

congrua, non potest homo resistere Deo ne talem vocationem tribuat, et consequenter nec potest resistere illi voluntati Dei, ut non impleatur, quia, licet possit resistere illi vocationi secundum se spectatæ secundum naturalem vim et intrinsecam efficaciam ejus, non tamen potest actualem resistantiam conjungere cum tali vocatione, supposita præscientia quam illud decretum Dei præsupponit. Et hoc modo verum est magis habere Deum in sua potestate voluntatem hominis quam ipse homo, quia non habet homo in sua potestate quod sic vel aliter vocetur, aut quod hoc tempore illud objectum sibi occurrat, quo sibi congruum sit, ut alibi dixit Augustinus; in potestate vero Dei est hominis voluntatem accommodatam habere. Et hic est occultus et mirabilis modus, in quo Augustinus divinam omnipotentiam exaggerat.

Ad quartam objectionem, responsio patet ex proxime dictis, quæ in superioribus etiam sæpe declarata sunt. Fatemur enim ex mente Augustini aliquid esse in hoc negotio, quod in solam Dei voluntatem ultimate resolvitur; illud autem non est prædeterminatio physica, sed est vocatio congrua juxta mentem Augustini; nam de vocatione expresse id declarat in locis citatis, de prædeterminatione autem nullibi. Unde, quoties Augustinus inscrutabile mysterium dicit esse cur ex duobus vocatis unus credat, et alius non credat, et hoc revocat in solam divinam voluntatem, vel in solam gratiam quam uni facit Deus, et non alteri, quanquam posset similiter facere, omnia hæc et similia dicit propter distributiones vocationum, nam ita res disposuisse ut ad hunc perveniat congrua vocatio, et non ad illum, non habet fundamentum in voluntate hominis, sed Dei. Et ita facile explicantur omnia alia loca quæ ibi afferuntur; imo etiam possunt in contrarium retorqueri, nam in omnibus illis simul sumptis, per tales proprietates et attributa explicatur hæc efficacia divinæ vocationis ex proposito, ut plane constet, non sensisse Augustinum illam consistere in generali concursu primæ causæ necessario, eodem proportionali modo in omni genere rerum et actionum; sed consistere in alio modo altiori et occultiori, qui simul sit per infinitam sapientiam, prudentiam ac potentiam, et per modum certæ et infallibilis gubernationis, directionis et suavis inclinationis, non per absolutam et physicam determinationem, ut ex singulorum verborum ponderatione satis comprobatum est. Et hactenus

de mente Augustini, in qua explicanda nimis fortasse prolixi fuimus; sed coegit nos temporum necessitas, et tanti viri auctoritas, ejusque multiplex et varius in hac materia loquendi modus.

## CAPUT XXXVIII.

CONFERUNTUR EORUM PATRUM TESTIMONIA QUI AUGUSTINUM PRÆCESSERUNT, ET QUINAM OPINIONI REVERA FAVEANT EXPENDITUR.

Possumus, claritatis gratia, hos Patres distinguere in Græcos et Latinos; prius ergo de Græcis dicemus, postea de Latinis. Primo igitur assertores physice prædeterminationis suam sententiam confirmant testimonio Dionysii, capit. quarto de Divinis nominibus, et sancti Ephrem, tractatu de Vita Religiosa et monastica, tomo tertio, pag. 49; et Basilii, lib. de Spiritu Sancto, cap. septimo; Chrysostomi, homil. 12 in cap. quart. primæ ad Corinth., et homil. de Adam et Eva; et Gregorii Nazianzeni, orat. 31; et Athanasii, in Epist. ad Ephes., cap. 2; Cyrilli Alexandrini, fere æqualis Augustini, in libro de Adoratione in spiritu, pag. 15.

