

valemus?" Quae generalissima sunt omnemque actum bonum istorum complectuntur. Rursus, si gratia praeveniens, antiquorum more, solam eam gratiam significat, qua, nullo praecedente merito, a peccato ad iustitiam convertitur voluntas, cur Ecclesia fideles omnes orare docet: = Actiones nostras quaesumus Domine aspirando praeveni et adiuvando proseguere = atque = Tua nos, quaesumus Domine, gratia semper praeveniat et sequatur ac bonis operibus ingiter praestet esse intentos? = Cur Caelestinus in Auctorr. Sedis Apost. c. 12. ait: „Non dubitamus a Dei gratia omnia hominis merita praeveniri, per quam fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere" nempe singulos actus bonos Dei gratia praevenit. Neque alienus est ab hoc usu Augustinus, qui Oper. imperf. L. I. c. 95. gratiam praevenientem vocat eam, per quam Apostolus dicit quod Deus operatur in vobis et velle; porro Apostolus fideles alloquens hoc argumento eis animum addit ad operandum suam salutem; est ergo gratia, quae iam conversis datur. Itaque, quoniam sensus iis appellationibus a Scholasticis subiectus verus in se est et usurpatio earum appellationum pro eodem significando frequens est satis in Scholis et antiquis etiam usitatus et ab Ecclesia probatus, non est cur huiusmodi usus loquendi improbetur.

Rursus Iansenius ibid. c. 12. improbat explicationem communiter traditam a Theologis illius phrasim, quae occurrit penes Augustinum aliosque Patres, qua munus gratiae praevenientis designatur, nempe Deum in nobis *sine nobis* operari, quod ita explicant Theologi h. e. sine nobis *libere cooperantibus*, quamvis physice agentibus h. e. actum vitalem elicientibus. Vult enim Iansenius ita accipienda esse, nimirum *sine nobis merentibus*, ut meritum praecedens quodvis excludatur. Verum etsi verum sit primam gratiam praevenientem meritum quodvis excludere, negamus tamen eam phrasim ita accipiendam esse, ut vult Iansenius. Sane perpendantur verba Augustini iam citata. „Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens: utque velimus sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur." Manifestum est ex contextu ea verba *sine nobis* ita integranda esse h. e. *sine nobis operantibus*, ut oppositio existat cum eo, quod de Deo dicitur: *operatur*, cui opponitur

in primo inciso *cooperatur*; *is operatur* vero oppositum *is cooperatur* h. e. *operatur nobiscum operantibus*, est *operatur sine nobis operantibus*: rursus haec integratio requiritur ut ea phrasim in altero inciso *sine nobis operatur*, oppositionem habeat cum alia, quae subditur: *nobiscum cooperatur*, quae certa supplenda est; *nobiscum operantibus*. Tam vero *operatio nostra* optime quidem significat exercitium libertatis, in quo propria hominis operatio consistit, nullo modo autem significat meritum quodvis nostrum. Iure ergo Theologi ita accipiunt verba *sine nobis*, ut significant *sine nobis libere operantibus*.

## CAPUT II.

### De Gratia actuali necessaria hominibus lapsis.

Demonstraturi divinae gratiae necessitatem pro hominibus lapsis, initium ducimus ab instituenda quaestione: quid humana natura lapsa possit per se sola; inde enim fiet ut clarior et distinctior informari possit conceptus necessitatis gratiae, cum ea demonstrabitur: praeterea errores nonnullos circa potestatem naturae refutare licebit.

## ARTICULUS I.

### DE POTESTATE NATURAE AD ACTUS ORDINIS NATURALIS.

#### THESIS XIX.

*In ipsa natura intellectus humani positum est, ut per solas naturae vires sit ei impossibile cognoscere veritates sibi naturales omnes simul collectivae sumptas. Inest vero per se intellectui hominis lapsi potestas physica cognoscendi quaslibet veritates sibi naturales distributive acceptas tum quaslibet partiales collectiones earum. Haec autem physica potestas quoad plura intelligibilia naturalia tum in pluribus intellectibus tum in omnibus per accidens prohibetur physice ab actu conjunctaque est cum impotentia quadam morali cavendi semper errores.*

I. Veritates simpliciter naturales sunt eae, quae possunt circa creatas substantias rerum earumque proprietates, modos

et relationes multiplices sive physicas sive morales, tum circa incretam substantiam eiusque vires attingi ab aliquo intellectu creato vel creabili viribus suae naturae. Veritates *alicui naturales* sunt eae, quas iuxta modum suae cognitionis potest aliquis intellectus assequi. Quocirca veritates intellectui humano naturales sunt eae, quae ope intelligentiae et rationis colligi sive immediate sive mediate ex iis possunt, quae per sensus nobis exhibentur.

Solent Theologi quaerere utrum homo lapsus possit cognoscere omnes veritates sibi naturales collective sumptas. Nos defendimus quod, praecisione etiam facta a statu lapsae naturae, est impossibilis haec cognitio intellectui humano se exercenti secundum suas vires naturales. Et sane nisi dicitio haec: *veritates omnes naturales collective sumptae* perperam intelligatur, dubitare non licet. Etenim 1) ex parte obiecti id patet: collectio enim omnium veritatum naturalium, si ex parte obiecti accipiatur, est absurda; veritates enim vel eae solae, quae nobis naturales sunt, serie indefinita continentur (perpende e.g. veritates mathematicas): atqui repugnat indefinitum colligi in unum; ergo. 2) Ex parte subiecti: intellectus humanus talis est ut per plures actus successive se exerceat, determinatus a diversis obiectis: atqui cognitione successiva veritatum, quae sunt sine fine, nunquam potest obtineri cognitio completa omnium; quia infinitum non est pertransire, unde semper restarent aliae et aliae veritates cognoscendae: ergo. Itaque intellectus neque *collective uno actu*, neque *collective successice*, ita ut tandem nulla sit reliqua, potest naturali vi cognoscere omnes veritates naturales.

II. Restat itaque ut veritates intellectui naturales sumantur distributive, hoc est singulae, vel plures ex illis seorsim. De quacumque ex illis et de quavis partiali earum summa affirmamus dici posse et debere, quod possit ab intellectu humano, etiam in statu lapsae naturae, cognosci per vires eidem intellectui insitas et naturales, sive inesse intellectui physicam potestatem quascumque veritates naturales cognoscendi. Cum ex sua natura omnis facultas necessario aliquid possit; potestas *physica* dicitur ea, quae facultati necessario competit, et qua sive facile sive difficile, potest aliquid citra ullum auxilium gratuitum. Iam vero supponimus quod alibi demonstravimus

(De Deo Creant. Th. LXXXVIII.) vires naturae lapsae non differre ontologicè a viribus naturae purae; ideoque peccatum in natura existens non minuere naturam eiusque vires quoad obiecta naturalia. Quare de viribus naturae lapsae quoad actus naturales eodem modo ratiocinandum est ac de viribus purae naturae. Iam vero evidens est ex ipsis terminis inesse intellectui potestatem hanc physicam. Nam certe intellectui quaedam physica potestas competit cognoscendi, quae reapse est ipse intellectus: porro cognoscendi quid? an aliquas tantum veritates sibi naturales? ceterae ergo dicendae erunt non esse ipsi naturales, quippe quae cum eius vi proportionem non habentes. Contradictio est ergo veritates esse intellectui naturales et deesse intellectui physicam potestatem ad eas cognoscendas.

Et re quidem vera concedunt omnes posse physice intellectum cognoscere aliquas veritates naturales: atqui si potest aliquas, potest quaslibet; sunt enim omnes eiusdem ordinis neque ratio est cur si una conceditur, altera negetur. Etenim eo ratio tandem redibit quod veritates quaedam longius et accuratius exercitium intellectus requirant; sed id non physicam sed moralem tantum impossibilitatem arguit; si enim vel obstinatissimo labore veritatis alicuius cognitio acquiri potest, ergo in potestate physica intellectus est ea cognitio.

Porro qui contendere vellet aliquas tantum, non quascumque veritates posse ab intellectu humano naturali vi apprehendi, is rogandus esset, ut designaret quas cognosci posse putat, quas minime, saltem in genere. Defectus rationis sufficientis, quo laboraret in alterutra parte determinanda, suaderet illi nullam esse ex his veritatibus, cui par non sit physica potestas intellectus.

Haec est doctrina s. Thomae I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. CIX. a. 1. qui ait »unaquaeque forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alienius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum lumen intelligibile, quod est de se sufficiens *ad quaedam intelligibilia cognoscenda*, ad ea scilicet, *in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire*. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel

prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum." Scilicet *quaedam intelligibilia* non sunt aliqua tantum ex naturalibus, sed sunt omnia naturalia, ea nempe in quorum notitiam per sensibilia possumus pervenire, quae tamen non sunt omnia intelligibilia, sed quaedam; nam alia praeter ea intelligere possumus, h. e. supernaturalia, pro quibus tantummodo lumen superadditum s. Thomas requirit.

