

lectus ejus ad eadem intelligenda, & ex divina operatione inclinante inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; & è contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur Hierem. xxii. 30. *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur.*

Sed in hoc est attendenda differentia: nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones; & ideo ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus, aut male, sed etiam bene natus, aut male; secundum quem modum Philosophus dicit in magnis Moralibus, Lib. II. cap. viii. quod bene fortunatum esse, est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligat, & alius nociva præter rationem propriam; cum natura intellectus, vel voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum: unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas à Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus, vel gubernatus.

Rursus attendenda est circa hæc alia differentia. Nam operatio Angeli, & corporis cœlestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasionem, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cœleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia Angelorum interdum cassatur, secundum illud Hierem. li. 9. *Curavimus Babylonem, & non est curata;* & multo magis inclinatio cœlestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam & alia differentia consideranda. Nam cum corpus cœleste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cœlestibus, est per modum alicujus passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab Angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine; & ideo homo quandoque æstimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quæreret quare, responderet se nescire: unde quando pervenit in finem utilem, quem non præconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem Angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum, & de ratione quare est bonum, quæ dependet ex fine; & sic quando pervenit ad finem quem præconsideravit, non erit fortuitum. Sciendum est etiam, quod vis activa spiritualis nature sicut est altior quam corporalis, ita & est universalior: unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cœlestis corporis.

Rursus virtus humanæ animæ, vel etiam Angeli

est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquid bonum accidere potest homini & præter propriam intentionem, & præter inclinationem cœlestium corporum, & præter Angelorum illuminationem; non autem præter divinam providentiam quæ est gubernativa, sicut & factiva entis in quantum est ens: unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum, vel malum potest contingere homini & per comparationem ad ipsum, & per comparationem ad cœlestia corpora, & per comparationem ad Angelos; non autem per comparationem ad Deum: nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re potest esse aliquid casuale, & improvisum.

Quia vero fortuita sunt quæ sunt præter intentionem; bona autem moralia præter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant; respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit dici bene, vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum, vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo & bene natus, & bene fortunatus, & à Deo gubernatus, & ab Angelis custoditus. Consequitur autem ex superioribus causis & aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo & eligere habeat, & prosequi quod eligit; in utroque à causis superioribus adjuvatur interdum, & impeditur: secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cœlestia corpora, vel illustratur per Angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam; secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur, & efficaciam ad implendum quod eligit: quæ quidem non solum à Deo, & ab Angelis esse potest, sed etiam à corporibus cœlestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires, & efficacias à cœlestibus corporibus consequuntur, & etiam præter eas quæ ad qualitates activas, & passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium cœlestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum, habet ex virtute cœlestis corporis, & lapides quidam, & herbæ alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione corporis cœlestis aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quas alius non habet; puta Medicus in sanando, & agricola in plantando, & miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda.

Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare: & hæc auxilia tanguntur simul in Psalm. xxvi. 1. ubi dicitur: *Dominus illuminatio mea, & salus mea, quem timebo?* quantum ad primum: *Deus protector vitæ meæ: à quo trepidabo?* quantum ad secundum.

Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quæ virtus hominis valet. Quod enim fodiens sepulchrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde respectu talis proven-

tus

tus adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quærendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum invenendum. In hoc autem quod Medicus sanat, vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, & hoc efficaciter exequatur per virtutem à superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit: unde cum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus; sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est. Contingit autem homini bene, vel male secundum fortunam quandoque ipso solo agente, sicut cum fodiens terram, invenit thesaurum quiescentem; quandoque autem actione alterius causæ concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non crederat invenire. In primo autem eventu homo adjuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquid commodum, quod provenit præter intentionem. In secundo autem eventu oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem, vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem & aliud considerare circa ea quæ dicta sunt. Dictum est enim, quod ad hoc quod homini aliquando bene contingat, vel male secundum fortunam, & ex Deo est, & à corpore cœlesti esse potest: in quantum homo à Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquid commodum, vel incommodum, quod eligens non præconsiderat, & in quantum à corpore cœlesti ad tale aliquid eligendum sic disponitur. Hoc autem commodum, vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis est fortuitum, relatum vero ad Deum, rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus cœleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducat in causam per se. Virtus autem cœlestis corporis est causa agens, non per modum intellectus, & electionis, sed per modum nature; nature autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se causa ejus esse aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens: unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione cœlestis corporis instigetur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulchrum; sepulchrum autem, & locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem: virtus cœlestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiens sepulchrum, & locum ubi est thesaurus; sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset alium ignoran-tem mittere ad fodiendum sepulchrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi fortuiti eventus reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti, reducti vero in causam celestem nequaquam.