Ego vero in libris de Auxiliis nonnullos ex his Patribus, scilicet, Dionys., Nazianzenum, Chrysost. et Cyrill. Alexandrin., et præterea alios plures Græcos, et antiquiores Augustino retuli, Evodium, Clementem Alexandrinum, Origenem, Justinum, Gregorium Nyssenum, Anastasium Nyssenum, Irenæum, Epiphanium et Theodoretum retuli, ad quos adversarii nihil in particulari responderunt. Nunc autem ut possit lector allegationes allegationibus comparare, advertat necesse est hos Patres non eo sensu a nobis allegari, ut in propriis ac formalibus terminis asserant physicam prædeterminationem repugnare libertati, aut efficaciam prævenientis gratiæ non esse in tali prædeterminatione ponendam; nunquam enim antiqui Patres his vocibus uti sunt, neque hanc quæstionem in propriis terminis tractarunt. Allegantur ergo a nobis, vel quia aliquid dicunt quod verum et catholicum esse non potest, nisi in eo sensu in quo velint physicam prædeterminationem negare; vel quia ita declarant rationem liberi actus, ut recte ex eorum sententia inferatur dictum prædeterminationis modum cum libertate pugnare. Prioris generis sunt verba Justini, quæst. 8 ad Orthodoxos: *Non est causa Deus virtutis nostræ aut vitii, sed propositum nos-*

*trum et voluntas.* Neque enim doctissimus philosophus et sapientissimus Doctor Catholicus negare potuit absolute et simpliciter, Deum esse causam virtutis nostræ; intelligit ergo non ita esse causam, quin liberam determinationem nobis relinquat, quam nomine propositi declarat. Et quoad hoc æquiparat (quod ponderandum est) virtutem et vitium, non quia Deus non magis sit causa virtutis quam vitii, sed quia, quod attinet ad determinationem, tam non causat Deus virtutem in nobis illo modo, quam non causat vitium. Ejusdem generis sunt verba Chrysostomi, homil. 12 ad Hebræos: *Nostras non antecedit voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium.* Neque enim Chrysostomus negare voluit prævenientem gratiam quam aliis locis confitetur, ut alibi ostendi, præsertim lib. 2 de Prædestinatione; negat ergo solum, Deum ita antecedere, ut indifferentiam libertatis auferat, et determinationem in ipsa faciat, priusquam ab ipsa fiat. Simile est quod ait homil. 42 ad Populum: *Nostras non prævenit voluntates, ne nostram temeret libertatem.* Non prævenit (inquit), scilicet prædeterminando; nam excitando et præparando, non dubium quin præveniat. Et ita exponit ibidem illud Psalm. 129: *Ne des in commotionem pedem tuum: Quia in nobis (inquit) est dare, non in ullo altero.* Ubi per verbum dandi explicat facultatem libertatis ad se determinandum, ita ut stet vel cadat. Cum vero dicit hanc facultatem esse in nobis, et non in ullo altero, non excludit concursum Dei concomitantem, sed omnem extrinsecam causam determinantem nos sine nobis. Unde recte sibi objicit: *Quid igitur in Deo nihil est;* et respondet: *Omnia quidem in Deo, sed non ita, ut liberum in nobis arbitrium violetur.* Similem sententiam habet homil. 17 in Joannem, quæ ut Catholica sit eodem modo necessario est interpretanda.

Ad eundem ordinem pertinet locutio Gregorii Nysseni, libro 7 de Philosophia, c. 1, et lib. 8, cap. 4 (alias Nemetii, lib. de Natura hominis, c. 39 et seqq.), et Theodreti, lib. 5 Divinorum decretorum, cap. de Providentia, qui dicunt, ea quæ sunt in nobis, id est a nostro libero consensu pendent, non esse ex providentia. Hæc enim locutio non potest habere alium catholicum sensum, nisi per nomen providentiæ intellexerint talem Dei motionem aut voluntatem, quæ sola sua vi nostram voluntatem determinet. Et simili modo necessario intelligendum est quod dixit Origenes, lib. 2 Periarchon, c. 12, nos non ha-

bere a Deo quod bonum vel malum velimus, id est, non habere a solo Deo, seu per talem solius Dei actionem, quæ voluntatem nostram omnino determinet. Atque his addi potest testimonium Damasceni, quod melius in sequenti capite tractabimus.

