo ergo per potentiam tradentis Dei putandi sunt in talia facta cecidisse? Quid ergo plus factum est, obsecro te, aut quid diceret, tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, si jam erant possessi quodam modo malis desiderii cordis sui? Numquid autem consequens est, ut si habet aliquis cordis desideria mala, jam etiam consentiat eis ad committenda eadem mala? ac per hoc aliud est habere mala desideria cordis, aliud tradi eis: utique ut consentiendo eis possideatur ab eis, quod fit cum divino judicio traditur eis. »

Quod autem S. Augustinus non reprehendat, sed approbet, Deum tradere deserendo, patet ex sequentibus verbis: « Cum ergo, inquit, dicitur homo tradi desiderii suis, inde fit reus, quia desertus a Deo credit eis, atque consentit, vincitur, trahitur, capitur, possidetur, a quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est; et fit ei peccatum consequens præcedentis poena peccati. »

Sed obijciunt rursus ex eodem capite illa verba: Quid est autem quod dicis, cum desiderii suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, non per potentiam in peccata compulsi? Quasi non simul posuerit hæc duo idem Apostolus, et patientiam et potentiam, ubi ait, si autem volens Deus ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa iræ, quæ perfecta sunt in perditione. » Ubi videtur S. Augustinus concedere, aliquos a Deo per potentiam in peccata compelli.

Respondeo, recte S. Augustinum docere contra Julianum, Deum tradere aliquos suis desiderii, non esse per solam patientiam deserere, quasi ideo solum dicatur Deus tradere aliquos suis desiderii quia eos patienter tolerat, et impunitos ad tempus relinquit. Nam alioqui, ut cap. seq. idem Augustinus colligit, qui a Deo petiit, ne tradat desiderii suis id peteret, ne sit patiens erga se bonitas ejus. Quare ex hoc loco perspicue intelligimus, Julianum non accepisse desertionem Dei pro destitutione auxilii divini, ut nos

cum Augustino accipimus, sed pro simplici permissione et tolerantia, quomodo fatemur non sola desertione Deum tradere aliquos desiderii suis.

Porro non solam patientiam, sed etiam potentiam Dei cerni in obduratione peccatorum, duobus modis intelligi potest, juxta mentem S. Augustini. Primo, quia finis obdurationis est, ut punitione peccatoris obdurati, quæ sine dubio mirabilis, et horribilis erit, appareat justitia et potentia Dei. Et hoc habent verba Apostoli ab Augustino adducta: « Si autem Deus volens ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, etc. » Et rursus: « In hoc ipsum excitavit te, ut ostendam in te potentiam meam. » Neque dubitari potest, quia Deus potentiam suam magis ostenderit in flagellis, et submersione Pharaonis obdurati, quam in ipsa ejusdem Pharaonis obduratione. Secundo, quia Deus non solum describit peccatores, cum eos tradit desiderii cordis eorum, sed etiam cum eorum malas voluntates, quas ipse non fecit, sed futuras non ignoravit, ita mirabiliter torquet, regit, ordinat, ut ex eis bonum eliciat et faciat, ut etiam invitæ, ac nolentes sibi serviant, et hoc ipso quod libenter faciunt, justo Dei judicio gravissime puniantur.

Quare potest rectissime dici, Deum per potentiam tradere aliquos desiderii suis, eosque per potentiam excæcare et obdurare, non quidem quod deserere, non illuminare, non emollire, ad potentiam pertinere, aut quod Deus positive ad malum compellat, aut impellat, sed quia (ut diximus, et explicuimus susus cap. 13.) mirabili potentia regat corda etiam impiorum, et impediatur, ne aliud perficiant, conentur, velint, cogitent, quam quod ipse permittit, ipsamque culpam eis vertat in penam, et ad multa bona malis eorum voluntatibus ipse summe potens, summeque bonus utatur. Atque hoc est, quod scribit idem Augustinus, in hoc ipso lib. v. contra Julianum cap. 4. cum ait: « Facit hæc miris, et ineffabilibus modis, qui novit justa judicia sua non solum in corporibus hominum, sed et in ipsis cordibus operari, qui non facit voluntates malas, sed utitur eis ut voluerit, cum aliquid inique velle non possit. »

Quamvis autem admittamus juxta mentem sancti Augustini, Deum per potentiam tradere impios desiderii suis, eosque excæcare et obdurare, non tamen admittimus impios a Deo per potentiam in peccata com-

pellit. Nam neque hoc loco S. Augustinus id usquam dicit, et in aliis locis a nobis supra citatis, saepe contrarium dicit. Unum locum hic notare sufficit, tract. 53. in Joan. : « Fecerunt, inquit, Judaei peccatum, quod eos non compulsi facere, cui peccatum non placet, sed facturus esse praevидit, quem nihil latet. »

Alia testimonia proferunt ex lib. de gratia et libero arbitrio cap. 20. et 21. Nam cap. 20. sic legimus : « Scriptura divina, si diligenter inspicatur, ostendit, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, sed etiam illas, quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad penas quibusdam ingerendas, vel ad beneficia quibusdam praestanda, sicut ipse judicat, occultissimo quidem judicio, sed sine ulla dubitatione justissimo. » Et infra : « Voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum judicio suo justo et occulto inclinavit. » Et cap. 21 : « Operatur Deus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem justo. »

Respondeo, haec loca jam esse explicata superius, videlicet cap. 13, siquidem eo loco ostendimus ex Hugone Victorino, qui Augustinum secutus est, Deum operari in cordibus inclinando ad unum malum potius, quam ad aliud, non quidem malitiam inserendo, aut inclinata corda ad bonum pervertendo, sed inclinata vitio proprio ad malum impediendo ne ferantur in aliud, et non impediendo ut ferantur in hoc. Id quod idem Augustinus in hoc libro indicat, cum ait cap. 20, Deum inclinare voluntatem proprio vitio malam. Et cum apertius, cap. 23. concludit, dicens : « Cum ergo auditis, ego Dominus seduxi prophetam illum, et quem vult indurat, ejus merita cogitate, et quem sic obdurari, vel seduci permittit. » Ubi vides, ipsam permissionem seductionis et obdurationis judicio divino tribuit, quia videlicet, nisi mererentur hominum peccata, Deus eos non ita seduci, neque obdurari sineret.