III. Neque aliquid est quod cum probabilitate opponi possit huic doctrinae. Quod enim de vulnere ignorantiae dicitur, quod per peccatum Adami inflicto est humanae naturae, illud ad notitiam gratuitam spectat, non naturaliter debitam vel possibilem. Testimonia vero Scripturae et Conciliorum, cuiusmodi est illud: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra a Deo est*; loquuntur de cognitione salutari; neque accipi possunt de quavis cognitione vel naturali, nisi quatenus divinus concursus ad omnes actus requiritur, qui non tollit facultatis potestatem naturalem.

Nihilominus obiicies 1) nullam notitiam veri posse haberi absque speciali auxilio distincto a dono creationis, hoc autem auxilium est gratia. 2) Ad cognitionem veri opus esse libera applicatione voluntatis, quae sine gratia fieri non potest. 3) Si haec potestas physica adesset, in pluribus aut in aliquibus saltem appareret eius actus, quod constat esse falsum. 4) Praeterea Concilium Carthag. c. 4. ait de scientia et caritate utrumque esse Dei donum. 5) Augustinus 1 Retract. c. 9. docet quod *ad miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur homo ab exordio nativitatis suae, nec ab isto malo nisi Dei gratia liberatur.* 6) Solemus Christiani orare Deum pro notitiis speculativis rerum; porro auxilium, quod a Deo exoratur, est beneficium gratiae, sicut arguunt passim Patres contra Pelagianos.

Respondeo ad 1<sup>m</sup> Auxilium distinctum a dono creationis, quatenus hoc sine illo esse posset, non est semper gratia proprie dicta sive supernaturalis, sed etiam naturalis, de qua recole quae dicta sunt in Thesi II. Iam vero dependentia facultatis a Deo quoad hoc auxilium naturale gratuitum, non arguit defectum physicae potestatis in natura, sed arguit tantum defectum alienius conditionis opportunae ut facultas secundum suam potestatem actu facilius agat.

Ad 2<sup>am</sup> responsio a) patebit ex dicendis in Thesi sequente, b) ea necessitate applicationis admissa, sit eadem responsio ac in praecedenti.

Ad 3<sup>am</sup> ratio cur in hoc stadio mortalitatis desit exercitium plenum huius potestatis liquebit ex dicendis in parte sequente huius Th.

Ad 4<sup>am</sup> Patres Carthaginenses loquuntur de scientia salutari, supernaturali; nec mirum id esse debet, etsi dicant eam scientiam inflare, nam et scientia supernaturaliter inmissa potest esse occasio superbiae. Cf. dicta p. 36.

Ad 5<sup>am</sup>. Ignorantia, de qua Augustinus loquitur, est privatio illius cognitionis gratuito collatae, quae ex institutione ordinis supernaturalis debebat esse in natura.

Ad 6<sup>am</sup>. Orationes probant gratiam esse supernaturalem id quod petimus, cum petimus ea quae nos ordiant in salutem. Cf. quae ad similem obiectionem dicemus in Thesi seq. ad b). Ceterum et gratias naturales petere possumus illudque auxilium, de quo dictum est in responsione ad 1<sup>am</sup>: omnia vero etiam petere possumus per merita Christi; nam in statu providentiae, quae est supernaturalis, haec dona intrinsece naturalia evadunt extrinsece supernaturalia.

IV. Impossibile moraliter dicitur primo id, cuius existentia cum pendeat quoque a moribus hominum, in iis nunquam vel fere nunquam rationem sufficientem habet cur actu sit. Id est aliquid nimis difficile, et ex hoc habet quod nunquam fere eveniat, nimis enim difficilia homines generatim sectari non amant. Deinde vero propter hanc cognitionem impossibilis moraliter cum nimis difficili, usu inductum est ut dicitur impossibile moraliter id quod nimis difficile est ita ut nunquam vel fere nunquam contingat, sive ex moribus hominum sive ex aliis adiunctis id pendeat. Quod dicitur impossibile moraliter supponitur esse physice possibile: quod enim physice repugnat non est cur tantummodo appelletur impossibile moraliter.

Dici solet impotentiam, quam intellectus experitur in assignandis pluribus et disparatis scientiis, in cavendo quovis errore, esse impotentiam moralem vel maximam difficultatem; verum claritatis gratia arbitramur distinguendum esse. Scilicet tunc aliquis actus alicui facultati difficilis dicitur, cum facultas existit in occasione agendi et ad agendum est applicata et

tamen, licet actus in eius physica potestate contineatur, nunquam aut fere nunquam ab ea procedit. Si occasio agendi, si applicatio ad agendum desit, indicari nequit utrum actus sit difficilis; in ea enim hypothesis ne actus vel facilimus quidem elici poterit a facultate. Nimirum quamvis habeatur physica potestas, postulatur nihilominus determinatio quaedam ab extrinseco, ut facultas actum exerat; ea autem deficiente determinatione, actus ne dum difficilis, sed physice impossibilis erit. Quae quidem physica impossibilitas non oritur ex intrinseca natura facultatis, quae potestatem physicam habet ad actum, sed procedit ex defectu physicae conditionis, quae postulatur ad actum. Quare haec est impossibilitas physica non mera difficultas: impossibilitas vero physica *per accidens* sive *ab extrinseco*; quia non ex natura facultatis et necessario, sed contingenter ex defectu extrinsecae conditionis pendet.

Iam vero si intellectus noster non acquirit plures notitias, id plerumque contingit, quia non versatur in occasione opportuna cognoscendi, quia non applicatur ad objecta sicut oportet. Ita corporum caelestium scientiam exiguam habemus, licet ea sint objecta sensibilia et per se naturalia nobis, eo quod raro sint nobis, ut decet, applicata; unde ex defectu huius physicae conditionis, est nobis physice impossibilis, quousque hic defectus durat, plena scientia earum rerum. Item quod vulgus hominum scientias non teneat quas literati callent, id ex eo est quod studiis operam non dederunt seu non applicatus est eorum intellectus ad objecta earum scientiarum; porro quaecumque sit causa cur non fuerit applicatus intellectus, certum est quod, ea applicatione non existente, assectio earum scientiarum est impossibilis physice. Rursus quoniam exercitium activitatis intellectus pendet primum extrinsece ex ministerio sensuum, qui materiam suppeditant cognitionis, si sensus male ad hoc munus dispositi, non eo fungantur sicut oportet; tunc etsi sit in intellectu potestas cognoscendi, tamen ex defectu debiti ministerii sensuum, erit impossibilis physice progressus ille in scientiis, qui illud debitum ministerium sensuum exposcit. Quod quidem videre licet in iis, quos dicimus carere ingenio, qui certis in scientiis, quantumvis nitantur, nihil clarum et distinctum assequi valent. Tandem, cum intellectus noster talis sit ut ab una cognitione ad aliam procedat et

ita successive notitias sibi comparet rerum, exigitur ab eo spatium quoddam temporis ut plures scientias addiscat; unde si tempus exiguum ei suppetit, vel quia reapse tempus vitae est breve, vel quia etsi in vita longa, non nisi modico tempore intellectus in cognoscendis rebus se exercet, fieri nequit ut ipse scientias plures acquirat: sed haec impossibilitas non est mera difficultas, sed vera impossibilitas physica orta ex defectu conditionis physice necessariae.

Itaque ea impossibilitas, quae oritur ex defectu debitae applicationis intellectus ad objecta, ex imperfectione intrinseca sensuum, ex brevitate temporis, ex eo quod pluribus aliis rebus et negotiis vacare oportet, non dicitur a nobis impossibilitas moralis; quia neque ex moribus pendet hominum, neque est mera difficultas: sed dicitur impossibilitas physica, *extrinseca* quidem et *per accidens*; quia reapse in iis adiunctis est physice impossibilis cognitio veritatum.

V. Verum et cum intellectus ad objecta applicatur et se exercet, si saltem longa sit applicatio; impossibile est ei semper vitare errorem. Quod quidem experientia communis et constans persuadet. Haec autem impossibilitas est moralis, h. e. magna vel maxima difficultas. Etenim potest physice intellectus semper cohibere assensum, quando res non est evidens, atque ita cavere errores; verum id difficile est maxime ut semper fiat. Nam ex parte intellectus requiritur attentio iugis ad ideas, ne confundantur notiones unius rei cum notionibus alterius; ex parte voluntatis requiritur tum tranquillitas, quae exercitium intellectus liberum, quousque oportet, sinat, tum immunitas ab affectione, quae iam sententiam aliquam praecupaverit. Atqui condiciones istas difficile maxime est semper adesse. Ex multiplicitate enim idearum oritur facillime confusio aliqua, illa iugis attentio est maxime laboriosa, frequenter urget necessitas iudicii ferendi, cui necessitati oportet facere satis et probabilibus contenti sumus, et sponte ea tanquam vera affirmamus, ad quae affectus gerimus anticipatos, qui iudicium intellectus determinare solent.

THESIS XX.