Ad posteriorem autem ordinem testimoniorum pertinet quod sæpe dicti Patres docent, quamcumque antecedentem causam, quæ ita voluntatem nostram moveat, vel ad operandum applicet, ut ei non possit resistere, necessitatem inducere ad factum, et tollere libertatem. Ad quod confirmandum plura retuli lib. 3 de Auxiliis, cap. 13, ubi præsertim notanda sunt verba Cyrilli Alexandrini, lib. 8 contra Julianum, sub finem; et multum etiam favent quæ ex Epiphanio et Chrysostomo, Origenem et Theodoretum adduxi, quæ hic repetere non est necesse, et ad hoc etiam facit quod, ad concordandam præscientiam Dei cum libertate, docent præscientiam liberorum actuum futurorum, ut talis est, non esse causam vel rationem futurationis illorum, sed potius supponi quod futura sint, et tunc præsciri. Quo sensu dicunt futura non esse futura, quia Deus illa præscit, sed potius Deum illa præscire quia futura sunt. In quam sententiam retuli ex his Patribus Græcis antiquis, Justinum, Origenem, Chrysostomum et Cyrillum, præter alios Latinos et posteriores Patres. Quibus addi nunc potest Eusebius, lib. 6 de Præparatione Evangelica, capit. 9, ubi necessarium esse existimat præscientiam non esse causam absolute antecedentem et prædeterminantem voluntatem ad futurum consensum, ut liber esse possit. Supponunt ergo hi Patres antecedentem prædeterminationem inevitabilem esse repugnantem libertati. Facit etiam quod iidem Patres sentiunt, repugnare libertati quod voluntas, prius natura quam operetur, habeat in se vim aliquam quæ inducat necessariam habitudinem ad effectum, ita ut jam ipsa non possit actum sustinere. Sic enim dixisse videtur Dionysius, cap. 9, de Cœlesti hierarchia, non esse nobis datam vitam cui vis illata sit aut imposita necessitas, neque divinam providentiam libertatem obtundere.

Denique ad hunc etiam modum spectant testimonia Patrum, asserentium Deum movere hominem suasionem aut vocationem, et non vi aliqua, nam per vim nihil aliud intelligere possunt nisi motionem omnino extrinsecam et physice prædeterminantem voluntatem. Sic Irenæus, lib. 5, cap. 1, dicit Deum re-

ducere homines ad se, non vi, sed suadela; et alia quæ dicto lib. 3, cap. 13, retuli. Et Cyrillus Alexandrinus, lib. 4 in Joannem, cap. 7, exponens illa verba: *Omnia qui audit a Patre*, etc.: *Ubi auditus (inquit), disciplina doctrinaque adest, ibi fides, non vi, sed persuasione oritur*. Et Chrysostomus, homil. 26 in Joannem, eodem sensu dixit non cogere nos Deum vocatione sua, quia non est violenta, sed suaviora. Et Evodius, in epistol. de Constantia, gratiæ dixit esse *quod vocamur, quodque occultis itineribus nisi resistamus, sapor nobis vitalis infunditur*. Ubi clare supponit posse eum resistere, cui sapor cœlestis infunditur. Et simili modo Clemens Alexandrinus, lib. 2 Stromatum, p. 54, dixit in homine esse obtemperare vel non obtemperare vocationi. Ac denique Epiph., hæres. 5 et 16, ad libertatem necessarium esse dicit ut is qui facit, a se ipso faciat, nec facere a seipso, sed ex necessitate, si ab alio determinatur. Et in horum Patrum testimoniis animadverti potest quanta sit consonantia doctrinæ inter ipsos et Augustinum, quantum ad explicandam antecedentem motionem gratiæ per modum internæ doctrinæ, inspirationis et vocationis. His igitur modis hos Patres antiquos sententiæ nostræ multum favere credimus.

Videamus igitur quid aliis locis dicant, quo nobis contradicere aut repugnare videantur. Nam expresse nunquam profecto asserunt Deum per gratiam vel providentiam suam prædeterminare ad unum voluntates hominum in singulis actibus earum. Oportet ergo inquirere an aliquid aliud dicant, unde hoc recte inferatur, vel in quo saltem insinuetur, quod non possumus fidelius præstare, quam referendo singula verba quæ ab adversariis citantur.

