

te immutat naturalem modum agendi ejus. Respondetur negando sequelam; quia voluntas non habet specialem libertatem ad eligendum hunc actum in individuo, potius quam alium ejusdem speciei; sed habet ex se indeterminationem quamdam, quam etiam habent omnes causæ naturaliter agentes, quæ provenit ex quadam universalitate, ut sic dicam, in virtute causandi, quæ de se potens est ad varia individua in eadem specie efficienda; et ideo necesse est ut, cum agunt, ab aliquo determinentur ad efficiendum hoc individuum potius quam aliud. Hæc ergo determinatio nunquam est in creaturis ab intrinseca libertate; et ideo multi eas reducunt ad circumstantias subjecti, loci et temporis; quod nobis non placuit in Metaphysica, propter rationes ibi adductas. Et ideo dicimus hanc determinationem reduci ad definitum concursum causæ primæ, qui modus agendi æque connaturalis est omnibus causis secundis, etiam liberis.

12. *Ex objectionis solutione confirmatur intentum.* — Et hinc etiam confirmatur discursus a nobis factus, nam, sicut, respectu individui, limitatio divini concursus ex parte Dei tollit absolutam potestatem ad eliciendos alios singulares actus intra illam speciem, et ideo etiam tollit quoad hoc indeterminationem dictam, ita, si concursus omnino limitaretur ad unam speciem actus, et ad unum individuum illius speciei, tolleretur potestas proxima, et moralis indifferentia ad cæteros actus. Est tamen in hoc discrimen, quod illa determinatio concursus divini ad singula individua singularum specierum, prout a nobis explicata est, non tollit indifferentiam simpliciter quoad specificationem; et ita nec libertatem tollit, imo neque illam diminuit; quia voluntati nostræ impertinens est, quod, si amat, amet hoc actu numero, vel alio, cum neque ipsa per seipsam possit hoc definire, ut dictum est. Unde necesse est ut vel ex natura sua habeat hanc determinationem ex circumstantiis, vel quod ex concursu Dei illam recipiat. At vero, si determinatio esset ad unam tantum speciem actus, et ad unum individuum in illa specie, prout in hac sententia, quam impugnamus, dicitur fieri per absolutam et efficacem voluntatem Dei, nulla prorsus maneret indifferentia ad species actus, impedireturque potestas quam voluntas ex se habet ad alios actus eliciendos, et ita tolleretur ei libertas quoad specificationem; fieretque subinde ut ei imputari non pos-

set carentia seu omissio cujuscumque alterius actus.

*Declaratur magis ratiocinatio facta.*

13. Ut autem hujus discursus efficacitas magis comprehendatur ac moveat, applicetur practice ad singularem actum, sicut fecimus argumentando contra aliam sententiam de physica et inhærente prædeterminatione. Constituamus ergo hominem, cui hic et nunc proponitur hoc objectum amandum, verbi gratia, ingredi religionem; ita ut ex parte intellectus habeat omnem considerationem et judicium necessarium, et in voluntate non habeat aliquod impedimentum positive contrarium, solumque desit illi voluntas divina efficax, qua velit Deus illum hominem amare illud objectum; quid, quæso, tunc homo ille faciet ut amet objectum illud? Immediate enim et proxime (ut sic dicam) elicere amorem non potest, cum non possit ipse inchoare actum, nisi moveatur, non solum ex parte objecti per judicium intellectus, sed etiam ex parte potentiæ per prædeterminationem superioris agentis; et tamen non movetur nec determinatur; ergo, quamdiu ita se Deus habet erga voluntatem illius hominis, nullo modo est in proxima potestate ejus immediate inchoare talem actum. Nec etiam est in potestate ejus aliquid facere, quo posito, a Deo determinetur; tum quia nihil tale fingi aut cogitari potest; tum etiam quia ad illud esset necessaria alia similis præmotio efficax divinæ voluntatis, de qua simile argumentum redibit. Nulla ergo via aut ratio relinquatur, ob quam possit tali homini moraliter imputari quod non amet illud objectum; non est ergo libera illa carentia, neque oppositus actus est in ejus potestate. Hoc autem quod in hoc exemplo declaratum est, in omnibus humanis actibus procedit, si illa prædeterminatio necessaria est, ut ex dictis constat.