Aliud testimonium objici solet ex lib. de corrept. et gratia cap. 7. ubi sic loquitur S. Augustinus : « Cum, inquit, audimus, nonne ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis diabolus est, illos debemus intelligere ele-

ctos per misericordiam, illum per judicium. Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum; illum ad effundendum sanguinem suum. » Quod si Christus elegit Judam ad opus proditionis, unde sanguinis effusio secuta est, certe videtur omnino voluisse, et ab aeterno decrevisse, ut Judas illud immane scelus perpetraret.

Respondeo, Christum praevisse ab aeterno Judam si permitteretur, fore pecuniarium cupidum, et ex ea cupiditate Magistri sui ac Domini scelestissimum proditorem, et simul praevidisse quantum boni ex illo scelere ipse elicere posset, si illud permitteret, et ideo decrevisse omnino permittere. Hoc autem permissionis decretum, ex quo infallibiliter sequebatur sanguinis sui effusio, vocat Augustinus electionem Judae ad effundendum sanguinem suum. Nam paulo ante dicit, Judam fuisse electum ad opus, cui congruebat. Quibus verbis significat, Judam per se illi operi congruisse, et ideo satis fuisse, ut Deus illum permitteret facere, quod cupiebat. Et paulo post idem explicat apertius his verbis : « Ad illo quippe electus est, qui novit bene uti etiam malis, ut per ejus opus damnabile, illud, propter quod ipse venerat, opus venerabile completeret. » Itaque Christum elegisse Judam ad effundendum sanguinem suum, nihil est aliud, nisi Christum decrevisse uti mala voluntate Judae, quam se permittente in eo futuram praenoverat, ad passionem suam, et mundi redemptionem peragendam.

Postremo addunt Calvinus in lib. III. Instit. cap. 23. §. 7. et Theodorus Beza in responsione ad acta Colloquii Mompelgardensis, pag. 133. testimonium sancti Augustini ex lib. de corrept. et gratia, cap. 10. ad probandum, mala non solum praesciri, sed etiam decerni a Deo et lapsum Adami non solum a Deo praecognitum, sed etiam volitum et definitum. « Nunc audiamus, inquit, Augustinum loquentem libro de correptione et gratia : Saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum, Dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exortura praescivit (praescientiam autem Augustinus numquam a proposito Dei sejungit) et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis benefacere, quam mala esse non sinere; sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset liberum arbi-

trium, deinde quid posset gratiae suae beneficium, justitiaeque judicium. »

Hoc testimonium si removeatur illa parenthesis Bezae (praescientiam autem Augustinus numquam a proposito Dei sejungit) nihil omnino probat. Non enim dicit S. Augustinus, Deum decrevisse, ut mala ex bonis orirentur, sed dicit pertinuisse ad ejus omnipotentissimam bonitatem, potius de malis benefacere, quam mala esse non sinere. Nec dicit, Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut prius necessario peccarent, deinde propter peccata punirentur. Sed dicit, Deum sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut prius ostenderetur, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset gratiae beneficium justitiaeque judicium, id est, prius ostenderetur, potuisse Angelos per liberum arbitrium cadere, et non cadere, et deinde potuisse Deum Angelos, qui ex libero arbitrio ceciderant, juste punire qui vero per liberum arbitrium steterant, tanta gratiae plenitudine donare, ut jam amplius cadere non possent. Homines similiter in statu innocentiae constitutos, potuisse per liberum arbitrium cadere, et non cadere, et si quidem non occidissent, potuisse Deum ad perfectam beatitudinem eos perducere; sin autem occidissent, potuisse juste punire, vel misericorditer liberare, ut in sequentibus Augustinus fuse explicat. Quare omnia verissima sunt, nec ulla ex parte Bezae sententiam jvant.

Porro illa parenthesis a praescientiam autem numquam Augustinus a proposito Dei sejungit, primum petit principium; id enim probandum susceperat initio, quod nunc tanquam certum, et concessum assumit : Deinde falsum est, si de peccatis agatur, ut hoc loco agitur : sanctus enim Augustinus lib. de praedestinatione Sanctorum, cap. 10. dicit, praedestinationem (quae idem est cum decreto) non posse separari a praescientia, tamen praescientiam posse separari a praedestinatione, sive decreto; Deus enim nihil decernit, ac definit, quin praesciat se facturum; multa autem praescit futura, quae ipse non decernit, nec definit. « Praedestinatio, inquit, sine praescientia esse non potest. Potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus praescivit quae fuerat ipse factururus. Praescire autem potest etiam ea, quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata. »

Idem cognosci potest ex responsione S.

Prosperi ad objectiones Vincentianas 10. 11. 12. 13. 14. 15. et 16. Nam cum quidam suspicarentur ex doctrina S. Augustini sequi id, quod nunc Calvinus et Beza defendunt, mala fieri non solum praesciente, sed etiam praedestinate et decernente Deo, respondet Prosper, istas sententias blasphemias esse, et a S. Augustini doctrina prorsus alienas. Inter caetera sic loquitur in responsione ad objectionem undecimam : « Objectionis, quod quando incestant patres filias, et matres filios, vel quando servi dominos occidunt, ideo fiat, quia Deus praedestinavit ut fieret. Responsio : Si diabolo objiceretur, quod talium facinorum ipse auctor, ipse esset inceptor, puto quod aliqua ratione exonerare se hac posset invidia, et talium scelorum patratorem, de ipsorum voluntate vinceret : quia etsi delectatus est furore peccantium, probare tamen se non intulisse vim criminum. Qua ergo insipientia, quae dementia definitur ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in totum adscribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus esse generator? nihil ergo talium negotiorum Deus praedestinavit ut fieret; nec illam animam nequirer, turpiterque victuram, ad hoc ut taliter viveret, praeparavit : sed talem futuram non ignoravit, et de tali juste se judicaturum esse praescivit. Atque ita ad praedestinationem ejus nihil aliud referri potest, nisi quod aut ad debitam justitiae retributionem, aut ad indebitam pertinet gratiae largitatem ». Hic certe videmus, quam luculenter S. Prosper pro Augustino respondens, separet praescientiam a consilio, definitione, et praedestinatione Dei, cum de malis agitur : et contra quam falso scripserit Beza, Dei praescientiam a decreto, seu proposito numquam ab Augustino sejungi.