Primo ergo ex Dionysio, in cap. 4 de Divinis nominibus, quod dicat, *Deum esse causam amoris, sicut emissorem et sicut progenitorem*. Referturque D. Thomas, ita ibi explicans illa verba, *emissor et progenitor*, ut per ea significari dicat, *quod Deus est causa efficiens movens voluntatem effective ad amorem, et quod voluntas non producit amorem, nisi mota a Deo; sicut sagitta emissa et mota a sagittante tendit ad destinatam metam*. Sed nihil horum in D. Thoma ibi legitur, sed verba ejus in lection. 11 sunt: *Quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia est causa amoris, in quantum immittit amorem aliis, et quodammodo in eis amorem generat secundum quamdam*

*similitudinem*; et infra ait: *Amor signat aliquem motum, quo aliquis amans movetur, et diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causei motum in aliis; et ideo ad Deum pertinere videtur quod sit amabilis in aliis amorem creans*. In quibus verbis, vel Dionysii, vel D. Thomæ, nullum vestigium apparet physiciæ prædeterminationis. Duo enim tantum ibi docet Dionysius: unum est Deum dici amabilem et diligibilem, quia est ipsum bonum et pulchrum, voluntatem ad se trahens, utique metaphorica motione, quæ non determinat voluntatem extra visionem claram ipsius boni et pulchri; alterum est, Deum vocari dilectionem et amorem, quia est causa. Quod in rigore verum esset, etiamsi Deus non esset causa amoris, nisi per modum finis, et tanquam objectum amabile. Et idem causalitatis modus esset sufficiens ut dicatur Deus emissor et progenitor amoris, sicut Aristoteles, 12 Metaphysicæ, juxta multorum interpretationem, vocat Deum primum motorem respectu intelligentiarum, quamvis non tribuat illi, respectu earum, nisi motionem finis et objecti amabilis. Verumtamen, quia certum est Deum etiam esse primam causam efficientem in nobis amorem, ideo etiam hoc modo intelligi potest Deum vocari dilectionem, quia est causa ejus. Et hanc causalitatem magis significat D. Thomas, cum dicit Deum immittere, generare et creare amorem. Cum autem illa omnia communia sint, tam amori naturali quam supernaturali, ad eorum veritatem sufficit generalis influentia Dei ut primæ causæ in unquoque ordine. Et præterea speciali ratione in supernaturali amore dicitur emissor et progenitor illius, quia per Spiritum Sanctum infundit amorem, media supernaturali virtute et divinis inspirationibus. Et in hoc sensu fere eodem recidunt verba, quæ ab aliis citantur, quanquam minus fideliter et non sine artificio addita sint illa: *Voluntas non producit amorem, nisi mota a Deo, sicut sagitta a sagittante*. Quæ comparatio, si intelligatur secundum æqualitatem et formalem identitatem, est omnino falsa et destruens libertatem; si autem intelligatur solum secundum quamdam metaphoram et proportionem, admitti potest, maxime respectu prædestinatorum, quos Deus ad se amandum efficaciter præordinavit; immerito vero hic introducta est ad imponendum Dionysio vel D. Thomæ quod non affirmant.

Deinde adduntur ex eodem Dionysio, cap.

5, de Divinis nominibus, hæc verba: *Exemplaria autem esse dicimus in Deo, existentium rationes substantificas et singulariter præexistentes, quas Theologia prædefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas, secundum quas substantialis essentia omnia præfinivit et produxit*. Ex quibus verbis colligunt sententiam D. Dionysii esse Deum, per suam voluntatem, prædefinisse omnia in particulari, et produxisse. Hic autem nihil ex D. Thoma afferunt, qui in lectione 3 illius capituli late verba illa exponit, fortasse quia longe diversum sensum illorum verborum declarat; diversum (inquam) sensum ab eo quem isti auctores intelligunt per verbum prædefinendi. Nam, quod Deus omnia in particulari producat, quæ aliquam entitatem habent, nemo est qui ambigat; quod etiam prædefiniat omnia bona interna præfinitione, non gravate admittimus; quod vero omnia etiam mala moralia prædefiniat, vel quod omnia bona libera in particulari prædefiniat transeunte prædefinitione, id est, causalitate ad extra physice prædeterminante causam secundam de se liberam, omnino negamus. Nec mens Dionysii fuit loqui de hoc genere prædefinitionis, imo nec de absoluta prædefinitione interna omnium effectuum, qui per causas secundas fiunt, quatenus, scilicet, particula illa, *præ*, dicit antecessorem absoluti decreti voluntatis divinæ ad præscientiam futurorum effectuum. Itaque Dionysius ibi directe non tractat de prædefinitionibus voluntatis, sed de exemplaribus divinis et rationibus æternis, id est, idæis quæ sunt in divino intellectu; quæ (ut ibi divus Thomas notat) necessariae sunt, ut voluntas divina possit velle producere res varias et multiplices, non solum secundum aliquid commune illis, sed etiam secundum proprias differentias et entitates earum. Advertit etiam idem divus Thomas non omnes rationes intellectus divini posse dici proprie exemplaria, et idæas, sed solum illas ad quarum imitationem Deus aliquid facere decrevit; ac propterea dicere Dionysium, *exemplaria illa vocari a Theologia prædefinitiones, et divinas ac bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas*; quia nimirum Deus sua voluntate prædefiniat eas rationes quas voluit ut essent exemplaria futurorum. Unde illa prædefinitio et prædeterminatio magis est quoad specificationem quam quoad exercitium. Voluit enim Deus ut, quidquid futurum esset, secundum talia exemplaria et per ipsa fie-