*Liberum quoque arbitrium gaudet naturaliter potestate physica semper honeste agendi servandique legem naturalem; quamvis ad idem praestandum impotentia quadam morali laboret. Ad actus vero aliquos honestos et ad aliqua praecepta legis servanda potestate tum physica tum morali liberum arbitrium est naturaliter instructum.*

I. Observatio totius legis naturalis non fit simul, sed successive; unde nulla hic occurrit collectio aliqua totalis, quae sit obiectum facultatis; sed observare universam legem naturalem perinde est ac semper observare legem, hypothesi tamen facta quod quaevis eius praecepta, saltem difficiliora aliquando occurrant. Iam ut libero arbitrio naturaliter competat potestas physica servandi semper legem naturalem, vel semper agendi honeste, haec duo requiruntur 1) quod potestas liberi arbitrii sit naturaliter proportionata singulis actibus virtutum, qui ad observantiam legis exiguntur, 2) quod potestas haec, quae naturaliter compellit libero arbitrio, per exercitium actuum non minuat; atqui utrumque affirmandum est: ergo. Maior patet: si enim pro singulis actibus distributive spectatis potestas naturaliter adest et haec potestas nunquam minuitur, sed eadem semper manet; cum praecepta legis servanda non nisi distributive seu successive occurrant, poterit liberum arbitrium semper servare legem.

Probatur itaque minor et primo quoad primam partem. a) Liberum arbitrium essentialiter obligatur lege naturali singulisque eius praeceptis ita ut sine hac norma obligante essentia liberi arbitrii constare sibi nequeat; ergo liberum arbitrium physice potest singula praecepta legis naturalis observare. Prob. conseq. si enim physice non posset, non esset hic essentialis nexus et obligatio.

β) Libero arbitrio competunt omnia elementa constitutiva potestatis huius. Elementa enim sunt cognitio honestatis actus, amor indeliberatus eiusdem, indifferentia activa; his enim positus potest voluntas velle et elicere actus honestos: atqui quoad omnes actus honestos potest ratio, quae liberum ar-

bitrium regit, cognoscere honestatem eorum, constat ex thesei praecedenti. Quod etiam confirmari potest testimonio Pauli ad Romanos II, 14. Gentes quae legem non habent, *naturaliter* ea, quae legis sunt, faciunt: *ratio enim naturaliter* eo spectat ut indicetur medium, quo gentes cognoscunt praecepta legis: quemadmodum enim Iudaei, qui legem per Moysen acceperunt, eam revelationis extrinsecae ope cognoscunt eamque exsequuntur sub norma huius revelationis, ita gentes cognoscunt praecepta legis per lumen naturale rationis, quo ipsis lex est manifestata, unde hanc normam sequentes ipsi, seu eorum natura, sibi sunt lex. Ergo in ipsa natura est potestas cognoscendi legem, ideoque cognoscendi quid honestum sit, quid turpe. Potest autem hanc cognitionem sequi amor simplex et indeliberatus honestatis cognitae, quia id est in natura positum ipsius appetitus rationalis; tandem voluntas indifferentia activa gaudet quoad omnia quae ratio cognoscit: ergo.

γ) Quocumque in instanti, quocumque urgente praecepto legis naturalis posset liberum arbitrium in statu quoque purae naturae peccare, quod et concedunt ii, qui sententiam, quam defendimus, negant; ergo posset etiam servare legem: prob. conseq. tum quia indifferentia arbitrii est ad utrumque oppositum, tum quia si non posset observare, neque peccatum foret non observare, ideoque neque posset peccare.

Probatio minoris quoad secundam partem. Quod per exercitium virtutis potestas physica non minuitur, evidens est; quia haec potestas est ipsa essentia liberi arbitrii et animae, quae eadem semper manet. Praeterea ob exercitium virtutis, si res per se spectetur, potius augetur vis quam minuitur; quamvis haec mutatio potestatem moralem potius quam physicam afficiat et per accidens ex alia causa minui possit haec potestas moralis, ut mox dicemus.

II. Impotentia moralis redit ad maximam difficultatem ita, ut nunquam vel fere nunquam fiat, quod tamen facultas potestatis physica potest. Origo huius impotentiae moralis in facultate libera praedita potestate physica, est ex eo petenda quod facultas libera ad agendum condiciones quasdam exigit, ut cognitionem rei et simplicem quandam affectionem ad illam. Quae tamen variae esse possunt et plus minus opportunae. Si enim adsit pro aliquo obiecto cognitio et affectio vel levis et pro

opposito vehemens affectio, id quidem satis erit pro indifferentia voluntatis ad utrumque et pro exercitio libertatis physicaeque potestatis; at potentia moralis, quae ex potestate physica et conditionibus actioni faventibus exurgit, maior erit pro ea actione, cui conditiones favent magis, minor pro opposita. Dicitur autem simpliciter potentia moralis haberi pro una actione et impotentia moralis pro opposita, non cum pro una tantum adsunt conditiones necessariae ad actum, sed cum pro altera maxime sunt opportunae, parum vero pro altera; tunc enim est maxime difficilis operatio haec. Nunc autem consideramus voluntatem in statu naturae praecisione facta ab auxiliis gratuitis, quae in pura natura quoque locum habuissent: porro sub nomine legis intelligimus collectionem praeceptorum sive sub levi sive sub gravi obligantium; sed et his tantummodo spectatis, idem defendimus.

III. Iam vero difficile esse et maxime difficile libero arbitrio sibi relicto servare legem semper et quaevis eius praecepta implere constat primum experientia; res est enim in facto posita homines destitutos gratia sanctificante, quamvis gratias actuales habeant, quae sunt auxilium superadditum naturae, non diu perseverare sine culpa nec resistere semper gravissimis tentationibus eosdemque experiri in se ipsis hanc difficultatem vehementem: multo ergo minus id poterunt solis naturae viribus. Constat deinde ratione ex ipsa hominis natura petita. Per concupiscentiam enim trahitur homo ad sensibilia, quorum apprehensio et delectatio vivax est magis magisque adhaerens. Facile proinde consequitur ut animus, relicto consilio rationis, se ferri sinat ab iis, quae sensus suadet. Cum haec porro frequenter minus honesta sint, moraliter impossibile est ut homo semper legem servet.

IV. Haec quidem generatim constituta de potentia vel impotentia voluntatis sine gratia ad bonum naturale, satis esse queant ad omnem quaestionem in hac re solvendam. Verum quia non omnes Theologi idem docent et quoad speciales actus negant, quam universaliter asseruimus, potestatem voluntatis, innixi potissimum auctoritati Patrum; ideo distinctius et enucleatius confirmandum est quod iam generatim statuimus. Itaque 1) quoad potestatem simpliciter agendi aliquod bonum, advertunt a) doctrinam esse Patrum et Conciliorum nullum

opus bonum fieri posse absque gratia doctrinamque oppositam esse pelagianam, b) morem esse fidelium orare Deum pro auxilio ad quemcumque actum bonum, orationem vero indicium esse impotentiae nostrae; non enim petimus quod est in nostra potestate, ut arguunt Patres: c) praeterea ut voluntas actum virtutis exerceat, praeveniri debet a Deo aliqua cogitatione congrua, quae non sit tantum sufficiens sed efficax: atqui haec cogitatio est indebita naturae ideoque gratia (Vasquez in I. II. q. CXC. Gregorius Ariminensis in II. Dist. 28.).

2) Quoad speciales actus passim Theologi docent non posse voluntatem humanam solis naturae viribus a) graves tentationes superare, b) diligere Deum auctorem naturae super omnia amore efficaci, c) universamque legem naturalem implere: s. Thomas I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> q. CIX. aa. 3. 4. Suarez Op. T. VI. De Necessit. Gratiae L. I. c. 23. seqq. Gotti op. T. 2. Tract. VI. q. 1<sup>a</sup> Dub. 6. seqq. Vasquez in I. II. Dispp. CLXXXIX, CXC, CXCIV. Bellarminus De Grat. et lib. arbit. L. V. c. 5. seqq.

V. Iam vero ut ad 1<sup>am</sup> respondeamus, advertimus in primis duo. Primum est Patres, cum docent nullum opus bonum fieri posse sine gratia, loqui de operibus, quae ordinem habent ad vitam aeternam, ut demonstrabimus in prima Thesi articuli sequentis. Alterum, quod advertimus, est Theologos, qui ad omne opus bonum requirunt gratiam distinctam a dono creationis, quae per merita Christi nunc detur, non postulare gratiam, quae sit intrinsece supernaturalis, sed sufficientem censere gratiam, quae sit ordinis naturalis secundum substantiam (cf. Vasquez l. c. D. CLXXXIX c. 4.). Quam quidem gratiam positam quidam (Vasquez ibid.) volunt in cogitatione praeviente voluntatem eaque cogitatione congrua, qua nempe voluntas ita alliciat, ut non solum possit sed reapse agat bene. Hanc vero cogitationem gratiam dicunt; quia non est debita etiam in ordine naturae. Porro huiusmodi auxilium, quod nec in ordine naturae defuisset et sub certa ratione gratuitum fuisset, remedium affert impotentiae morali non physicae. Verum id modo ad nostram quaestionem non spectat; nam nos disputamus de gratia supernaturali, quae nec genericè debita est naturae (Cf. Th. II.). Praeterea nos disputamus non de actu, sed de potestate; potestas vero, quam unquam deesse

negamus, est physica: potestas tandem agendi tum quoque adest cum cogitatio non est congrua, sed tantum sufficiens.