Per eandem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem cœlestis corporis,

ut eligat semper, & in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda, vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quæ hujusmodi accidunt bene, vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt indeterminata, & infinita, ut Philosophus II. Physic. text. comm. i. dicit, & ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliqua habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiam per accidens sequuntur aliqua commoda; sed potest esse quod ex inclinatione cœlesti inclinatur ad eligendum aliquid cui conjungatur per accidens aliquid commodum, & ex alia inclinatione aliud, & ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione inclinatur ad omnia: ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

## CAPUT XCIII.

De fato an sit, & quid sit.

I. Part. quest. cxvi. art. 1.

Ex his autem quæ præmissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinantur; & his videbatur fatum esse nihil omnino. Quidam vero in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositione ordinate procedant; & hi fatum posuerunt, quasi ea quæ videntur à casu contingere, sint ab aliqua causa effata, sive prælocuta, & præordinata ut essent. Horum autem quidam omnia quæ hic accidunt à casu contingere, reducere sunt conati sicut in causis in cœlestia corpora, etiam electiones humanas dispositione siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes. Quæ quidem positio impossibilis est, & à fide aliena, ut ex superioribus cap. lxxi. & seq. patet. Quidam vero in dispositionem divinæ providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus casu contingere videntur: unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex divina providentia, fatum nominantes: unde Boetius dicit Lib. IV. de consol. prosa vi. quod *fatum est inherens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque necit ordinibus.* In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. *Rebus autem inherens* ponitur, ut distinguatur fatum à providentia: nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est; secundum vero quod jam est explicata in rebus, fatum nominatur. *Mobilibus autem dicitur*, ut ostendat quod ordo providentiæ à rebus contingentiam, & mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine fati non est à fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit in V. de civitate Dei, cap. 1. *Si quis virtutem, vel potestatem Dei nomine fati appellat; sententiam teneat, linguam corrigat.* Et Gregorius homil. x. in Evang. Epiph. dicit secundum eundem intellectum: *Absit à fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant.*

Ee 2

CA.



## CAPUT XCIV.

## De certitudine divinæ providentiæ.

**D**ifficultas autem quædam ex præmissis suboritur.

1. Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiæ divinæ subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere. Ostendit enim Philosophus in VI. Metaph. text. comm. VII. quod si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, & iterum quod qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni; sequeretur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem, vel præteritam; ut si quæretur de aliquo, utrum sit occidendus à latronibus, huiusmodi effectum præcedit causa, scilicet occursum latronum: hunc autem effectum præcedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum: hunc autem adhuc alia, quod vult quærere aquam: quam quidem præcedit causa, scilicet sitis: & hæc causatur ex comestione falsorum, quæ jam est, vel fuit. Si ergo causa posita necesse est effectum poni, necesse est quod si comedat salsa, sitiat; & si sitit, quod velit quærere aquam; & si vult quærere aquam, quod exeat domum; & si exeat domum, quod occurrant ei latrones; & si occurrant, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa à latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod posita causa, necesse est effectum poni, quia aliqua causa est quæ potest deficere; neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quærere, occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac ratione apparet quod non omnes effectus reducuntur in aliquam causam, per se præteritam, vel præsentem, qua posita, necesse sit poni effectum ex necessitate contingere. Vel ergo oportet dicere, quod non omnes effectus divinæ providentiæ subduntur, & sic divina providentia non est de omnibus, quod prius fuit ostensum; vel quod non est necessarium quod providentia posita, effectus ejus ponatur; & sic providentia non est certa, aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant; providentia enim non solum est in præsentem tempore, vel præterito, sed æterno, quia nihil potest esse in Deo non æternum.

2. Adhuc. Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: Si Deus providit hoc, hoc erit. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est æternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cujus antecedens est necessarium; & hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis. Quidquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

3. Amplius. Si aliquid est provisum à Deo, puta quod talis sit regnator: aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum regnare, possibili autem posito, non sequitur aliquod impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere: non est igitur

impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sint provisum à Deo, quod divina providentia non sit certa, aut quod omnia ex necessitate eveniant.

4. Item. Argumentatur sic Tullius in Lib. de divinatione II. ut refert Augustinus Lib. V. de civitat. Dei cap. IX. Si omnia à Deo provisum sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate. Nullum est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa, & eodem modo sequitur quod omnes causæ contingentes tollantur.

5. Præterea. Divina providentia causas medias non excludit, ut supra cap. LXXVII. ostensum est. Inter causas autem sunt aliquæ contingentes, & deficere potentes. Deficere igitur potest providentiæ effectus; non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quæ supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit, & quod ordo divinæ providentiæ omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quæ ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta proveniant.