ret; et hoc est quod subdit: *Secundum quas substantialis essentia omnia prædefiniat, et produxit*. Hic autem modus præfinitionis ac voluntatis Dei non necessario includit absolutam voluntatem prædefinitivam futuri effectus quoad exercitium actus, ut sic dicam, quod in actu peccati videre licet; prædefiniat enim Deus secundum quod exemplar fieri deberet actus peccati quando fieret, influente nimirum Deo, ut prima causa, juxta talem idæam; non autem ex se voluit absoluto decreto prædefinitivo ut talis actus fieret. Et hoc secundum est de quo nos agimus, Dionysius vero solum de primo tractat. Quod si quis dicat, accidentium, inter quæ sunt actus peccatorum, non dari proprie exemplaria in Deo, sed per idæas substantiarum fieri, respondeamus imprimis hoc nihil in præsentem referre; nam sive dicantur fieri per rationes proprias accidentium, sive per rationes substantiarum quarum sunt actus, necesse est ut ad intellectualem rationem accedat voluntas divina, statuens secundum quæ exemplaria, futura efficienda sint, sive illa sint substantiæ, sive accidentia. Deinde brevius rem totam expediemus, si admittamus loqui Dionysium de exemplaribus substantialibus. Quod significavit ibi divus Thomas ita exponens illa verba Dionysii: *Exemplaria esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas*, ut nimirum ita appellentur, non solum quia in Deo sunt substantia ipsius Dei, sed etiam quia sunt *substantiarum factivæ*. Sic autem sumptis idæis, facile admitti potest prædefinisse Deum quidquid secundum illas faciendum est, quantum non omnia eodem modo; nam quasdam substantias facit Deus per hæc exemplaria immediate per solam suam actionem; et de his faciendis habet sine dubio absolutas prædefinitiones, non solum æternam, sed etiam antecedentem secundum rationem ante absolutam præscientiam futurorum. Alias vero substantias facit Deus per causas secundas, quas etiam aliquo modo ex æternitate prædefiniat, non tamen omnes singulari illa præfinitione absoluta, quæ antecedit præscientiam omnium futurorum concursuum, et influxuum causarum secundarum, ut expresse docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 23, artic. 7; sed quasdam illo modo, alias vero solum præsciendo, et sinendo ordinarium cursum causarum secundarum, et consequenter substantiales effectus earum volendo; antecedenter vero ad præscientiam, solum præfiniendo concurrere cum illis ad dandum

unicuique substantiæ tale determinatum esse, consentaneum tali exemplari. Et hic est genuinus sensus Dionysii in verbis citatis.

Secundo loco ex D. Ephrem citantur hæc verba: *Quemadmodum qui se intuetur in speculo, idem ipse est qui videt et qui videtur, ad eundem modum, et divina gratia, ubi intenerit requiem, ibidem inhabitat et inhabitatur, efficiturque ut jam dixi et laus et qui laudem exhibeat. Absque enim illius adminiculo non prævalet cor placere ei viribus suis; verum, ut ipsi placeat, ab eo accipit, et ex ejus vino potum eidem offert. Ita, exempli gratia, ex compunctione, quæ insigne gratiæ donum est, retribuit ei lacrymas, et ex dulcedine vini illius humilitatem profert cordis, atque ex ipsius virtute quam sumpsit, divinas ei psallit laudes. Sine faciei quippe aspectu speculum inefficax est atque inutile; at cum personæ cujuslibet aspectum acceperit, ex eo quod accipit, simul reddit. Et si ornata ei facies admoveatur, idem etiam ex ipso speculo ornatus exprimitur. Sic quoque homo sine gratiæ divini adjutorio pauper est et bonorum inops. Si vero ipsam gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere. Est igitur anima gratia et ejus adjutorio destituta inefficax et inutilis, ut possit placere Deo, sicut speculum sine objecto quod referat. Quod tamen si illud adsit, ipsum repræsentat. Similiter si gratia fuerit in anima, poterit eam præ se ferre, et in operibus illius se exercere.*