14. *Objectio. — Solvitur.* — Dicet aliquis: etsi homo, dum elicit unum actum voluntatis, careret concursu ad alios, dummodo ipse hoc ignoraret, eodem modo operaretur, sicut modo, id est, eodem affectu, et cum eadem propria determinatione suæ voluntatis; ergo operaretur cum eadem libertate, quia cum eadem voluntate; hæc enim variari non potuit, manente eadem existimatione in intellectu, et eodem actu positivo in voluntate. Insinuatur in hac objectionem quidam dicendi modus aliquorum Lovaniensium (ut fertur),

CAPUT XIII.

TOLLI LIBERTATEM QUOAD EXERCITIUM PER PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM EX VOLUNTATE DEI EXTRINSECA.

Superest tractanda altera ratio ab alio inconvenientemente desumpta, de impedimento libertatis quoad exercitium, quod ex prædicta positione sequi ostendemus.

1. *Ex Scoticis principiis contra extrinsecam prædeterminationem ab eo assertam quæ efficax ratio conficiatur.* — Scoti ratio. — Et imprimis possumus ad hominem contra Scotum ita colligere. Ille enim ita sentit de hoc concursu, et motione divinæ voluntatis circa humanam, quod, si ex necessitate conveniret divinæ voluntati ita movere humanam, periret omnino contingentia et libertas; sic enim ipse argumentatur: causa quæ non movet nisi mota, si necessario movetur, necessario etiam movet; sed voluntas humana non vult, nisi mota a Deo volente illam velle; ergo, si Deus necessario vellet ut homo hoc vellet, necessario vellet etiam voluntas idem, necessario (inquam) simpliciter, et quoad exercitium, ita quod tolleretur libertas et contingentia. Supponit ergo Scotus in hac ratione motionem illam primæ causæ inferre necessitatem secundæ, ita ut respectu ipsius causæ secundæ talis actio non sit libera, sed solum quatenus motio primæ causæ ipsi libera est. Nam si eadem motio quæ nunc fit libere a prima causa, fieret ab ipsa necessario, ex illa sequeretur necessitas simpliciter in actu causæ secundæ; ergo, etiamsi nunc illa motio sit libera causæ primæ, ex illa sequitur necessitas in actu causæ secundæ respectu ipsius causæ secundæ, licet non sequatur respectu primæ. Patet hæc ultima consequentia; tum quia eadem motio causæ primæ eodem modo infert actum secundæ, sive a causa prima necessario procedat, sive libere; id enim impertinens est ad efficaciam motionis, si in re sit eadem; tum etiam quia actus non est homini liber, propter indifferentiam quam habet in ordine ad causæ primæ voluntatem, sed propter indifferentiam respectu propriæ voluntatis; alioqui non est homo qui potest operari et non operari; sed Deus est qui potest in ipsum operari et non operari; igitur, si motio illa seu voluntas Dei efficax, existens necessario in Deo, tolleretur libertatis

hominem, scilicet, operari libere quia existimat se operari libere, non quia vera indifferentia operetur, sed determinatus ab alio. Sed est error in fide, quia vel illa existimatio hominis vera est aut falsa; si vera, ergo non solum homo existimat se operari libere, sed in re ipsa libere operatur, nam ex eo quod res est, existimatio vera est. Si autem est falsa, ergo et fides falsa est, quæ docet hominem operari libere. Deinde, ergo omnes hæretici, qui existimant hominem non operari libere, non operantur libere, neque in eo peccant; quod est plane contra fidem. Denique, regulariter loquendo, dum homo operatur, non habet illam existimationem nec cogitationem, nisi fortasse in habitu, quod est valde per accidens, tum quia habitus, qui non exit in actum, non potest conferre actualem libertatem; tum etiam quia multi idiotæ non habent illum actum, nec unquam fortasse reflexe considerarunt an sint liberi. Non ergo ex tali existimatione est libertas in nostris actibus, sed ex re ipsa. Atque ita, in prædicto casu, negandum est actionem esse liberam quoad specificationem, quia, licet maneat eadem voluntas, non tamen eadem potestas; libertas autem utrumque requirit. Unde argumentum ad summum probat manere idem voluntarium, non autem idem liberum; nam hæc duo diversa sunt, ut in principio hujus libri declaratum est. Posset tamen in eo casu manere actio libera quoad exercitium, si per suum concursum Deus non inferret necessitatem voluntati, seu prædeterminaret illam ad unum; quod idem est, ut jam ostendam. Nam, si Deus hoc modo præmoveat aut necessitet voluntatem, quamvis homo id ignoret, revera privabitur usu libertatis propter rationem factam, quod libertas esse debet in re, non in existimatione. Imo, etiamsi homo tunc existimaret se operari libere, non posset ea de causa talis actio illi moraliter imputari ad culpam vel laudem; quia vel talis existimatio esset etiam necessaria, vel certe, ea non obstante, actio esset necessaria et non libera. Quapropter, nisi ratione talis existimationis homo aliquid operetur, quod posset in re ipsa vitare, nihil talis existimatio refert ad moralem actionem et imputationem.