His positis respondemus ad a) Patres gratiam Dei, quam tuentur contra Pelagianos, postulare ad quodvis opus salutare ut sit *sicut oportet ad salutem assequendam* (cf. primam Th. art. seq.).

Ad b) Pro quovis auxilio heic et nunc indebito aequum est ut Deum exoremus, quemadmodum et pro pluvia et fertilitate agrorum, quas tamen nemo negabit esse in potestate physica naturae. Ceterum Patres ex orationibus, quibus petimus a Deo virtutes et actus bonos conducentes in salutem, merito colligebant ea omnia esse donum Dei et non esse in nostra potestate. Nam virtutes sunt ea bona, quae, si sunt prorsus in potestate naturae, sunt eo ipso, secus ac bona externa, in immediata potestate voluntatis, ita ut sufficiat ea velle ut sint: cum ergo voluntas desit nunquam, nec potestas eius deerit; quare opus non esset ea bona petere a Deo, qui iam virtute ea omnia tribuit, tribuendo liberum arbitrium.

Ad c) Patet responsio ex dictis: ea enim congrua cogitatio non opus est ut sit supernaturalis pro actibus naturalibus neque ideo ea requiritur, ut sit in nobis potestas physica agendi, sed ut cum facilitate sit actus. Et sane etsi desit cogitatio congrua, si tamen aliqua apprehensio honestatis actus praecepti et inhonestatis oppositi adsit (si enim haec deesset, tunc neque actus liber esset possibilis), iam liberum arbitrium physica potestate gaudet alterutrum eligendi, quod concedere debet qui contendit ipsum peccare eligendo inhonestum.

Ceterum teste Suarezio l. c. cp. 28. est praeter mentem omnium Theologorum hominem sine gratia non posse brevi tempore servare omnia mandata naturalia, qui id supponunt esse extra controversiam.

VI. Ad 2. ut doctrina Theologorum intelligatur, ea potest ex Suarezio colligi, qui amplissime de ea disserit, secutus communiores sententias. Itaque l. c. docet non posse hominem lapsum sine gratia superare honeste graves tentationes et unamquamque earum c. 23. multoque minus posse longo tempore ac tota vita resistere omnibus tentationibus et vitare omnia peccata mortalia c. 26. totamque legem naturalem graviter obligantem implere c. 28. Docet sententiam esse se-

curam et sanam, quae negat posse hominem in statu naturae lapsae diligere Deum sub conceptu auctoris naturae super omnia amore efficaci, amore nempe, qui par sit determinandae et efficiendae universae observationi legis, licet deinceps propter mutabilitatem voluntatis deficiat aut deficere possit c. 33. Hinc colligit quod et in pura natura homo non magis potuisset diligere Deum, quam nunc possit in statu lapsus, quia vires sunt reapse eadem c. 36. (ex quo quidem antecedente satius fuisset diversam prorsus doctrinam colligere). Iam vero 1) ipse Suarez monet esse quoque multos Theologos eosque magni nominis, qui secus sentiant c. 32. 2) doctrinam hanc negat videri sibi esse de Fide cc. 26. 34. ultimumque caput de impotentia amoris Dei super omnia efficacis defendit ut probabilius. 3) Gratia, quam requirit ad servandam universam legem ideoque et ad amorem Dei super omnia efficacem (nam iuxta ipsum est eadem difficultas) non est supernaturalis in substantia cc. 21. 27. 35. 4) Impotentia, quam naturae asserit ad vincendas graves tentationes ideoque et ad omnes tentationes semper (nam ait eandem esse rationem c. 28.) docet esse non physicam, sed moralem (c. 23): impotentiam vero ad amorem Dei super omnia efficacem et ad observationem perpetuam universae legis, petit ex diminutione potentiae executivae saltem ex parte impedimentorum (c. 34.), quae est impotentia moralis. Tandem 5) negat posse haec, quae ascerta sunt; probari efficaciter ex doctrina Patrum; quia ipsi loquantur universim de quovis actu bono, non tantum de difficilius c. 26. 34: omnes autem generatim Theologi illi quoque, qui haec cum ipso defendunt, concedunt posse hominem lapsum sine gratia aliquid boni facere levesque superare tentationes. Quae cum ita sint, liquet sententiam nostram non adversari sententiae communi Theologorum; imo hanc contineri iis quae docuimus in I<sup>a</sup> et II<sup>a</sup> p. Thesis, et in responsione ad argumenta prioris seriei. Verum expositio, quam nos tradidimus huius doctrinae, distincta potestate physica et morali, nobis videtur clarior, vitata quavis aequivocatione verborum.

Non est ergo haec unius Molinae sententia. Sane praeter id quod ex dictis constat, Caietanus in II<sup>o</sup> II<sup>o</sup> q. 171. a. 2. ait. »Potest homo naturae viribus diligere Deum, sed non meritorie.« Bañes ibid. q. 24, a. 2. »Potest homo per naturam

diligere Deum. Dominicus Soto L. I. De nat. et grat. c. 21. »Habere quis potest extra gratiam (sanctif.) imo extra fidem actum dilectionis Dei. Potest enim habere quis naturaliter eam animi affectionem, quae est: volo Deo in omnibus et per omnia placere" et c. 24 »quemcumque actum potest habere ille, qui est in gratia, potest etiam quantum ad substantiam illum peccator ex puris naturalibus." Scotus in III. D. 27. q. unic. »Ratio recta dicit, solum summum bonum infinitum esse summe diligendum et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus; nihil enim potest intellectus recte dicere, in quod dictatum non possit voluntas rationalis naturaliter tendere."

VII. Quod spectat ad s. Thomam, eius 1<sup>o</sup> certa doctrina est quod »nec homo nec Angelus per peccatum aliquid naturalium amisit vel in aliquo diminutus est (in II. D. 30. q. I. a. I.)" item »diligere Deum super omnia esse quiddam commaturale homini (I. II. q. 119. a. 3.)". Docet ibid. 2) in statu naturae integrae (h. e. spectata solum integritate naturae, non etiam elevatione per gratiam, cf. art. seq.) potuisse hominem sine gratia diligere Deum super omnia: 3) in statu naturae corruptae, indigere ad hoc hominem gratia sanante naturam: 4) ratio vero est; quia in statu naturae integrae homo referebat dilectionem sui ad amorem Dei, in natura vero lapsa homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Eodem modo solvit quaestionem art. seq. utrum homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Atqui si haec omnia simul conferantur, liquet impotentiam, quam asserit s. Doctor, non esse nisi moralem; physicam enim impotentiam excludit id quod primo loco asserit et quod quarto loco affirmatur in allata ratione; nisi velis dicere quod s. Thomas doceat necesse esse hominem in natura corrupta sequi bonum privatum atque sequi semper (universaliter enim ipse loquitur); quo possibilitas ipsa peccati tolleretur et assereretur id quod manifestae doctrinae eiusdem (I. II. q. X, a. 3) repugnat. Cf. Ripalda De Ente Supernat. D. CXIV. Sect. 6. seqq. Livinum de Meyer in Responsione ad librum Henrici a s. Ignatio.

Iure ergo proscriptae sunt duae propositiones Baii: 37<sup>a</sup>

»Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, h. e. quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit." 28<sup>a</sup>. »Pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valeat ad ullum peccatum vitandum."

VIII. Itaque cum physica potestas bene agendi adsit et cum non semper honesta sint difficilia vel difficiliora inhonestis, reliquum est ut ad quaedam opera honesta sit in libero arbitrio potestas tum physica tum moralis; quae est communis, ut iam audivimus, Theologorum doctrina.

#### THESIS XXI.

*Merito proscripta est doctrina, quae statuit omne, quod agit peccator, peccatum esse et omnia opera infidelium esse peccata liberumque arbitrium sine gratiae Dei adiutorio non nisi ad peccandum valere.*

I. Primum doctrinae huius caput occurrit inter propositiones proscriptas Baii, proposit. 35<sup>a</sup>. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est;" et proposit. 40<sup>a</sup>. In omnibus actibus suis peccator servit dominantī cupiditati;" quae tamen propositiones in eius libris editis non exstant nec eas ut suas agnovisse dicitur Baius, ut testatur Ripalda in Diss. proemiali operis contra Baium. Alterum doctrinae caput est propositio 25<sup>a</sup>. Baii: omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. Tertium doctrinae caput est propositio 27. inter baianas damnatas. Has propositiones Baiani tueri nituntur auctoritate potissimum s. Augustini.

II. Nunc de primo doctrinae capite. In hac sententia peccator non accipitur reduplicative in actu, quod enim fit a peccatore, prout talis est cum agit, certe peccatum est; neque id Ecclesia negat. Sed accipitur materialiter, ille scilicet qui est in statu peccati habitualis sive originalis sive personalis. Ratio cur id Baiani affirmant in promptu est. Huiusmodi enim homo caret caritate, ideoque non agit ex caritate; porro si non agit ex caritate, agit ex vitiosa cupiditate, ex qua non nisi peccatum fieri potest: ergo.