*Avila, cap. 12.* — Circa quod testimonium nonnulla consideratione digna notanda occurrunt: primum est, modernum auctorem, qui illud contra nos refert, his solis verbis ex illo argumentationem suam concludere: *Si autem est anima inefficax et inutilis ex se, quonam modo ex solis naturæ viribus poterit opus justificationis exordiri?* Quæ collectio sive argumentandi ratio optima quidem est; ad causam vero, de qua tractamus, omnino impertinens; quis enim ex nobis unquam dixit, posse liberum arbitrium solum, et a gratia non excitatum et adjutum, negotium justificationis exordiri? Secundo, est profecto mirabile quod illa verba, in quibus illam interrogationem fundat, non sunt Ephrem, nimirum omnia illa: *Est igitur anima gratia et ejus adjutorio destituta, inefficax et inutilis*, et cætera usque ad finem, quæ in Romana impressione illius tomi tertii, anni 1598, non inveniuntur. Non ergo video quomodo ille auctor prius eodem tenore, et sub eisdem signis tanquam Ephrem referat, et deinde ex

illis argumentetur. Tertio, adverte omisisse illum auctorem quædam verba Ephrem, partim antecedentia, partim subsequentia, quæ indigent expositione, ne Semipelagianis videantur favere. Nam proxime ante omnia verba citata sic inquit: *Cæterum, si sollicitus semper vigilaverit, divinamque gratiam assidue in suum præsidium quaesierit, succurretur ei ab alia jugiter, et edocbitur ab ea quomodo placere debeat Deo; fitque in eo ipsa gratia laus atque laudator.* Ex quibus non recta intentione inspectis, posset Semipelagianus colligere dari divinam gratiam ad humanam invocationem. Præsertim quia per illa verba citati testimonii: *Si vero ipsam gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere*, etiam indicat hominem posse promereri gratiam; et immediate post illa, loco illorum quæ alius illis attexuit, sequentia leguntur apud Ephrem: *At si illam (id est gratiam) rursus sua negligentia, atque segnitie a se fugaverit, desolatus plane invenietur ac nudus, inhabitabuntque in eo cogitationes turpes et execrandæ, sicut nicticoræ in domicilio. Hominis igitur est gratiam invocare, ut illa adveniens mentem ac cor illi illuminet, purificansque se ipsum homo, eam in domicilio pectoris sui inhabitatricem et auxiliatricem sibi acquirat.* In quibus posterioribus verbis nobis favet, quatenus dicit hominem, post illuminationem gratiæ a Deo receptam, seipsum purificare vel disponere cum adjutorio ejusdem gratiæ. Priora vero indigent aliqua expositione, quia dicit hominis esse invocare gratiam, etiam ut ab ea illuminetur, quasi hæc vocatio non sit a gratia. Sed intelligenda sunt ea verba eo modo quo alia non dissimilia in Chrysostomo et aliis Græcis Patribus exposuimus; loquebatur enim Ephrem ad Monachos, non solum per fidem jam illuminatos, sed etiam divinis inspirationibus multipliciter excitatos, quos ipse movere cupiebat ad invocandam et petendam gratiam, non invocatione humana ac mere naturali, sed invocatione Christiana et religiosa, quæ ex fide et priori gratia nascitur, de qua recte dicitur quod promeretur divinam gratiam et illuminationem, non primam, sed ampliorem, vel ad penitentiam agendam, vel ad perfectam virtutem operandam; de quibus effectibus potissime Ephrem loquitur.

Denique per se evidens est totum hoc testimonium immerito afferri ad causam, de gratia physice prædeterminante voluntatem.