CAPUT XVII.

Solvuntur objectiones ductae ex ratione.

Superest ut ad rationes, quas proferunt, breviter respondeamus.

Prima ratio Calvini lib. III. Institut. cap. 23. §. 7. Si Deus non decrevit ab aeterno, ut primus homo cum tota posteritate laberetur, sequitur Deum ambiguo fine condidisse no-

billissimam creaturam. Non enim condidit, ut staret, ut perspicuum est ex eo quod non stetit; vel igitur condidit, ut laberetur, et sic aperiretur via misericordiae et justitiae divinae, vel condidit in finem ambiguum, atque incertum, ut ex eventu penderet id, quod Deus postea facturus esset, quod certe valde absurdum esse videtur.

Respondeo, Deum condidisse hominem in finem bonum et certum, videlicet ad gloriam misericordiae, justitiaeque in eo manifestandam. Licet enim Deus non decreverit, neque voluerit, ut primus homo peccaret, neque, ad hunc finem eum condiderit, ut peccaret tamen praescivit eum peccaturum, si conderetur, qualis conditus est; et simul praescivit, se posse tale remedium ejus peccato adhibere, ut inde justitia, et misericordia sua mirifice patefieret, quemadmodum si quis dum cogitat domum edificare, animadvertat, si domus in tali loco edificetur, fore, ut pateat pestilentibus ventorum flatibus, et simul videat, se posse optimum remedium adhibere, quod non solum status ventorum areat, sed etiam ornamento sit toti edificio; is profecto si domum tali loco aedificet, nec dici poterit cupivisse domum patere flatibus pestilentium ventorum, neque vere dicitur eo imprudente id accidisse, sed eum ut sapientem architectum providisse quod accidere poterat, et nihilominus voluisse in eo loco domum extruere, quia viderit se posse arte sua omni incommodo facile mederi.

At dicit Calvinus, Deus praescivit hominem casurum, quia jam decreverat, et praedestinaverat ejus lapsum. Prior ergo fuit praedestinatio, quam praescientia; proinde quando decrevit Deus hominem condere, vel in ambiguum finem condere voluit, vel certe in eum finem, ut laberetur, et per ejus lapsum aperiretur via misericordiae, ac justitiae Dei manifestanda.

Respondeo, Deum cognitione simplicis intelligentiae cognovisse hominem casurum, si conderetur, non solum antequam eum conderet, sed etiam antequam condere decerneret. Haec prior est (secundum modum nostrum intelligendi) cognitio illa conditionalis propositionis, nimirum si homo crearetur, peccabit, quam decretum absolutum hominis condendi. Priora enim sunt in Deo, quae necessaria sunt, quam quae libera, cum ista in Deo possint non esse, illa non

(1) Math. XI, 21.

possint. Necessarium autem est Deum cognoscere omnia omnino, quae cognosci possunt, sive ea sint absolute futura, sive ex hypothesi, alioqui non esset infinita scientiae, ac per hoc nec esset Deus. Non fuit autem necessarium, sed liberum, ut Deus decerneret hominem condere.

Porro cognosci posse a Deo non solum illa, quae futura sunt absolute, sed etiam ea, quae essent, si tales, vel tales causae ponerentur, licet re ipsa nunquam futura sint, perspicuum est ex divinis litteris. Nam I Reg. XIII interrogatus Dominus a Davide, an si ipse maneret in urbe Ceilam, proderetur a civibus illius urbis in manus Saulis, respondit: tradent. Sciebat ergo Deus futurum, ut David proderetur, si maneret in Ceilam, et tamen quia non mansit, non fuit proditus, et absolute non erat futurum, ut proderetur. Et Math. XI. Dominus ait: *Si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, olim in cinere et cincho poenitentiam egissent* (1). Sciebat igitur Dominus, fore ut Tyrii et Sidonii converterentur ad poenitentiam, si miracula illis ostendisset, quae Bethesdae fecerat, quod tamen absolute futurum non erat.

Sanctus etiam Augustinus in epist. 49. quaest. 2. docet, Christum antiquis temporibus non venisse, quia praesciebat homines illorum temporum, etiam visis miraculis maximis minime credituros. Idem etiam cum tam saepe repetit, Deum vocare electos, sicut videt eis aptum esse, et sequantur vocantem: reprobos autem non ita vocare, pro certo sumit, Deum nosse, tali vocatione oblata, eum qui vocatur, secuturum, alia vero similiter oblata, non secuturum. Vide lib. 1. ad Simplician. quaest. 2. et librum de bono perseverantiae cap. 14. Hinc idem S. Augustinus libro de corrupt. et gratia cap. 10. scribit, Deum creasse hominem et Angelum, ut primum in eis ostenderet, quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque iudicium. Qui finis non erat incertus, aut ambiguus, quia noverat Deus, Angelos per liberum arbitrium partim casuros, partim non casuros; hominem autem cum omni posteritate lapsurum, atque ideo tum in Angelis, tum in hominibus demonstrare se posse misericordiam, et iudicium. Et in eodem lib. cap. 12. aperte docet, Deum praescivisse primum

hominem lapsurum, sed eum ad hoc non coegisse: « Praesciente, inquit, Deo quid ille esse facturus injuste, praesciente tamen, non ad hoc cogente, sed simul sciente, quid ipse de eo facturus esset iuste. »

Addo praeterea quod etiam si daremus, Deum non praevideisse, antequam decerneret hominem creare, quid homo facturus esset, si crearetur, tamen non propterea in ambiguum finem creatam a Deo fuisse nobilissimum naturam. Deus enim omnia propter semetipsum, id est, ad gloriam suam declarandam operatur; hic autem finis impediri non poterat ullo modo, quidquid tandem homo pro arbitrii sui libertate faceret. Nam si peccaret, non effugeret Dei justitiam; si non peccaret, Dei gratiam magis ac magis sibi conciliaret. Semper autem Dei gloria eluceret, sive per excellentem gratiam homo coronandus esset, sive per justum iudicium puniendus. An autem homo misericordiam, an justitiam Dei experturus esset, ambiguum aliquo modo fuisset, sed absque ullo detrimento gloriae Dei, nam et ambiguitas ista ex Dei decreto manasset, qui hominem in manu consilii sui relinquere voluisset, et (ut diximus) semper Dei gloria sive coronando, sive puniendo locum suum habuisset.