Iam vero in hac sententia potest supponi ex duabus sequentibus alterutra hypothesis: aut quod peccatores gratia



actuali sint destituti, aut quod eis eadem suppeditetur; praecisione autem facta a determinatione alterutrius hypothesis, propositio per se spectata est haeretica et damnata a Synodo Tridentina Sess. VI. can. 7. »Si quis dixerit opera omnia, quae ante iustificationem (ideoque adhuc in statu peccati) fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, A. S.» Et sane certum est hominem peccatorem posse et debere se praeparare et se disponere actibus suis ad iustificationem, qui serie quadam successiva generaliter eduntur et semper hoc pacto fieri possunt ut post aliquod temporis spatium ab initio decurrens iustificatio obtineatur: absurdum est autem per peccata hominem se disponere ad remissionem peccatorum consequendam: ergo. Quare quotiescumque Scripturae exhortantur peccatores ad opera pietatis ut misericordiam Dei consequantur, toties docet peccatores posse bene agere falsumque esse quod omnia opera peccatorum sint peccata. Ab hac Scripturarum auctoritate nequis se extricare nisi affirmes primam gratiam, qua incipit peccator se convertere ad Deum, esse inspirationem sanctae et perfectae charitatis theologicae: quod quidem, ut minimum dicamus, nimis cum experientia pugnat, cuius testis quoque est Tridentina synodus, quae a fide, timore, spe, initium ducit Sess. IV. c. 5. Si autem res generatim spectatur, potest in peccatore considerari tum privatio habitualis amicitiae Dei, tum etiam, cum quis actu peccavit et praesertim si frequenter idem peccatum peccavit, habitus quidam ex actibus inductus in illud idem peccatum relabendi. Iam vero privatio amicitiae Dei tollit quidem possibilitatem efficiendi opera meritoria ex condigno vitae aeternae; ad non tollit possibilitatem efficiendi aliquid opus bonum morale. Et primo quidem cum non impediatur auxilia actualia, potest per ea peccator opera bona et supernaturalia facere. Atque praecisione etiam facta ab auxiliis actualibus, manent in peccatore omnia principia actus honesti naturaliter, quia per privationem gratiae natura non minuitur; probavimus autem liberum arbitrium posse actus bonos naturaliter edere: porro ut actus aliquis non sit proprie peccatum, non est necesse ut sit actus supernaturaliter bonus, sed satis est, si sit naturaliter honestus. Neque habitualis aversio a Deo

actum peccatoris inficere potest; nam haec habitualis aversio (nisi erumpat in actum, qui tunc esset novum peccatum) non est nisi privatio boni supernaturalis, non autem defectus principii alienius aut elementi actus boni naturalis. Porro habitus quoque peccandi inductus a peccato (qui tamen habitus non gignitur ex quovis peccato) nequit esse ratio cur omnes actus peccatoris sint peccata. Primo quidem quia habitus acquisitus non inclinat nisi ad certa quaedam peccata, ea scilicet ex quibus processit; deinde quia habitus non determinat exercitium facultatis: unde non est necesse ut facultas agat secundum illum habitum, sed potest diversa et opposita velle et agere. Ergo.

III. Aiunt doctrinam esse Augustini, nihil boni absque caritate fieri posse; ait enim De Gratia et lib. arb. c. 18. »Praecepta dilectionis id est caritatis, tanta et talia sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine caritate, nullo modo fiat bene.» Et de Gratia Christi c. 26. »Non haberemus unde illum diligeremus, nisi hoc ab illo, cum prior nos diligeret, sumeremus. Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? aut quomodo bonum non facimus, si diligamus? Etsi enim Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus, sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, non recte bonum opus vocatur; quia omne quod non est ex fide peccatum est et fides per dilectionem operatur.» Hinc contr. 2. epist. Pelag. l. III. c. 8. ait »liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccatum valet: ad iustitiam vero non nisi adjuvatum (utique caritate) potest.» Porro per caritatem quis sanctus et iustus efficitur; ergo nihil boni potest fieri a peccatore.

Respondeo: Bene facere Augustino est facere opera salutaria (Cf. Th. primam art. seq.): quare etsi negetur peccatori potestas faciendi aliquid salutare, restat tamen potestas faciendi opera bona naturalia; unde non est necesse ut peccet. 2) Augustinum nomine dilectionis, caritatis non intelligere caritatem presso sensu acceptam, quae est actus virtutis theologicae, sed quamlibet dilectionem iustitiae bonamque voluntatem, quae effectus est gratiae actualis ac in peccatoribus quoque esse potest. Sane hoc pacto loqui Augustinus solet: »quid est boni cupiditas, nisi caritas (cont. duas epist. Pelag. L. 11. c. 9.)»: »quid est dilectio, quam tantopere Scriptura divina

laudat et praedicat nisi amor boni (De Trinit. L. VIII, c. 10)”: »quasi vero aliud sit bona voluntas, quam caritas, quam Scriptura nobis clamat esse ex Deo (De Gratia XL, c. 21)» ipsa est caritas, quae dicitur bona voluntas (in Psal. XXXVI, Serm. 2. n. 13)”. Et hinc est quod virtutem (actum quidem) generatim definit: »virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur (Epist. CLXVII, al. 29. c. 4.)”, quae ideoque definitio omnem actum virtuosum cuiuscumque virtutis complectitur. Omnis ergo bona voluntas, omnis amor boni, omnis actus virtuosus est Augustino caritas; non igitur hoc nomine ab Augustino intelligitur tantum actus virtutis theologicae. Eam bonam voluntatem, adiuvante gratia, posse esse et in peccatoribus tum per se patet ex dictis, tum manifeste supponit Augustinus Retract. L. I. c. 15. »Quando peccatum tale est ut idem sit et poena peccati, quantum est quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte, *si pia est, ut oret auxilium?*” Potest ergo esse *pia* voluntas etiam sub dominante cupiditate.

IV. Nunc quoad alterum doctrinae caput. Eadem ac in praecedenti quaestione duplex hypothesis excogitari potest, quod nempe homines adhuc infideles gratia actualibus supernaturalibus non destituantur, aut quod iisdem careant ante eas, quibus ducuntur ad fidem Christi. De qua duplici hypothesis non est cur modo iudicium feramus. Ut huius thesım partem alteram vindicemus, accipimus eam hypothesım, quae nobis esse potest infensor dicimusque infideles, non quidem positivos, qui sunt sicut ceteri peccatores, de quibus iam locuti sumus, sed negativos, quibus nondum lux Evangelii manifestata est, etiam gratia supernaturali destitutos, posse bene agere falsumque omnino esse, quod omnia eorum opera sint peccata.

Et sane in homine infideli *est natura*, quae est principium semper physice sufficiens et identidem moraliter quoque sufficiens ad honesta opera naturalis ordinis: *deest fides* et ut supponitur, *omnis gratia*, per quam elicere possit actus salutare; quid ergo restat nisi ut dicamus non posse quidem infideles agere salutariter, posse vero agere naturaliter honeste? Status enim peccati originalis, in quo sunt, non eos magis impedit, quam status cuiusque alterius personalis peccati et concupiscentia actualis nec semper urget nec necessitatem infert voluntati.

V. Verum, aiunt, haec est certissima et disertissime proposita Augustini doctrina: *omnia infidelium opera esse peccata, fieri non posse ut aliqua actio sit bona sine fide*. Atque huc affertur longum testimonium, quod toto capite 3<sup>o</sup> L. IV. contra Julianum continetur. Inter plura, quae ibi disputat, haec habet n. 14: »Soletis negantes Dei dona esse virtutes, quibus recte vivitur et eas naturae voluntatique humanae, non gratiae Dei tribuentes, hoc uti argumento, quod eas nonnumquam habeant infideles, ita conantes evacuare quod dicimus neminem recte vivere nisi ex fide per I. Ch. D. N.” Et n. 30 interrogante Iuliano »Si gentilis nudum operit, nunquid quia non est ex fide, peccatum est? respondet: »prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est.”

Porro ut doctrina Augustini hoc in capite similibusque in locis intelligatur, haec ex ordine monemus. 1) Peccati nomen in quaestione pelagiana usurpari ab Augustino ad significandum non tantum defectum illum rectitudinis in actione, qui culpam proprie dictam constituit, sed etiam defectum cuiusque rectitudinis, ad moralem ordinem mediate spectantis, quae ex institutione divina in actibus esse deberet quaeque foret, si Adam non peccasset, per quem defectum fiat ut actus careant ea perfectione, quae in iis esse deberet. Usus iste appellationis *peccati* profectus est ab ipso Apostolo, qui concupiscentiam habitalem, quae non est certe culpa, est tamen defectus debitaе cuiusdam rectitudinis ex peccato Adami procedens, appellat peccatum (De Deo Creat. Th. XLIX.) Qui usus appellandi peccatum etiam defectum, qui per se non sit culpa sed tamen adversetur *perfectioni iustitiae* (de qua frequenter erat sermo cum pelagianis), quae quamlibet imperfectionem excludit, ipsis pelagianis familiaris erat: qui cum dicerent *hominem posse esse sine peccato*, intelligebant posse esse non solum sine culpa, sed et sine ulla perturbatione animi, sine ulla imperfectione, quae *perfectioni iustitiae*, h. e. consummatae absolutissimae iustitiae, quam possibilem in hac vita viribus naturae aiebant, adversaretur. Liquet id ex verbis Hieronymi, qui hoc eorum doctrinae caput tribus dialogis impugnavit. »Quae enim (ait Hieronymus epist. CXXXIII ad Ctesiphontem, nn. 1. 2) potest alia maior esse temeritas, quam Dei sibi non dicam similitudinem sed aequalitatem vindicare et brevi sententia omnium haereticorum ve-

mena complecti, quae de Philosophorum et maxime Pythagorae et Zenonis principis Stoicorum fonte manarint? Illi enim, quae graeci *πάθη*, nos perturbationes possumus dicere, asserunt extirpari posse de mentibus et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere meditatione et assidua exercitatione virtutum." » Quomodo ergo, concludit, potest stare hoc, quod dicitur: *posse hominem esse sine peccato*, si velit." Ubi vides ea, quae per se culpa non sunt sed solum imperfectio quaedam attingens tantum dispositive ordinem moralem, vocata fuisse a Pelagianis quoque peccata: quamvis si censuerint in potestate esse liberi arbitrii omnes illos motus non solum cohibere, sed et radicibus extirpare ab animo; ut ideo ex quadam culpa hominis fieri dicerent ut illi defectus perseverarent in nobis.