usum causæ secundæ ob efficacitatem suam, eodem modo tollet illam, etiamsi sit libere in Deo; quia eandem habet efficaciam; et illa libertas Dei nihil refert ad nostram libertatem neque ad libertatis actum, ut est a nobis, sed tantum ut est a Deo; sicut motio brachii, etiamsi voluntati sit libera, respectu tamen brachii non est libera; quia, ut est ab ipso, non habet indifferentiam activam.

*Qualiter aliquid ad hanc rationem respondeant.* — Scio quosdam ita rationi huic respondere, ut eam contemnere videantur; quia nunc (inquiunt), eo quod Deus libere nos præmoveret, nostra voluntas ab illius motione participat libertatem; si autem moveret necessario, non esset unde illam participaret.

*2. Refutatur prædicta responsio.* — Vide *disp. 19 Metaph.* — *Movente Deo ex necessitate naturæ eodem motu quo nunc liberum movet arbitrium, non destrueret ejus in usu libertatem.* — Sed quis capere potest voluntatem participare libertatem per motionem, qua ab extrinseco agente determinatur ad unum? In quo enim consistit hæc participatio libertatis, cum libertas in indifferentia consistat, quæ per hanc præmotionem potius aufertur? Denique, si motio est eadem, ut supponitur, non magis potest nunc esse participatio libertatis quam tunc esset. Nunc ergo voluntas creata non participat libertatem in actu primo, nisi per creationem suam, seu per illam naturam, quam recipit dum creatur; in actu tamen secundo participat illam, non per motionem præviam ad actum suum, sed per actualem effectiorem sui actus cum concursu immediato Dei. Atque hac ratione verum est, ex illa hypothesi, si Deus non esset liber, sequi, absolute loquendo, voluntatem humanam non fore liberam, quia non haberet a quo in creatione sua libertatem in actu primo participaret, et ita nec posset illam exercere in actu secundo. Tamen discursus factus procedit ex alia suppositione, scilicet, quod humana voluntas maneret in se et radicaliter libera, et quod Deus necessario illi daret concursum quem nunc libere confert. Et ex hac hypothesi aperte sequitur, quod, si in prædicto casu necessitatem inferret, nunc etiam inferat. Et ideo antiquiores et graviores Thomistæ in hoc sensu improbant hanc Scoti sententiam, ut Cajetanus, quem supra citavi, et Capreolus, quem cap. seq. referam. Imo et ipse D. Thomas idem sentit, 1 parte, quæst. 14, art. 13, ad 1; et 1 cont. Gent., cap. 67, art. 5, ubi Ferrar.; et quæst. 2 de Verit., art. 14, ad 5.