Altera ratio ejusdem Calvinii ibidem ejusmodi est. Non est factum naturaliter, ut a salute exciderent omnes unius parentis culpa. Cum igitur hoc naturae adscribi nequeat, ab admirabili consilio Dei profectum esse minime obscurum est. Quid ergo prohibet fateri de primo homine (quod videlicet decreto Dei lapsus sit) quod inviti de toto humano genere concedunt?

Respondeo, negare nos, quod invitos concedere Calvinus assumit. Factum enim asserimus omnino naturaliter, ut primo homine cadente genus humanum universum caderet. Naturam enim in se primus homo viciavit, cum justitiam illam originalem amisit, quam Deus ille pro se, et pro toto genere humano donaverat. Quare qui per naturalem propagationem filii Adami efficiuntur, naturaliter iniusti, et peccatores nascuntur, quod Apostolus docet, cum ait Ephes. II: *Eramus et nos natura filii irae, sicut etc* (1). Idem etiam docet sanctus Augustinus, qui etiam tract. 44. in Joannem, scribit, omnes homines natura esse filios irae, quia peccante primo homine vitium pro natura inolevit. Et (quod

magis est admirandum) ipse idem Calvinus ita exponit verba Apostoli in commentario ejus loci, ut probet peccatum originale, quia in omnibus naturaliter hoc peccatum inest, cum sit omnibus eadem natura communis: « Locus, inquit, est insignis contra Pelagianos, et quicumque peccatum originale negat. Nam quod naturaliter inest omnibus, id certe est originale. Naturaliter vero nos omnes damnationi obnoxios Paulus docet. » Haec ille. Quamvis igitur Adamus non naturaliter, sed voluntarie peccaverit, tamen posito peccato Adami, et naturae corruptione, quae ex eo peccato consecuta est, sine alio Dei decreto, per ipsam naturalem propagationem nascimur omnes peccatores, atque irae filii.

Tertia ratio Calvini et Beze: Homo non potuit labi Deo invito, vel ignorante, vel otiose spectante, quia primum repugnat Dei potentiae, secundum Dei sapientiae, tertium Dei providentiae; igitur Deo volente, et decernente lapsus est.

Respondeo, non bene colligi conclusionem. Nam lapsus est homo Deo permittente; et ex lapsu illo per suam potentiam, sapientiam et providentiam ingens bonum efficitur. Atque non est homo lapsus, Deo volente, aut decernente, sed neque eo invito, aut ignorante, aut otiosespectante. Quemadmodum non diceretur aliquis otiose spectare fluvium sponte currentem, si cursum illum detorqueat ad agrum aliquem irrigandum, quamvis non ipse fluvio impetum illum dedisset.

Quarta ratio. Saepe unum peccatum est poena alterius peccati, ut ex Scripturis manifeste probat S. Augustinus lib. V. contra Julianum in cap. 3. At poena auctor est Deus, igitur et peccati, quod poena est alterius peccati.

Respondeo, peccatum bifariam considerari posse. Primo, ut egreditur a voluntate, et actio quaedam est. Secundo, ut recipitur in ipsa voluntate, et passio est. Ut igitur peccatum a voluntate egreditur, non est poena, sed culpa; poena enim non actionem, sed passionem significat: ut autem recipitur in voluntate, eamque bono rectitudinis privat, sic poena est, quamvis non omnino propria, et in rigore, sed largo modo, quia poena proprie dicta simpliciter involuntaria esse debet, ut culpa simpliciter voluntaria. Jam igitur Deus non est auctor peccati, ut

(1) Eph. II, 3

culpa est, quod peccato proprie et simpliciter convenit, sed solum ut habet rationem pœnæ, quod (ut diximus) non simpliciter, sed secundum aliquid tantum peccato convenit.

Sed præterea observandum est, Deum non esse auctorem peccati, ut pœna est, impellendo ad peccatum, sed deserendo, permitiendo, non miserendo (ut supra explicuimus) ita ut non tam ipsum peccatum, quam desertio Dei pœna justo Dei iudicio inflicta dici debeat. Sic enim loquitur S. Augustinus lib. de gratia et libero arbitrio, cap. 23: «Cum auditus: ego Dominus decepi prophetam illum, et quem vult obdurat, ejus merito cogitate, quem Deus ita seduci, vel obdurari permisit.»

Quinta ratio esse potest (qua utitur Zwinguus in serm. de providentia, cap. 5. et 6). Oportebat, ut homo cognosceret veritatem, et justitiam Dei (ad hanc enim contemplandam creatus est) at veritas, et justitia plane cognosci nequeunt, nisi ex contrario, mendacio videlicet, et injustitia; ergo Deus procurare debuit mendacium, et injustitiam. Non autem potuit in seipso exemplum mendacii, vel injustitiæ præbere; debuit igitur efficere ut creatura aliqua id præstaret. Similem rationem adducit Beza in responsione ad Castalionem sæpe citata. Scribit enim Deum ab æterno decrevisse justitiam, et misericordiam suam manifestare: et quia non poterat id efficere, nisi homo laboraret in culpa, cum aliqui non esset qui juste puniri, vel qui misericorditer liberari posset, ideo Deum ab æterno decrevisse, et voluisse primi hominis, et universæ ejus posteritatis lapsum.

Respondeo, hanc rationem multis modis solvi posse. Primum enim falsum est, non posse cognosci veritatem, et justitiam, nisi ex contrario, mendacio videlicet, et injustitia. Nam veritas et justitia per se cognoscibiles sunt, neque a mendacio, aut injustitia, pendent, cum sine illis esse possint, et fuerint in Deo ab æterno, et in Angelo et homine, antequam mendacium, et injustitia existerent. Verum quidem est, mendacium et injustitiam, ut mortem, cæcitate, et reliqua, quæ boni alicujus privationem significant, neque esse, neque intelligi posse sine contrario bono. Sed non est eadem ratio de forma et privatione, cum privatio pendeat a forma, forma non pendeat a privatione.