Patres proinde negantes posse in hac vita hominem esse sine peccato vel saltem, cum Augustino, posse esse viribus suis (De Perfectione iustitiae c. 7), non tantum culpas proprie dictas, sed et quasvis imperfectiones ordinem moralem vel dispositive attingentes, quae nunquam saltem ex toto desinunt, obiciebant pelagianis, concupiscentiam praecipue, ut ostenderent hominem in hac vita non posse assequi perfectionem iustitiae seu *esse sine peccato*. Unde Augustinus De Perfect. iustitiae c. 8. » Haec est nostra in ipsa peregrinatione iustitia, ut ad illam perfectionem plenitudinemque iustitiae, ubi in specie decoris eius iam plena et perfecta caritas erit, nunc ipsius cursus rectitudine et perfectione tendamus, castigando corpus nostrum et servituti subiciendo... quoniam in castigatione corporis frenatur concupiscentia, quae non frenari sed omnino esse non debet nec erit in illa perfectione iustitiae, ubi nullum erit omnino peccatum."

VI. Hoc praestitutum dicimus 2) Augustinum opera infidelium vocare duplici ratione et 1<sup>a</sup> quoad omnia illorum opera, quia carent merito salutari h. e. quia carent ea perfectione supernaturali, quae ipsis inesse deberet ex institutione divina, qua instructa opera bona disponunt homines vel remote vel proxime ad unicum finem supernaturalem, ad quem iidem sunt destinati, haec autem idoneitate destituuntur opera infidelium. Sic porro accipit Augustinus peccatum improprie. Ratio 2<sup>a</sup> est, quae non omnia prorsus opera infidelium attingit,

sed solum sub quadam generalitate morali: considerat scilicet Augustinus opera infidelium secundum id quod communiter contingit et quae, ut ipse supponit, fere semper malum habent finem; ideo peccata ea vocat Augustinus, quia malo fine vitiantur: sic autem peccatum proprie accipitur ab Augustino. Eadem duplici ratione negat Augustinus virtutes infidelium (sermo est de acibus, non de habitibus) esse veras virtutes. Quae dicimus, ex hoc eodem c. 3. L. IV. cont. Iulianum possumus evidenter demonstrare. Et quoad 1<sup>m</sup> Augustinus n. 19. ait: » Non absurde virtus definita est ab eis, qui dixerunt: *virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*. Verum dixerunt; sed *quid sit consentaneum liberandae ac beatificandae naturae mortalium* nescierunt... Hoc summum bonum praestari hominibus non potest nisi per Christum... Ideo iustus ex fide Christi vivit. Ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter et iuste ac per hoc his omnibus veris virtutibus recte sapienterque vivit, quia *fideliter vivit*. Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est, vere promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes." Veras ergo virtutes Augustinus intelligit, quae ad supernaturalem beatitudinem conducunt. » Ideo veras virtutes habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc naturae nostrae consentaneum est ad salutem et veram felicitatem." n. 18. In ordine autem historico Augustinus loquitur, qui non est unicus ordo possibilis humanae naturae, ut alibi demonstravimus (De Deo Creant. Th. XLII. XLIII).

Quoad 2<sup>o</sup> probandum, quod supra statuimus, haec proferri possunt ex Augustino. a) Cum responderit (n. 30) prorsus (nudum operiri) in quantum non est ex fide, peccatum est," subdit id explicans: » non quia per se ipsum factum, quod est nudum operiri, peccatum sit: sed de tali opere non in Domino gloriari solus impius negat esse peccatum." Spectat ergo Augustinus eam actionem prout ponitur cum indebito fine, quem haberi supponit. b) Argumentum quo Augustinus n. 14. probat castitatem infidelium non esse veram virtutem, huc redit: vera virtus est in anima, anima infidelis, teste Scriptura, fornicatur a Deo: atqui in anima fornicante nequit esse castitas sive nequit subiectum idem simul esse fornicans et

castum; ergo. Fornicatio utique heic improprie accipitur, sed est tamen *recessus positivus* a Deo per actus malos; huiusmodi enim homines male agentes, eo quod male agunt, dicuntur in Scripturis fornicari a Deo. Vult autem dicere Augustinus, quod si vere dici potest secundum divinam rationem loquendi (quae certe vera est) anima fornicans, eadem nequit dici vere casta; quia haec repugnant, ut idcirco vel aliquid desit ad veram castitatem, quatenus non est ex fide, vel sit aliquid vitium eam inficiens, quia ex malo fine servatur. c) Probat generatim n. 22. opera infidelium non esse bona, quia etsi ab iis aliqua bona fiant, non tamen *fiunt bene*: non autem *bene infidelis facit* »quia facit amando gloriam hominum magis quam Dei." Hic autem actus est positive malus ex fine: ergo. Verum arbitrandum non est censuisse Augustinum hunc modum agendi ex malo fine necessarium esse infidelibus sive eos non posse nisi ex malo fine agere: nam et id nunquam asserit et disserta testimonia, quae deinceps afferemus, id aperte negant: sed quod frequenter accidit et universalitate quadam morali verum est, consideravit Augustinus. Quod quidem ei ad confutationem Iuliani sufficiens erat: nam Iulianus non aliquas solas bonas actiones infidelium, sed universim eas omnes, *quae habita tantum ratione eius, quod fit, essent secundum rationem*, quae plurimae certe sunt et frequenter malo fine vitiantur, dicebat esse veras virtutes. Cum vero Augustinus finem docens propter quem agendum est, mentionem facit solius illius finis, quem fide novimus, id ex eo pendet quod ipse loquitur in hypothesi historici ordinis supernaturalis et de veris virtutibus, quae propriae sunt Christianorum, disserit.

VII. Ceterum Augustini scopus quoque in hoc capite est impugnatio cuiusdam portentosae doctrinae Iuliani. Docebat enim hic virtutes non *finibus* sed *officiis* discernendas esse a vitiis: »*officium* est autem quod faciendum est; *finis* vero propter quod faciendum est." Scilicet, aiebat ille, »ad cognoscendum utrum verae sint virtutes, hoc tantummodo intuemum quod agitur, nec causa quaerenda est cur agatur (nn. 19, 21)." Exinde colligebat ipse Iulianus esse aliquas veras virtutes, quibus nos sumus *boni fructuose*, cum nempe *officium* et *finis rectus* una conveniunt: esse aliquas praeterea *veras virtutes*, quibus nos sumus *steriliter boni*, cum nimirum officium a recto

fine separatur (nn. 19, 20, 21, 22). Ex qua quidem doctrina tantam absurditatem sequi advertebat Augustinus, ut »veram Iulianus cogere appellare iustitiam, etiam cuius dominam repererit avaritiam." Hanc absurdissimam doctrinam, quae statuit virtutem veram seu actum honestum esse, nulla habita ratione finis, propter quem fiat quaeque statuit per virtutes veras nos esse steriliter bonos, impugnat heic Augustinus. Liquido vero patet doctrinam hanc Iuliani non esse eam, quam defendunt ii, qui per naturae vires exerceri posse volunt actus virtutum. Neque enim ii volunt a fine praescindi debere et si eas volunt steriles quoad vitam aeternam, non tamen eas volunt steriles fore pro fine naturali consequendo, si adesset, vel pro consequendis aliis bonis naturalibus. Neque huiusmodi virtutes steriles pro fine supernaturali vocant illi *veras virtutes* ita, ut pares eas faciant virtutibus christianis, sicut faciebat Iulianus, qui ad virtutes gentilium provocabat sine gratia factas, ut probaret virtutes, quas Christiani exercent, esse in potestate naturae.