Primo namque considerandum est, quod cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ providentiæ ordo omnes res complectatur: quibus enim esse largitus est, oportet quod & conservationem largiatur, & perfectionem in ultimo fine conferat. Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet ordinis præmeditationem, & præmeditationis institutionem, in rebus quæ providentiæ subduntur (quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam) hoc inter utramque differt quod in præmeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiæ potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda à nobis, ex defectu nostræ cognitionis provenit, quæ cuncta singularia complecti non potest. Tanto autem unusquisque in providendo solertior habetur, quanto plura singularia præmeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de providentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo præmeditatus rebus imponitur, tanto est dignior, & perfectior providentia gubernantis, quanto universalior est, & per plura ministeria suam explicat præmeditationem: quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter & universaliter perfectus, ut in primo Libro cap. XXVII. ostensum est. In providendo igitur suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur; quæcumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, & ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiæ ab æterno, ut ita dicant, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent; impossibile est quod aliquod agens divinæ providentiæ executionem impediatur, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediatur per defectum alicujus agentis, vel patientis, cum omnis virtus activa, & passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod

impediatur divinæ providentiæ executio per providentis immutationem, cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra Lib. I. cap. xv. ostensum est. Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est, quod omne agens intendit ad bonum, & melius quod potest, ut supra cap. III. ostensum est. Bonum autem, & melius non eodem modo considerantur in toto, & in partibus. In toto enim bonum est integritas, quæ ex partium ordine, & compositione relinquitur: unde melius est totum quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo, & perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent æquales, unaquæque earum perveniente ad gradum nobilissimæ partis. Quælibet autem pars inferioris gradus in se considerata, melior esset, si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem, & virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, & universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, & facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius: unde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis; sicut patet quod generatio foeminae est præter intentionem naturæ particularis, idest virtutis quæ est in hoc semine, quæ ad hoc tendit quod perficit conceptum quanto magis potest. Est autem de intentione naturæ universalis, idest virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod foemina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset: & eodem modo corruptio, & diminutio, & omnis defectus est de intentione naturæ universalis, non autem naturæ particularis: nam quælibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo; de intentione autem naturæ universalis est, quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione foeminae. Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens, & necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria, & incorruptibilia, & immobilia: à qua quidem conditione tanto magis deficient, quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones: suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producant. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit in quantum potest in suo esse, & naturali dispositione persistere, & suum stabilire effectum; Deus autem qui est universi gubernator, intendit quod effectum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, & secundum hoc diversas causas eis adaptat: his quidem necessarias, his autem contingentes. Cedit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; & secundum hoc quædam eorum quæ divinæ providentiæ subduntur, sunt necessaria, quædam vero contingencia; non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod etsi divina providentia sit per se causa hujus effectus futuri, est etiam præsentis, &

(1) Al. desinat. (2) Al. aliud.

præteriti, magis autem ab æterno; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus sit de necessitate futurus: est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, & hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera: Si Deus providit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur provisum esse à Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens potens non esse: non tamen est possibile quod ordo providentiæ deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnator, si secundum se consideretur; non autem si consideretur ut provisum.

Illud autem quod Tullius objicit, secundum præmissa frivolum apparet. Cum enim divinæ providentiæ non solum subdantur effectus, sed etiam causæ, & modi essendi, ut ex præmissis cap. LXXVII. & seqq. patet; non sequitur quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis: sic enim sunt à Deo provisum ut per nos libere fiant. Neque etiam defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus, effectus divinæ providentiæ producantur, certitudinem providentiæ potest auferre, ut quinta ratio procedebat; cum ipse Deus in omnibus operetur, & pro suo arbitrio voluntatis, ut supra cap. LXX. & seqq. ostensum est. Unde ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque (1) sinat deficere, quandoque eas absque defectu conservet.

Ea vero quæ ad necessitatem provisorum à Deo possent assumi ex certitudine scientiæ, supra soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

## CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinæ providentiæ utilitatem orationis non excludit.

**C**onsiderare etiam oportet, quod sicut divinæ providentiæ immobilitas necessitatem rebus provis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut æterna providentiæ dispositio immutetur (hoc enim impossibile est); sed ut aliquis (2) illud quod desiderat, assequatur à Deo.

1. Pii enim desiderii rationalis creaturæ conveniens est quod Deus assentiatur, non tamquam desideria nostra moveant immobilem Deum; sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra cap. XXIV. probatum est; ad supereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod esse, & bene esse omnibus ordine quodam distribuat; consequens est ut secundum suam bonitatem desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2. Adhuc. Ad movendum pertinet ut illud quod movetur, perducatur ad finem: unde & per eandem naturam aliquid movetur ad finem, & consequitur finem, & in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi à Deo, qui est per essentiam suam

monizelqmo. M. (1)