Deinde esto, non possent veritas, et justitia

sine notitia mendacii, et injustitiæ plane cognosci, non tamen ideo necessarium erat, ut mendacium, et injustitia re ipsa existerent. Potuit enim utriusque mali natura cognosci, etiamsi nunquam extitisset, aliqui non solum homo, sed etiam Deus egisset mendacio, et injustitia ad ipsum mendacium, et injustitiam, et per ea ad veritatem et justitiam cognoscendam. Quod vero vulgo dici solet, non cognosci bonam valetudinem ab iis, qui in morbum non inciderunt, neque pacis bona ab iis, qui belli mala experti non sunt, non tam ad cognitionem, quam ad æstimationem referendum est. Multo enim plura æstimat, appetit, querit, conservat sanitatis bonum, qui contrarium malum tolerare coactus est, quam qui nunquam ægrotavit. Nec tamen ideo mentiendum est, aut injustitia committenda, ut clarior sit veritas, et justitia, nec vulnerandus est proximus, ut sit ei postea bona valetudo jucundior, quia non sunt facienda mala, ut evadant bona, juxta verbum Apostoli Rom. III.

Ad rationem Bezae pari facilitate respondeo, primo, non fuisse necessarium absolute, ut Deus misericordiam, et justitiam suam mundo patefaceret. Neque enim mundum necessario Deus creavit, sed libere, et potuisset non creare, cum ipse se ipso beatus nulla re prorsus indigat. Deinde addimus, potuisse Deum misericordiam, et justitiam suam ostendere, etiamsi peccatum nunquam extitisset. Neque enim absque misericordia ingenti Deus res creatas e nihilo produxit, sustentat, movet, novis quotidie beneficiis cumulat, ac perficit, neque sine justitia coronat bene merentes, et promissiones suas adimplet.

At, inquis, non apparet justitia vindicativa, nisi sint impii, qui merito puniantur. Respondeo, non esse necessarium, ut omnes justitiæ partes hominibus innotescant. Quid enim, si placuisset Deo, peccatoribus omnibus injuriam misericorditer condonare, an non licebat ei quod volebat facere? Itaque congruens, et æquum fuit, posteaquam Angelus, et homo peccaverant, ut Deus ostenderet, quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium; tamen si aliquid aliud Domino placuisset, id quoque sine dubio congruens, æquumque fuisset. Id enim est æquum, et congruens, quod Domino placet: sed si Angelus, aut homo peccare noluisse, quod vere et proprie in eorum potestate fuit, non potuit Deus eos impellere ad peccan-

dum, ut justitiam, et misericordiam patefaceret, quia (ut sæpe diximus) ex Apostoli sententia, non sunt facienda mala, ut veniant bona. Malum est autem, et a lege æterna, quæ est ipsa Dei sapientia et ratio, plane abhorrens, impellere aliquem ad peccandum et Deus, sibi ipse contrarius esset, sequi ipse negaret, si homines ad peccandum, id est, ad ea facienda compelleret, quæ fieri æterna lege prohibuit.

CAPUT XVIII.

Solvitur objectio, quæ a Theologis proponi solet veritatis explicanda gratia.

Una restat objectio, quam Catholici Theologi veritatis explicande causa proponere solent. Ea est hujusmodi: Deus est causa totius entitatis, quæ in mala actione cernitur, cum, secundum Scripturas, per ipsum omnia facta sint, et sine ipso factum sit nihil; igitur videtur etiam esse causa deformitatis, quæ in actione illa inest, quæ proprie peccatum dicitur.

Probatur conclusio. Primo, is qui est causa causæ, est etiam causa causati, at Deus est causa actionis, unde resultat deformitas; igitur etiam causa est deformitatis, quæ ex actione illa resultat.

Secundo, is verus ac proprie peccare dicitur, qui sciens, et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, licet ipsam deformitatem forte non velit; Deus autem sciens, et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, igitur peccare dicitur, licet deformitatem illam nolit.

Tertio, qui sciens, et volens concurrat cum alio ad actionem malam, particeps est criminis quod ille committit. Deus autem sciens, et volens concurrat cum omnibus, qui peccant, ad eorum malas actiones, igitur particeps esse videtur criminum, quæ ab omnibus iis perpetrantur, qui peccant.

Quarto, actiones quædam ita sunt per se atque intrinsece malæ, ut deformitas ab eis sit omnino inseparabilis, et prohibita sint, quia malæ, non malæ quia prohibita, ac denique nullo modo bene fieri possint, quales sunt mentiri, odisse Deum, et alia id genus: Deus autem ad ejusmodi actiones, non minus quam ad alias omnes, concurrat, igitur fieri non posse videtur, ut Deus omnino liberetur a culpa.

Quinto, nulla est ratio cur homo dicatur peccare, dum mentitur, aut blasphemat, si non peccat Deus dum cum homine concurrat ad mendacium, vel blasphemiam illam procedendam. Uterque enim libere operatur, uterque facit opus intrinsece malum: uterque totam actionem illam efficit. At homo vere peccat omnium iudicio, igitur et Deus.

Hoc argumentum non ab omnibus eodem modo solvitur. Primum enim non defuerunt qui existimarent, Deum non esse causam actionum, quæ a rebus creatis efficiuntur, nisi mediate, quatenus videlicet Deus dedit rebus virtutes operativas, et ipsas conservat. Ita Durandus in 2. sent. distinct. 1. quest. 5. et distinct. 37. quest. 1. Sed hæc sententia merito passim ab omnibus refutatur, ut quæ Scripturæ divinæ, et sanctis Patribus contraria sit. De qua re plura dicemus in IV. lib. de Gratia et de libero arbitrio, cap. 4. ubi questionis hujus proprius locus est.

Alia est aliorum solutio, qui dicunt Deum esse causam actionum omnium, et cum omnibus secundis causis operari, sed ideo non peccare, quod non teneatur ullis legibus, homines autem peccare, quia legibus teneantur. Hæc sententia Zwinguus hæresiarchæ est, ut supra retulimus, et refutavimus cap. 4; est etiam aliorum quorundam, qui tametsi cum Zwinguo non conveniant in eo, quod ille docet, Deum impellere homines ad peccata, tamen non aliter nituntur ostendere, quemadmodum Deus non peccet, cum actionem illam cum homine producit, quæ homini peccatum est, nisi quia Deus nulla lege tenetur; et nihil est peccatum, nisi prævaricatio legis.