VIII. Quaeres cur infidelium opera quaevis non sunt formaliter peccata, si carent, ut diximus, debita perfectione. Respondeo quod perfectio supernaturalis actibus debita est quidem sed non ex lege praescribente normam moralitatis, sed ex lege instituyente ordinem gratuitum supernaturalem: atqui peccatum est id quod normae moralitatis adversatur. Praeterea ut propter aliquam privationem sint actus formaliter peccata, oportet privationem hanc culpabilem esse iis ipsis qui agunt; ad hoc autem requiritur, ut ii advertant sciantque obligationem illam habendi, ideoque obligationem sciant habendi fidem et operandi ex fide; cum vero id desit sine culpa infidelibus negativis, eorum opera naturaliter bona carent quidem perfectione ea qua sint idonea ad finem supernaturalem, at non sunt culpae. »Malum actionis ad aliquem finem ordinatae, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis quam in naturalibus," ait s. Thomas in compend. Theolog. n. 119.

IX. Ut autem extra omnem dubitationem sint quae de sententia Augustini stabilivimus, illud rursus confirmabimus probantes Augustinum reapse agnovisse opera bona, honesta in infidelibus eademque laudasse. Sane De Spiritu et lit. c. 27.

et 28. postquam suam proposuit interpretationem verborum Pauli Rom. II. *Gentes quae legem non habent* etc., subdit: »Si autem, qui naturaliter, quae legis sunt, faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter inique colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, (quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix [ergo aliquando saltem] inveniuntur, quae iustitiae debitam laudem defensionemque mereantur): verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere; si hoc est quod dictum est *Gentes quae legem non habent* h. e. legem Dei, *naturaliter quae legis sunt faciunt*, etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a veteri Testamentum novum" etc. Rursus in sermone CCCXLIX, n. 1. »Nos ergo, ait, vestrae caritati sermonem de caritate reddamus. Caritas alia est divina, alia humana, alia est humana licita, alia illicita... Haec ergo prima est distributio mea, quod dixi aliam *humanam*, aliam *divinam* esse caritatem eandemque *humanam* in duo distribui, quod *alia sit licita, alia illicita*. Prius ergo loquor de humana licita, quae non reprehenditur, deinde de humana illicita, quae damnatur; tertio de divina, quae nos perducit ad regnum." En ea ipsa distinctio, quam quia defendimus, inepti theologi habentur a Iansenianis. Pergit Augustinus: »Ut ergo breviter insinuem, licita est humana caritas qua uxor diligitur, illicita qua meretrix vel uxor aliena." Perpende hic uxoris amorem spectari ab Augustino non materialiter; hoc enim pacto et ad caritatem divinam spectat, sed formaliter h. e. sub hoc motivo, quod est uxor, et quidem eo motivo exclusive accepto, quod per se pertinet ad caritatem humanam; porro amor uxoris sub hoc motivo, quia est uxor, dicitur ab Augustino caritas licita, ideoque honesta. Iam vero hic amor etsi a fidelibus ope gratiae supernaturaliter exerceatur, potest tamen viribus naturae citra fidem exerceri. »Licitam ergo caritatem habete; humana est, sed, ut dixi, licita. Non solum autem ita licita est ut

concedatur, sed ita licita ut, si defuerit, reprehendatur: liceat vobis humana caritate diligere coniuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. *Sed videtis istam caritatem esse posse et impiorum idest paganorum, Iudaeorum, haereticorum... etc.*" Caritas ergo humana, si deest, reprehenditur eademque licita est; est ergo honesta: porro in infidelibus quoque reperitur; ergo. Item Augustinus eum exigit finem et modum operis ad hoc ut honestum sit, qui plane solo naturae ductu citra fidem obtineri possunt. Ita De pecc. origin. c. 38. »Nuptialis concubitus, quem matrimoniales quoque indicant tabulae *causa procreandorum fieri filiorum, per se ipsum prorsus, non in comparatione fornicationis, est bonus*; qui tametsi propter corpus mortis, quod nondum est resurrectione renovatum, sine quodam bestiali motu, de quo natura erubescit humana, non potest fieri; tamen ipse concubitus non est peccatum, ubi ratio libidine utitur ad bonum, non superat ad malum." Et serm. LI, c. 14. »Illos ad mensam non ducit nisi concupiscentia carnis, non indigentia refectiois. Itaque isti cadunt in escam et potum. Illi autem qui descendunt ex officio vivendi, non ideo vivunt ut comedant, sed ideo comedunt ut vivant. Itaque istis prudentibus et temperantibus si offerretur ut sine cibo et potu viverent, quanto gaudio amplecterentur hoc beneficium?"

De peccat. merr. et remiss. L. I, c. 22. quaerit Augustinus »Unde fit ut homo ab incunte pueritia modestior, ingeniosior, temperantior, ex magna parte libidinum victor, qui oderit avaritiam, luxuriam detestetur atque ad virtutes ceteras provector aptiorque consurgat, et tamen eo loco sit, ubi ei praedicari gratia Christiana non possit? Alius autem tardus ingenio, libidinibus deditus, flagitiis et facinoribus cooperatus, ita gubernetur ut audiat, credat, baptizetur, rapiatur aut, si detentus hic fuerit, laudabiliter hic vivat? Ubi duo isti tam diversa merita contraxerunt, non dico, ut iste credat, ille non credat, quod est propriae voluntatis; sed ut iste audiat quod credat, ille non audiat: hoc enim non est in hominis potestate." Scopus Augustini evidenter ostendit haec talem institui antithesim, ut in infideli virtutes censeantur huiusmodi esse, ut actus boni sint et nullatenus peccata; secus nullum esset discrimen nullaque ratione alter alteri praestaret.

Tandem opera plura infidelium laudat, ut Polemonis con-

inentiam, epist. CXLIV, n. 2. et continentiam Alypii amici sui, Confess. L. VI, c. 10 et Romanorum, epist. CXXXVIII, c. 3, ex qua verba, quandoquidem Romanos alloquimur, describere non pigebit. »Feramus eos, si corrigere non valeamus, qui vitiiis impunitis volunt stare rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum, quae illos etiam in aeternam civitatem posset salubri religione perducere (en quo spectet vera pietas, vera instituta); custodientes tamen quandam sui generis probitatem, quae posset terrenae civitati constituendae augendae conservandaeque sufficere. Dens enim sic ostendit in opulentissimo et praeclearo imperio Romanorum quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intelligeretur haec addita fieri homines civis alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas.»

Constat ergo Augustinum plura infidelium opera probasse ut honesta nulloque vitio intrinsece infecta; quamvis non tantum in eo capite L. IV. cont. Iulianum eadem peccata appellet, sed et alibi, ut de Gestis Pelagii c. XV: »Quantumlibet autem opera infidelium praedicentur, eiusdem Apostoli (Rom. XIV, 23) sententiam veram novimus et invictam: omne, quod non est ex fide, peccatum est» (1). Et Tract. LXXXVI. in Ioan. n. 2. »Non est ut dicas: antequam crederem, iam bona operabar, ideo electus sum. Quid enim est boni operis ante fidem; cum dicat Apostolus: omne quod non est ex fide, peccatum est?»

Restat itaque ut dicamus opera infidelium generatim ab Augustino vocari peccata negarique esse veras virtutes propter eas rationes, quas ab initio indicavimus.

X. Quoad ultimam partem thesisi. Falsitas huius propositionis, quod nempe liberum arbitrium sine gratia Dei non nisi

(1) Non est opus ut disputemus an vera interpretatio huius loci ea sit, quam Augustinus et post eum quidam alii eidem adhibuerunt; agimus enim de ipsa doctrina asserta ab Augustino, quae utique vera est et Scripturis contenta, etsi non hoc in loco. Cf. ibid. Chrysostomum, Concilium Later. IV, c. 41. ita ex Apostoli verbis argumentatur. „Quoniam quod non est ex fide peccatum est, definitum ut nulla valeat absque bona fide praescriptio tam canonica quam civilis.»

ad peccandum valeat, iam ex demonstratis et in hac Thesi et in praecedenti, debet esse manifesta. Haec satis erit expedire argumenta adversariorum, qui ex Augustino aliisque Patribus praesidium suae sententiae quaerunt. Itaque Augustinus De Spir. et lit. c. 3. ait: »Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via et cum id quod agendum et quo nitendum est ceperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, caritas Dei effunditur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum S. qui datus est nobis.» Et Cont. duas epist. pelag. L. II. c. 5: »Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, quod ad peccandum valere in hominibus subditis Diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.» Et Patres Synodi Arausicanae c. 22. »Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Siquid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.» Huc facit quod Caelestinus habet inter Auctoritates Sedis Apostolicae cap. 4. »In praeviatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem (h. e. potestatem boni agendi) et innocentiam perdidisse et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi cum gratia Dei miserantis exerit.»

Nihilominus doctrina expressa eâ propositione baianâ scripta fuit a Romana Sede; quod argumento esse debet non ita accipienda esse testimonia Patrum, ut accipiuntur a baianis.