*3. Secunda ratio ad hominem.* — *Exemplis dilucidatur.* — Secundo, possumus etiam argumentari ad hominem et a paritate rationis; nam si Deus physice prædeterminaret voluntatem per qualitatem vel entitatem inhærentem prius inditam voluntati, tolleret libertatem ejus in usu, ut Scotus docet, loquens de habitu (ut supra vidimus); est autem eadem ratio de qualibet entitate, ut est superius dictum, et per se notum; ergo eadem ratione, si immediate Deus per efficaciam suæ voluntatis creatum arbitrium prædeterminat, in ipsius actu libertatem peremit. Probatur consequentia, nam tota ratio a priori, ob quam res inhærens et determinans infert necessitatem quoad exercitium, est, quia tale principium inhærens esset agens naturale, et præveniens voluntatem, ac non subordinatum ipsi, sed potius trahens secum voluntatem ad agendum, tali modo, tamque determinato ad unum et ad usum suæ activitatis, ut non posset voluntas ei resistere, seu tale principium impedire; sed hæc eadem ratio procedit in determinatione Dei effectiva per voluntatem suam absolutam; nam, illa posita, tam naturaliter ac necessario agit id quod vult, ut secum necessario rapiat voluntatem creatam, nec possit hæc illi resistere; ponitur autem illa voluntas Dei (ex suppositione in qua loquimur) ita præveniens voluntatem creatam, ut præmoveat et prædeterminet illam; ergo non magis relinquit libertatem in actu voluntatis humanæ, quam si illi inhæret. Sicut brachium, ut a voluntate moveatur necessario, non eget quod aliquid prævium sibi inhærens a voluntate recipiat, sed satis est ut ejus actio necessario sequatur, posita voluntate, ita ut non possit ei resistere. Nec refert si quis dicat brachium a se non esse liberum, voluntatem autem esse liberam; quia, licet demus alioqui esse liberam, tamen ad resistendum motioni Dei non magis est libera, quam sit brachium ad resistendum voluntati. Quod facile probatur, quia est prorsus impotens ad resistendum voluntati divinæ efficaci, nec potest sese continere, quin motioni efficaci ejus obsequatur et cooperetur; ergo quoad hoc est eadem ratio necessitatis.

*Absolute et simpliciter assumptum demonstratur.*

*4.* Atque hinc jam tertio fieri potest efficax argumentatio, non ad hominem tantum, sed

simpliciter; quia hic actus voluntatis procedit a duabus causis seu voluntatibus, quarum inferior incipit moveri a superiori, quando superior vult; et non est in inferioris potestate ne illa motio inchoetur, sed in sola potestate superioris voluntatis; nec etiam potest inferior voluntas non sequi motionem superioris; ergo nullo modo est in potestate voluntatis inferioris illam actionem impedire, nec antecedenter, faciendo ut motio Dei non ponatur, nec consequenter, impediendo ne habeat effectum; ergo nullo modo est tunc in potestate humanæ voluntatis posse non agere; ergo est ibi necessitas simpliciter quoad exercitium.

*Objectioni occurritur.* — Nec habet hic locum vulgata distinctio de sensu composito et diviso, quia, cum hæc suppositio est omnino antecedens, si ex illa sequitur necessario actus, talis suppositio tollit libertatem, juxta doctrinam Anselmi, et juxta dicta supra de vera indifferentia libertatis, imo juxta doctrinam Tridentini Concilii; sed hæc suppositio voluntatis divinæ efficaci ponitur omnino antecedenter ad voluntatem humanam ejusque consensum, et ex illa sequitur necessario opus, ita ut nulla creatura possit illi resistere; ubi est ergo libertas? Minor propositio, quoad priorem partem, est ipsa assertio contrariæ sententiæ, dicentis Deum prævenire nostram voluntatem efficaci præmotione physica suæ voluntatis absolutæ. Quoad posteriorem vero partem, est de fide, quia voluntati Dei nemo potest resistere; unde quod Deus absolute vult fieri, tam necesse est fieri, ut implicet contradictionem non fieri.

Major vero propositio quoad auctoritatem Anselmi, constat ex ipso in libro de Concordia, a principio, ubi non loquitur de suppositione aliqua inhærente, sed simpliciter et universe; imo potissimum loquitur de scientia et voluntate Dei, et cum illis concordat nostram libertatem, per hoc quod non sunt suppositiones omnino antecedentes usum nostræ libertatis, sed illum potius supponentes aliquo modo, vel comitantes. Altera vero pars de definitione libertatis constat extractatis superius, cap. 2. Demonstratum est enim libertatem quoad exercitium requirere indifferentiam ad non agendum, secundum proximam et expeditam potestatem potentiæ liberæ; at in præsentem non relinquitur talis potestas, nam voluntas humana applicatur ad operandum cum tali concursu, et motione Dei prævia ad talem actum, ut, voluntate sic

circumventa, non sit in potestate ejus suspendere suum influxum; ergo revera in usu talis operationis non retinet indifferentiam libertatis.