Cæterum non est hæc solida defensio veritatis, propter duas causas. Primum, quia multe sunt actiones ita per se, et intrinsece malæ, ut semper pugnet cum lege æterna, et ratione recta, et non possint ulla addita circumstantia reddi licitæ: et quia Deus, quamvis nulli legi proprie subjectus sit, tamen non potest aliquid agere, quod repugnet sapientiæ suæ, quæ est lex æterna, ideo non potest actiones illas efficere, aut ad eas concurrere, cum se ipse negare non possit. Deinde quia tametsi Deus multa, quæ non sunt per se, et intrinsece malæ, facere possit, quæ hominibus sunt prohibita, qualia sunt occidere homines, etiam innocentes, et quod est unius, alteri donare etiam illo invito cu-

jus antea fuerat; tamen ista, et alia, si qua sunt ejusdem generis, potest quidem Deus, ut Dominus rerum omnium, facere per se, vel alios, ut voluerit; ceterum non potest homines juvare, cum ista ipsa opera faciendo peccant, quia per se, et intrinsicè malum est, juvare aliquem ut peccet, sive (quod idem) participem, et socium esse peccantis.

Exemplo nobis sint Abraham et David: imperavit Deus Abrahamo, ut filium innocentem occideret. Potuit sine dubio Deus cum Abrahamo concurrere ad Isaacum innocuum occidendum, quia cædes illa, nec Deo peccatam erat, qui ut Dominus omnium potest rebus suis, ut voluerit, uti; neque Abrahamo, qui non propria auctoritate, sed imperio divino filium occidebat. David Uriam innocentem gladio filiorum Ammon neci dedit. Non potuit Deus cum Davide ad cædem illam concurrere, quia David in ea re legem Domini violavit, nec potuit Deus Davidem juvare, ut id faceret, quod ipse fieri prohibuerat; quamvis aliqui potuissent Deus Uriam, non minus quam Isaacum jubere de medio tolli.

Quod idem in rebus humanis cernimus. Potest rex condonare vitam reo, non tamen potest judici cooperari, ut ipse sententia sua, eum, quem scit reum, innocuum pronuntiet. Potest aliquis uxorem ducere, pecunias possidere, carnibus vesci, non tamen potest operam suam accommodare, ut ista faciat, cui ex voto, quo se ipse Deo obligavit, ista non licent. Nondum ergo solutus est nodus objectionis illius, qua effieciatur, Deum non posse a culpa liberari, si iniqua agentibus cooperetur.

Vera igitur solutio illa est, quam indicavimus cap. 5, quæ ut apertius, ac fusius explicetur, pauca quædam observanda sunt.

Primum est, peccati, quod non tam actio, quam defectio est, non esse quærendam causam efficientem, sed deficientem. Sic enim loquitur S. Augustinus, lib. xii. de Civit. Dei, cap. 7: « Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio. » Quare si ad unum aliquem effectum multe causæ concurrant, et aliquæ deficiant, aliquæ non deficiant, illæ solæ veræ causæ dicendæ erunt peccati, quod in effectu cernitur, quæ in agendo defecerint. Exempli causa, gignitur monstrum, homo videlicet longe brevior justo, aut aliquo membro carens, ad generationem ho-

minis illius concurrit Deus, sol, pater et mater, præterea virtus seminalis ut instrumentum, menstruum ut materia; sed quia non deficit, nisi materia, ei soli tribuitur causa monstri. Ambulat claudus deformi incessu, sed quia non deficit Deus, neque virtus motrix, quæ in homine est, sed sola tibia quæ, ob curvatum, non pleno subjicitur virtuti motrici, soli tibie tribuitur causa claudicationis. Quod exemplum affertur a S. Augustino in lib. de perfect. justitie, resp. 4.

Secundo observandum est, peccatum, quod est malum morale, formaliter consistere in privatione rectitudinis, quæ in actu voluntatis debuit inesse, videlicet conformitatis ad regulam rectæ rationis, sive legis divinæ, causam autem hujus privationis per se non posse esse aliquid positivum, sed aliam privationem, seu defectum, ut ostendit S. Thomas lib. iii. contra Gent. cap. 10. et in quæst. 1. de malo, art. 3. Triplex autem defectus assignari potest, in quem referenda est causa peccati. Primus, atque adeo proximus, et immediatus defectus est, non attendere ad regulam rationis. Inde enim oritur, ut voluntas producat actum non conformem rationi, qui (ut diximus) peccatum est, quia non respicit regulam rationis, dum operatur. Hic autem defectus, licet non sit actus aliquis positivus, sed negatio quedam, tamen est voluntarius, quia aliqui non esset causa peccati; nec tamen est voluntarius, quia sit actus elicited a voluntate, sed quia est in potestate voluntatis attendere, vel non attendere ad regulam. Non minus enim libere voluntas operatur, quam non operatur. Neque est hic defectus, quatenus præcedit actum peccati malum aliquod naturale, aut voluntarium, sed simplex negatio. Non est, inquam, malum naturale, quia tunc peccatum etiam, quod inde nascitur, esset naturale, nec posset homo non semper peccare, proinde nec proprie peccaret: neque est malum voluntarium, quia esset peccatum, et oporteret quærere defectum præcedentem, et sic daretur progressus in infinitum. Est igitur defectus ille, ut præcedit peccatum, tempore, aut natura, causa mali, ut autem comitatur actum, induit rationem mali. Malum est enim non attendere ad regulam, dum quis operatur, sive operari non attendendo ad regulam.

Alter defectus, sed remotus est, quod voluntas creata non sit summum bonum: inde enim fit, ut voluntas non semper ad regu-

lam attendat, et defectus sit capax, quia non est bonum summum. Sic enim scribit S. Augustinus in Enchiridio, cap. 12: « Natura omnes, quoniam naturarum omnium conditor summe bonus est, bonæ sunt: et quia non sicut earum conditor, summe, atque incommutabiliter bonæ sunt, ideo in eis et minui, et augeri bonum potest. »

Tertius defectus, ac remotissimus est, quod voluntas humana, ex nihilo sit creata. Inde enim non est summum, et infinitum bonum, in quod defectus cadere non potest, quia ex nihilo facta est. Augustinus lib. ii. de nuptiis et concupiscentia, cap. 28: « Nec ideo, inquit, potuit ex bono oriri voluntas mala, quia bonum factum est a Deo bono, sed quia de nihilo factum est, non de Deo. » Idem etiam habet lib. xii. de Civit. Dei, cap. 4.