Et sane sensus verborum Augustini hic est: liberum arbitrium naturae lapsae destitutum gratia potest peccare, quia ad hoc sufficit potestas naturalis, non potest autem actus bonos edere, actus nempe illos bonos, quos homo in Paradiso ante peccatum edere poterat h. e. actus pares consecutioni sui finis; quia ad id gratia Christi requiritur. Quamvis vero possit agere actus bonos naturaliter, 1) moraliter id non nisi raro contingit, ut nempe actus spectatis omnibus circumstantiis, praesertim circumstantia finis, sit vel naturaliter bonus, 2) etsi talis sit, cum tamen non sit actus qualis esse deberet, quales nempe

fuere actus Adami in Paradiso ante peccatum et hic defectus sit in illis tandem propter peccatum Adami; possunt merito hi omnes actus inutiles ad vitam aeternam, prout tales, vocari peccata: peccatum enim in nobis et ab Apostolo dicitur defectus ille moralem ordinem attingens, qui ex peccato naturae est. Haec interpretatio, quae ex hactenus dictis postulatur, confirmatur clarissimâ doctrinâ Augustini Cont. duas epist. pelagg. L. I, c. 2: »Quis autem nostrum dicat quod primi hominis perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana indiget gratia divina; dicente Domino: Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis; utique liberi ad bene iusteque vivendum." Amissa est ergo per peccatum originale libertas tantum seu potestas operandi iuste et sancte, quemadmodum Adam operabatur ante peccatum: plena autem iustitia cum immortalitate est iustitia supernaturalis.

Libertas ergo amissa non est libertas indifferentiae ad bonum et malum morale simpliciter, quae opponitur necessitati, sed est libertas filiorum Dei seu potestas bene et salutariter agendi, quae opponitur servituti peccati. Homines enim per praevocationem servi effecti peccati et Diaboli, libertatem filiorum amiserunt nec possunt operari opera meritoria salutis, nisi a Filio liberentur.

Hanc libertatem Augustinus rursus docet amissam ab Adamo per peccatum in Enchirid. c. 30: »Liberum arbitrium male utens homo et se perdidit et ipsum." Nimirum arbitrium primi hominis sanum erat plenaque praeditum libertate propter dona integritatis et sanctitatis quibus erat instructum, sed libere peccans homo sanitatem liberi arbitrii amisit, seu amisit liberum arbitrium sanum. Dicit liberum arbitrium amissum esse ipsum liberum arbitrium naturale, libertatem nempe indifferentiae; nam perdidit Adamus illud idem, quo male est usus: atqui non est usus male libero arbitrio sano h. e. eo prout sanum erat seu non est usus male gratia; nam his donis nemo potest uti male: usus est autem male libertate indifferentiae; ergo haec est amissa. Respondeo quod difficultas oritur ex voce *perdidit*, quae ita accipitur ac si valeret *amisit*; sed debet aliter accipi: dicitur enim; *et se perdidit*; quemad-

modum alibi (epist. ad Vitalem CCXVII. c. II.) dicit Adamum totam naturam perdidisse, inquires »hoc opus est gratiae, quam nobis attulit secundus Adam, non naturae, quam totam perdidit in semetipso primus Adam." Scilicet sensu activo non infrequenti vox *perdidit* heic est *peremit, corrupit, afflixit, ad perditionem adducit*. Ideoque hic est sensus; Adam utens male libero arbitrio se peremit et peremit liberum arbitrium, quatenus illud privavit gratia, quae erat eius sanitas, privavit nimirum vita et vi supernaturali, non vero vita naturali, quae cum natura ipsa humana mansit integra.

Ceterorum Patrum sententiae eandem exhibent doctrinam, quam Augustini testimonia; unde eodem modo explicandae sunt. Itaque hic sit finis huius thesis et articuli.

## ARTICULUS II.

QUID NATURA HUMANA PER SE SOLA NON POSSIT.

### THESIS XXII.

*Certum est, quoties in monumentis Ecclesiasticis doctrinam revelatam proponentibus legimus credendum esse quod bonum aliquid esse non possit in nobis vel actus aliquis fieri a nobis non possit citra auxilium gratiae, id de bonis et actibus salutaribus intelligendum esse.*

I. Dicimus doctrinam traditionis catholicae de necessitate gratiae, quam contra haereticos defendit Ecclesia, respicere bona salutaria h. e. vel ipsam salutem tum inchoatam in iustificatione tum completam in beatitudine, vel opera, quibus disponimur ad utramque assequendam. Nemo quidem Patrum inficiatus est quodlibet bonum naturale esse donum Dei; sed nunc loquimur de iis donis, quae simpliciter *gratiae* in controversia pelagiana appellata sunt a Patribus, cum doctrinam revelatam proponerent. Iam vero 1) nihil est in universa traditione quod cogat recipere aliam interpretationem, ut omnia bona et actus naturales quoque recenseri debeant inter ea, quae gratiae Dei debentur docet traditio divina. Et re quidem vera 2) Patres cum docent gratiam Dei esse necessariam ad

agendum, clare significant se loqui de actibus, qui spectant ad salutem. Hoc quidem patet vel ex ipsa natura actuum, quos memorant, cuiusmodi sunt credere, se praeferre ad iustificationem etc., vel patet ex dissertis verbis, quibus id exprimitur. Ita Fulgentius De incarnatione et grat. c. 21. »Nullus est qui naturaliter possit velle aliquid boni quod pertinet ad vitam aeternam» et in Conc. Araus. II, c. 7. »Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit» etc. Trident. Sess. VI, en. 1. »Si quis dixerit hominem sine praeveniente Spiritus S. inspiratione atque eius adiutorio credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.» Frequenter sane Patres hanc disserte limitationem quod ad pietatem, ad salutem pertinet, prout oportet ad salutem, addunt iis actibus, ad quos gratiam Dei requirunt, vel cum de gratia loquuntur Christianorum. August. de Gratia Christi c. 27. De Praedest. SS. c. 2. Cont. duas epist. Pelag. c. 5. Patres Africani in epist. ad Innocentium. Conc. Arausic. cc. 6. 7. Trident. Sess. VI. en. 3. Loquuntur ergo Patres de actibus salutaribus. Inepti vero sunt Baiani, qui per huiusmodi formulas, ut expedit, ut oportet, significari volunt perfectionem eam actus, quae ei debetur ut sit honestus, qui scilicet fiat ex dilectione Dei; nam hoc motivum dilectionis aiunt requiri ut actus sit simpliciter honestus (cf. propp. Quesnelli 44—58.). Verum praeterquamquod satis definita est a Patribus huius formulae significatio, qui disserte addunt ad iustificationem, ad salutem, ad vitam aeternam, ad salutem vitae aeternae; si formula ut oportet eo spectaret ut actus fieret ex dilectione, nunquam inter hos actus ipsa dilectio recensetur: atque et ipsa recensetur: ergo. Praeterea cogitatio aliqua boni debet praecedere dilectionem Dei; ea ergo non potest exigi ut sit ex amore Dei: atque gratia requiritur, ut quaevis cogitatio boni, quod ad salutem pertineat, sit in nobis sicut expedit; ergo ea formula non significatur motivum amoris Dei. Neque ea formula; ut actus sit sicut oportet significatur tantum istud, nempe ut actus sit meritorius, quocumque tandem modo et cuicumque tandem boni sit meritorius; quod perinde esset ac dicere, ut actus sit moraliter bonus: sed significatur aliqua qualitas actus, quae requiritur ut actus sit meritorius salutis

(quae est supernaturalis) vel ad eam disponat, qua etiam qualitate deficiente possit tamen esse actus moraliter bonus et praemii naturalis meritorius. Sane praeter quam quod doctrina est Patrum et Ecclesiae (Th. praec.) posse actus moraliter bonos ideoque alicuius praemii meritorios fieri sine gratia: ipsi Patres disserte docent quid sit illud propter quod opus sit actus ex gratia fieri, h. e. pietatem, vitam aeternam, iustificationem. Et haec dicta sint de vi huius formulae, cuius intelligentia necessaria nobis erit cum de supernaturalitate actus salutaris agemus. Nunc, quod ad thesim praesentem spectat, colligimus Patres necessitatem gratiae tuentes locutos esse de actibus, qui sint meritorii salutis vel ad eam disponant, h. e. de actibus salutaribus.

II. Idem quoque 3) Augustinus nomine non tantum suo, sed et catholicorum omnium pugnantium pro gratia contra Pelagianos, dissertissime proficitur eodem in loco superius expenso ex L. IV. cont. Iulian. c. 3. n. 33. »Aut certe quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere; scito nos (catholicos scilicet omnes) illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus hominum sine Dei gratia nemini posse conferri, per quod solum hominem potest ad aeternum Dei donum regnumque perducere.» Ita Petrus diaconus ad Episcopos Africae in Sardinia (Oper. August. Tom. ult. App. p. 1771. Migne) »Sine hac gratia potest quidem homo cogitare et desiderare humana, non autem potest cogitare aut velle seu desiderare divina.»

III. Neque 4) aliter Patres in Concilio Carthaginensi en. 5. interpretati sunt verba Christi Ioan. 5: Sine me nihil potestis facere; aiunt enim »de fructibus mandatorum (fructus mandatorum est meritum vitae aeternae) Dominus loquebatur; ubi non ait, sine me difficilius potestis facere, sed ait sine me nihil potestis facere.» Et rursus Augustinus verba Pauli 2. Cor. III, 5: ita enarrat; »Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.»

Quibus 5) et suffragium accedit Scholae: teste enim s. Bonaventura in 2<sup>m</sup> D. XXVIII, a. 2. q. 3: »Propterea dicunt