*5.* Confirmatur hoc ac declaratur ex illa communi sententia Theologorum, quam supra, cap. 2, probatam reliquimus, scilicet, posse Deum, manente eodem judicio intellectus ex se sufficiente ad liberam operationem impedire usum liberum, et necessitatem inferre creatæ voluntati. Ex hoc igitur sic colligo: non potest Deus efficacior vim inferre creatæ voluntati, quam per suam efficacem et absolutam voluntatem, quia non habet ipsemet Deus aliquid in seipso, quo efficacius et fortius operetur quicquid potest operari; nam operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ita ut mensura operationis sit voluntas ejus; nulla autem est voluntas Dei potentior ad operandum, quam sit voluntas efficax et absoluta; ergo, si secundum hanc movet et determinat voluntatem, non relinquitur alius modus quo illi possit necessitatem inferre. Imo nec intelligi potest quæ major possit esse necessitas, quam quod independenter a me Deus statuatur quid ego facturus sim, et per eam voluntatem me physice prædeterminet, ita ut ego non possim aliter velle, quam Deus me determinaverit.

*6. Responsio.* — *Refutatur.* — Dices posse Deum velle efficaciter determinare humanam voluntatem ut velit libere, et posse etiam efficaciter determinare ut velit necessario; et ita intelligi differentiam inter necessitatem et efficacem determinationem liberam. Sed explicetur, quæso, in qua re consistat hæc differentia. Nam imprimis suppono, ut voluntas humana necessario velit ex efficacia divina, non esse necessarium ut homo ex parte objecti apprehendat illam necessitatem, id est, ut velit necessario operari; sed solum ut in re ipsa necessario exerceat illum actum. Sicut e contrario, ut libere operetur, non est necesse ut in objecto velit libertatem, seu libere operari; sed satis est quod in actu exercito actum libere eliciat. Hoc ergo supposito, quando Deus necessitatem infert, nihilominus voluntas sponte fertur in objectum ac voluntarie, cum sufficiente usu rationis et advertentia intellectus. Rursus, si auferretur talis voluntas Dei efficax, humana voluntas posset non ferri; et solum in eo casu necessario operatur, quia non potest illi motioni Dei resistere, quæ illius consensum antecedit, et illum extorquet (ut sic dicam). Sed hæc

omnia reperiuntur in illa prædeterminatione physica et effectiva per voluntatem efficacem antecedentem, et nihil amplius in utroque motionis genere in re ipsa invenitur, aut necessarium est; ergo illa differentia, quod Deus velit necessario, vel efficaciter aut infallibiliter determinare physice voluntatem hominis, est posita solum in verbis, non autem in re; nam alia differentia quæ assignari potest, quod necessitas fiat per aliquid inhærens, determinatio vero per solam extrinsecam voluntatem, jam satis rejecta est.

7. Quocirca, cum dicitur posse Deum velle efficaciter determinare physice potentiam et libere, in hoc objecto involvitur contradictio; nam perinde est ac si diceretur posse velle, ut simul in eodem actu necessario ac libere operetur. Est autem cavenda æquivocatio ad solvenda sophismata argumentantium, quæ infra videbimus, et sistendum in propria ac physica prædeterminatione. Aliud enim est Deum efficaciter, id est, infallibiliter movere voluntatem, et eodem modo efficaciter facere ut velit libere; aliud vero physice illa prædeterminare. Primum potest facere Deus, et facit in his quos per gratiam movet, quod in 3 lib. ex professo est declarandum. Secundum non facit Deus, nec potest stare simul cum libertate, quia includuntur in eo duæ conditiones oppositæ, scilicet, posse resistere motioni, quod est ad libertatem necessarium; et non posse resistere, quod est de ratione physice prædeterminationis per voluntatem Dei absolutam et efficacem.