Ex his intelligemus, non esse necessarium, ut Deus ad peccatum concurrat, et nullo modo fieri posse, ut Deus peccet. Non est enim necessarium, ut Deus ad peccatum concurrat, quia et ipsum peccatum proprie non res aliqua, sed privatio est: et causa, sive dixit, et origo peccati, similiter negatio est, rationis res. Porro Deus nullo modo peccare potest, quia non potest esse causa deficiens, cum sit bonum summum et infinitum, et non possit ejus voluntas non semper ad regulam sapientiæ suæ respicere, cum in Deo sapientia et voluntas idem sint, ac per hoc voluntas Dei sit ipsa regula omnis bonæ actionis.

Tertio observandum est, in actu peccati tria necessario requiri, quorum uno deficiente desinit esse peccatum. Primum est, ut non congruat cum sua regula; ista enim declinatio a lege (ut sæpe diximus) est formalis peccati. Alterum, ut producat a libero arbitrio. Actus enim non est moralis per se, nisi elicited a libera voluntate, siquidem actus aliarum potentiarum non sunt morales secundum substantiam, sed solum quatenus imperantur a libera voluntate, et eo modo participant rationem moralem, quæ circa pecudes, et homines furiosi, vel infantes, aut dormientes nullum habent actum morale, nec peccare possunt, quia peccatum est malum morale. Tertium est, ut sit actus particularis, vel potius singularis, determinatus, in certa specie constitutus. Neque de hoc ulla dubitatio esse potest. Non enim actus morales nisi certi et singulares esse queunt, neque alios producere potest

causa particularis, qualis est humana voluntas.

Hæc tria quæ ad peccatum constituendum requiri diximus, ad primum revocari possunt, non enim esse potest actus non conformis regulæ, id est, legi, nisi sit particularis, et a libero arbitrio productus. Lex enim non est nisi de actibus particularibus, et certis; neque legis capax est, nisi potentia libera, qualis est voluntas.

Itaque non potuit rectius, et brevius definire peccatum, quam ut a S. Joanne fuit definitum illis verbis: Peccatum est iniquitas, vel (ut clarius habetur græce) *ἀναρχία ἐστὶν ἀνομία*, I Joan. iii. Ex his apertissima erit ratio cur Deus non peccet, neque peccati causa jure dici possit, quamvis concurrat ad actionem illam efficiendam, quæ homini est peccatum. Ratio enim est, quia Deus non efficit actionem illam, ut causa particularis, sed ut causa universalis, præbens vim, et influxum quemdam indifferentem, et communem ad illam actionem et ad contrariam, ita ut actio illa non sit talis in specie, quia a Deo fit, sed solum quia fit a sua particulari causa, quæ est humana voluntas. Hæc enim est, quæ vitio suo non attendens ad regulam, abutitur auxilio Dei generali ad hanc actionem, cum eodem auxilio ad aliam actionem bene uti potuisset et debuisset.

Hanc rationem reddit sanctus Thomas (ejus testimonium Beza in hac controversia magni facit) in 1. 2. quæst. 80. art. 1 ad 3. ubi sic loquitur: « Dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana, et a diabolo per modum persuadentis, et appetibilia proponentis. » Et in eadem parte, quæst. 10. art. 4. dicit, divinam motionem recipi in causis secundis juxta earum dispositionem. Et fusius hoc explicat in quæst. 3. de malo, art. 2: « Attendendum, inquit, est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. » Et in quæst. eadem art. 7. ad 13. dicit, Deum agere cum omnibus secundis causis, sed cum liberis ita agere, ut eas non determinet ad unum, sed relinquat determinationem in potestate liberi arbitrii. Denique in lib. iii. contra Gentes cap. 66. dicit, causas secundas esse particulantes, et determinantes actionem primi agentis. Vult igitur

S. Thomas, Deum movere voluntatem ad operandum, sed ejus motum, atque influxum generale esse, et ab ipsa voluntate determinari ad hanc, ant illam actionem particularem, ita ut actio particularis sit a Deo, sed non ideo sit talis, quia est a Deo, sed quia est a voluntate.

Neque multum refert hoc loco, utrum cum sancto Thoma dicamus, Deum concurrere ad actiones secundarum causarum, movendo ipsas causas secundas, an vero cum aliis sentiamus, Deum concurrere operando immediate in ipsum effectum, modo illud teneamus, concursum Dei esse generalem, et a concursu secundae causae limitari. Quod exemplo solis facile potest ostendi; quemadmodum enim ad productionem hominis concurrat sol cum homine, sed non ideo qui nascitur est homo, quia producitur a sole, sed quia producitur ab homine; potuisset enim per eundem solis concursum produci bos, aut equus, si talis fuisset causa secunda: et si forte defectus reperitur in homine illo recens nato, nemo referet causam defectus illius in solem, sed in hominem, non tam quia sol sit causa necessaria, quam quia per solis concursum potuisset homo perfectus procreari, si defectus in causa proxima nullus fuisset: ita quoque ad actionem voluntatis humanae concurrat Deus cum libero arbitrio, sed quia Deus generali tantum concursu adest, non est talis actio, quia a Deo, sed quia a libero arbitrio producitur: et si forte actio mala est, defectus ad Deum nullo modo pertinet, cum per ejus concursum potuisset contraria actio aequè produci, atque ea, quae producta est.

Dicit fortassis aliquis: Qui gladium praebet ei, quem scit illo male usurum, sine dubitatione peccat, etiamsi potuerit ille gladio bene uti, si voluisset: cur igitur non peccat Deus concursum suum illi adjungens, quem scit eo ad peccandum abusurum? Respondeo, hominem qui praebet gladium ei, quem scit male usurum, ideo solum peccare, quia tenebatur impedire malum, quod sciebat eventurum, cum tam facile potuisset: Deum autem non teneri ad mala impedienda, quae certo novit eventura, tum quia summus provisor est, tum quia potest ex malis elicere bona, tum quia aequum est ut naturae conservet neque eis denegat auxilium, sine quo operari non possunt, tum denique quia si Deus omnia mala impedire vellet, plurima bona mundo deessent, cum nihil

fere sit in rebus creatis, quo non aliqui abutantur. Quid? quod etiam in rebus humanis non peccat magistratus, si meretricibus certum locum urbis incolendum attribuat, quamvis certo sciat eo loco ipsas non bene usuras. Potest enim permittere minus malum, ut majora impediatur.