8. *Idem probatur auctoritate Concilii Tridentini.* — Quod præterea posset confirmari, probando tertiam partem supra positam, auctoritate Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, et can. 4, ubi Concilium docet hominem præmotum a Deo posse non consentire, et tradit doctrinam universalem. Unde comprehendit omnem præmotionem, etiam per extrinsecum concursum, et consequenter excludit hanc etiam præmotionem seu prædeterminationem per extrinsecam voluntatem Dei, qua posita non est in voluntate creata potestas resistendi, ut supra est probatum; et est de fide, quia expresse sacra Scriptura ita dicit: Nemo potest voluntati ejus resistere; est idem evidens, quia omnipotenti voluntati non solum non resistit finita voluntas, sed etiam omnino non potest. Sicut igni non solum non resistit stupa, sed etiam non potest, propter improprietatem, quæ longe major est in voluntate finita, respectu infinitæ. Non ergo potest sta-

re talis prædeterminatio cum libertate in exercitio. Sed, quia hoc testimonium in causa omnino simili pressius expendendum est lib. 3, cap. 13, hic plura non adjiciam.

*Patrum testimoniis eadem veritas roboratur.*

9. *Damasceni testimonium, quod adversarii enervare conantur, expenditur.* — Accedant igitur testimonia Patrum, quæ hanc effectivam prædeterminationem, et a fortiori illam aliam formalem et inhærentem, ostendunt cum libertate pugnare. Ex Græcis, Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 29: *Quæ in potestate nostra (inquit) sita sunt, non providentiæ, sed libero nostro arbitrio, assignari debent.* Ubi providentiæ nomen sumi necessario debet pro absoluta prædefinitione et prædeterminatione Dei; unde subdit, cap. 30: *Illud scire interest, Deum omnia quidem præscire, sed non omnia prædefinire. Præscit enim ea etiam quæ in nostra potestate et arbitrio sita sunt; at non item ea prædefinit. Neque enim vitium admitti vult, neque etiam virtuti vim affert;* et idem significaverat lib. 1, cap. 18.

Ad quod testimonium respondent aliqui, ex D. Thoma, 1 parte, quæst. 23, art. 1, ad 1, negare Damascenum eam prædefinitionem quæ vim afferat et necessitatem. Sed nos etiam id dicimus, et ulterius contendimus negare Damascenum hanc prædeterminationem, quia inferret necessitatem antecedentem, quæ est necessitas simpliciter. Ponderanda namque est particula *illa enim*; est namque causalis, et non tantum limitans vel declarans verbum *prædefinire*. Duas ergo rationes notandas, pro his quæ dicenda sunt, affert Damascenus. Prior est de malis, quod Deus illa non præfiniat, quia vitium non vult admitti. Itaque in malis non utitur ratione fundata in libertate nostra, sed in objecti ipsius deformitate. Posterior est, quia etiam virtuti non affert vim, ubi non sumitur *vis* pro coactione, in eo rigore quo Scholastici ea voce utuntur, ut voluntario opponitur; sic enim, etiamsi Deus voluntatem nostram necessitaret, non eam cogeret. Sumit ergo *vim* pro necessitate, et hanc reddit causam ob quam Deus voluntatem nostram non prædeterminat. Sentit ergo Damascenus prædeterminationem inferre necessitatem repugnantem libertati; et inde concludit Deum non prædeterminare eos actus, qui in nostra sunt potestate. Et idem est sensus D. Thomæ, qui hanc necessitatem æquiparat necessitati na-

turæ, quia est necessitas simpliciter et æque repugnans libertati, ut clarius explicuit 3 cont. Gent., cap. 90, ubi etiam Gregorium Nissenum statim citandum eodem modo exposuit.

10. Gregorius igitur Nissenus, lib. 7 de Philosoph., c. 1, et lib. 8, cap. 4 et ult., hoc sensu ait, ea quæ sunt ex nobis non esse ex providentiâ, quod non potest aliter intelligi, nisi non esse ex voluntate Dei prædeterminante nos ad unum. Tribuitur etiam illud opus Nemesio, lib. de Nat. hom., ubi de hoc disputat, a cap. 39 usque ad 44, et habetur tom. 8 Bibl.

Atque eodem modo quo Damascenus et Nissenus loquitur Theodoretus, lib. 4 Divin. decr., cap. de Provid., ubi eodem sensu ait virtutes et vitia, seu liberas actiones, non esse ex providentiâ, scilicet, prædeterminante voluntates nostras. Hic enim est hujus locutionis sensus et modus apud Græcos, etiam Philosophos, ut constat ex Plotino, lib. 2 de Provid., cap. 5, et Marsil. Ficino, ibi, et Seneca, libro de Fato.