Rursus objiciet aliquis, concursus Dei cum voluntate ad actionem unam, differt specie a concursu Dei cum voluntate ad actionem contrariam: non est igitur unus, atque idem concursus, communis, atque indifferens. Respondeo, concursus illos Dei, ut limitatos a voluntate humana, differre specie, ut ipse actiones differunt, tamen ex se unum et eundem concursum esse communem, atque indifferenterem.

Item objicies: Actio humana non solum ut res quaedam, sed etiam ut actio talis in specie, est aliquid, igitur ut talis in specie, est a Deo. Respondeo, actionem humanam plane totam esse a Deo, et ab ipso habere, non solum esse genericum, sed etiam specificum, et singulare: ceterum id habere per concursum Dei determinatum ad actionem talem a voluntate humana. Proinde non habere esse specificum ex modo agendi Dei, sed ex modo agendi voluntatis humanae.

Objicies postremo: Si Deus non est causa peccati, quia concurrat ut causa generalis, igitur non erit etiam causa actionis bonae moraliter, quia ad illam actionem concurrat ut causa generalis. Respondeo, magnum esse discrimen inter bonas et malas actiones. Nam actiones bonae, si sunt supernaturales, fiunt a Deo per auxilium speciale, et habent ab ipso ut sint tales, id est, supernaturales: si vero sint bonae tantum moraliter, sunt quidem a Deo per auxilium generale, tamen duas ob causas relictissime tribuuntur Deo, etiam ut tales sunt in specie. Primum, quia sunt a Deo intentae, Deus enim ideo nobis dedit liberum arbitrium, et auxilium generale, ut iis bene uteremur ad vitam secundum rationem traducendam, quamvis permittat, ut secus etiam, si liberit, faciamus, ut S. Augustinus docet lib. III. de libero arbitrio, cap. 1. et 6. Deinde, quia Deus actiones bonas suadet, imperat, laudat, atque ad eas hortatur et invitat: eadem vero ratione non potest actio mala Deo tribui, quia neque eam intendit, neque imperat, sed contra potius vetat, improbat, dissuadet, atque ab ea deterret, et avertit. Itaque non solum turpitudine peccati, sed ipsum etiam, quod male-

riale theologi vocant, si ut tale est in specie consideretur, Deo tribuendum non est, cum Deus (ut diximus) non solum turpitudinem, sed etiam actiones ipsas turpes avertatur, et lege sua prohibeat. Ex his facile erit ad quinque argumenta initio capitis proposita respondere.

Primum argumentum erat: Qui est causa causa, est etiam causa causati; Deus autem est causa causa, id est, actionis, ex qua deformitas peccati exoritur, igitur est causa ipsius deformitatis. Respondeo, propositionem illam: Quod est causa causa, est etiam causa causati, ut plurimum non habere locum in causa universalis, quae adhibet influxum quemdam communem, et indifferenterem ad multa. Nam saepe accidit, ut causa secunda egrediatur ab ordine primae, vel ut defectus sit in secunda causa, et non in prima, vel ut defectus oriatur ex re, ut est talis in specie, quod habet a secunda causa, et non a prima; ac per hoc multis modis fieri potest, ut causa universalis sit causa causa, et tamen non sit causa causati.

Item S. Thomas in 1. 2. q. 79. art. 1. docet, non recte concludi, Deum esse causam peccati, quia sit causa voluntatis humanae, quae peccatum facit. Non enim voluntas humana peccatum facit, quatenus a Deo facta est, sed quatenus declinat ab ordine Dei, et non supra demonstravimus, deformitatem peccati non posse tribui Deo, tum quia defectus est in sola causa secunda, tum quia deformitas illa sequitur actionem, ut est talis in specie, quam habet a secunda causa: quae etiam ratione monstra, quae sunt peccata naturae, non tribuuntur causis universalibus, sed solum propriis, et particularibus.

Alterum argumentum erat: Qui sciens et volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas, vere ac proprie peccat; Deus sciens, ac volens est causa actionis, cum qua est annexa deformitas; igitur Deus vere, ac proprie peccat. Respondeo, propositionem esse veram de causa particulari

actionis, non de universalis, qualis est Deus. Quoniam causa universalis est causa actionis per influxum quemdam generalem, et indifferenterem, ex quo non potest sequi actio deformis, nisi causa secunda, abutens influxu illo bono, cum detorqueat ad malum. Itaque Deus sciens, et volens causa est actionis, quae, quod attinet ad influxum ipsius, bona est, et simpliciter bona esset, nisi per influxum secundae causae corrumpeteretur.

Tertium argumentum erat: Qui sciens, et volens cum aliquo ad actionem malam concurrat, is particeps criminis esse videtur: Deus autem sciens, et volens concursus cum omnibus, qui peccant, ad eorum malas actiones: Deus igitur particeps esse videtur omnium criminum, quae ab hominibus perpetrantur. Respondeo, propositionem esse veram de iis, qui concurrunt ut causa particulares, qui siquidem vere concurrunt ad actionem malam. Deus autem, et ceterae causa universales non concurrunt proprie ad actionem malam, sed ad actionem indifferenterem ex se, ut supra satis explicuimus.

Quartum argumentum erat: Deus concurrat ad actiones intrinsece malas, a quibus deformitas nullo modo separari potest, igitur Deus, ut est causa actionis, ita est causa deformitatis. Respondeo, actiones intrinsece malas nullas esse, nisi ut sunt determinatae, et tales in specie; nam entitas ipsa odii Dei, si per se consideretur, non est mala, sed solum ut est talis entitas; Deus autem (ut saepe diximus) non est causa specificans actionem, cum sit causa universalis, et ex se indifferens ad unam actionem, et ad contrariam.

Quintum argumentum erat: Nulla est ratio, cur homo dicatur peccare, et non Deus, cum eandem actionem uterque sciens, et volens faciat. Respondeo, jam rationem esse allatam, quia videlicet ad actionem illam Deus concurrat ut causa universalis, homo ut causa particularis.