Origenes, lib. 2 Periarch., cap. 12, in eodem sensu ait nos non habere a Deo quod bonum vel malum velimus, scilicet a solo Deo, vel ex efficaci prædeterminatione ejus; non enim vel generalem concursum in naturalibus, vel speciale auxilium in supernaturalibus potuit excludere. Et sic etiam dixerat cap. 9, liberum arbitrium fuisse causam diversitatis inter rationales creaturas, non Dei voluntatem, prædeterminantem scilicet creatas voluntates, et ex lib. 3, cap. 1 et 3, multa in hujus confirmationem peti possunt.

Sic etiam necessario intelligendum est quod Justinus ait, quæst. 8 ad Orthod.: *Non igitur causa est Deus virtutis nostræ aut vitii, sed propositum nostrum et voluntas.* Quis enim credat ignorasse Justinum, Deum esse causam virtutis, consulendo, inspirando, juvando. Solum ergo negat esse causam, ad eam prorsus et efficaciter prædeterminando.

In eodem sensu plane accipienda sunt quæ tradit Chrysostomus, hom. 12 ad Hebr., in parte morali: *Omnia (inquit) Dei sunt, sed non ita ut nostrum lædatur arbitrium;* et infra: *Non antecedit nostras voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium.* Ubi non excludit gratiam excitantem et inchoantem in nobis opera supernaturalia, ut lib. 3 ex aliis ejus locis videbimus; excludit ergo antecedentem prædeterminationem, quæ nostrum læderet

arbitrium. Similia sumi possunt ex eodem, hom. 17 in Joan., et 42 ad populum.

Denique idem est sensus Dionysii, cap. 9 de Cœlest. Hierarch., scribentis: *Neque enim vita nobis data est, cui vis illata sit, aut imposita necessitas. Neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentiæ divina luce et splendore obtunditur.* Similia fere habet lib. de Divin. nominibus, cap. 4, ad finem.

Hieronymus, epist. 146 ad Damasum, de Filio prodigo, ait hominem ita esse liberum, ut *vivat non ex imperio Dei, sed ex obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate;* ubi notandum est verbum illud: *Non ex imperio;* non enim potest *imperium* pro lege sumi, nam constat hominem ita esse institutum, ut juxta legem Dei vivere debeat; significat ergo *imperium*, motionem Dei efficacem et physicam, quomodo dicimus manum moveri ex imperio voluntatis; hoc ergo sensu negat Hieronymus nos esse ita institutos, ut vivamus ex imperio Dei; et hoc est quod idem Hieronymus explicuit, *id est, non ex necessitate, sed ex voluntate.* Idem loquendi modus reperitur apud Evodium, citatum a Turriano, l. 4 contra Magdeburg., cap. 2: *Nisi talibus monitis (ait) voluntas nostra, quæ libera est, præstet obsequium, ad periculum et gehennam, non imperio aliquo, sed sponte devolvitur.*

*Augustinus.*

11. *Exponitur Augustini testimonium.* — Augustinus sæpe docet omnem potestatem esse a Deo, non autem omnem voluntatem, ut patet de Spiritu et litt., c. 31: *Legimus (inquit): Non est potestas nisi a Deo; non autem legimus: Non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est;* idem, 5 de Civit., cap. 9 et 10. Ex qua sententia colligimus imprimis, si non omnis voluntas est a Deo, aliquam voluntatem ab ipso non esse. Deinde inquiremus cur dicatur talem voluntatem non esse a Deo. An quia ad illam non concurrat? Non equidem, quia cum reale esse habeat, non potest illud habere nisi a Deo. Dicitur fortasse ideo non esse a Deo, quia Deus illam voluntatem non compulit, nec præcipit, neque ad illam moraliter movet, ut constat in malis voluntatibus, in quibus Augustinus ponit exemplum. Sed imprimis, licet hoc sit in se verum, non tamen ad mentem Augustini, in dictis locis, præsertim de Civitate, ubi explicare intendit,