Quod est enim verbum, in hoc testimonio, quo hæc indicetur? Numquid exemplum de speculo, quod sine objecto inefficax est et inutile, statim vero ac recipit directam speciem, faciem sibi objectam refert? Licebit ergo ita argumentari: Speculum, recepta specie objecti, efficaciter ac physice determinatur ad referendam illam; ergo et voluntas, recepta gratia præveniente, determinatur physice ut actum illius reddat. At eodem modo posset inferri, quia speculum, recepta specie, naturaliter et sine libertate remittit speciem, ita voluntatem, recepta præveniente gratia, naturaliter et sine libertate operari; quod consequens hæreticum est, cum tamen forma colligendi sit eadem. Non ergo oportet exemplum esse in omnibus simile, sed in eo tantum ad quod in proposito solum erat, quod sicut speculum sine facie non potest referre faciem, ita voluntas sine gratia non potest aliquid gratum efficere. Quod satis caute in verbis suæ illationis indicavit Ephrem, dicens: *Sic quoque homo sine gratiæ adjutorio inops est; si vero gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere*, ubi non dixit: *Faciet*, aut *determinabitur ad faciendum*, sed *potest*.

*Habetur serm. 3 de Compunctione, pag. 148.*

— Addit vero idem auctor aliud ejusdem Patris testimonium; sic enim ad Deum orat in quodam sermone de Compunctione cordis: *Ex manibus inimici eripe me, et ad te dirige, ut, illo per gratiam tuam superato, te totum benedicam teque solum glorificem, o longanimis et misericors, qui omnes homines eripis salvos fieri. Et quia vitæ meæ tempus in vanitate deficit, et in cogitationibus turpibus, dona mihi medicamentum efficax, quo plenissime ab occultis meis cures vulneribus, et conforta me, ut saltem ad unam horam prompte laborem in vinea tua.* Quæ verba videtur hic auctor allegasse solum propter illud: *Medicamentum efficax*; sic enim ille subjungit: *Si voluntatis meæ est solis suis viribus efficaciam gratiæ exhibere, stultum est a Deo efficax medicamentum petere, cum facile mihi sit prestare illud. Non ita de se superbe sentiebat sanctissimus Ephrem, ut in se et de se gloriaretur, sed a Deo omnia petit, a quo nobis bona cuncta procedunt.* At hic auctor sibi fingit quoddam monstrum doctrinæ, in quod suam argumentationem dirigat. Quis enim unquam dixit voluntatem hominis suis solis viribus efficaciam gratiæ exhibere? Numquid libere cooperari cum gratia ad effectiorem ejus, est vel solis suis viribus operari, vel gra-

tiæ efficaciam præbere? Itaque, juxta illam argumentandi rationem, qui negat voluntatem prædeterminari physice a gratia et affirmat voluntatem simul cum gratia efficere determinationem liberam, eo ipso affirmat voluntatem suis solis viribus efficaciam gratiæ præstare; quod falsum est, ut patet, quia inter illa duo est medium, nimirum, quod voluntas, per gratiam prævenientem elevata, simul cum illa liberam determinationem efficiat. Cui veritati nihil est in dictis verbis Ephrem contrarium, etiam apparenter. Nam verbum illud, *medicamentum efficax*, imprimis, juxta proprium auctoris sensum, non significat efficacem gratiam prævenientem, de qua nos disputamus; sed contritionem ac veram cordis compunctionem, quam vocat Ephrem *medicamentum efficax, plenissime curans occulta vulnera*, non tanquam formale medicamentum quod vocat efficientiam, sed quia proxime disponit hominem ad remissionem culparum. Et quamquam daremus illud verbum intelligi de auxilio efficaci præveniente, sufficienter explicaretur de vocatione congrua, per quam anima confortatur ad prompte operandum, ut ibidem subjungit. Et in sermone primo de Compunctione, in fine, eam gratiam vocat *lucem, protectionem et illuminationem*. Et in opere de Divina gratia, quæ habetur in eodem tomo primo, pagina octogesima prima, vocat illam, *custodem animæ, magistram invisibilem et gubernatricem animæ*. Quibus modis loquendi satis indicat ejus prævenientem efficaciam non consistere in physica prædeterminatione, sed in morali directione. Unde admonet: *Cum promptitudine igitur animi morem ipsi gerito, et cuncta tibi perspicua reddet*, et similia.

Tandem adducit idem auctor alia verba ejusdem Ephrem, tom. 1, p. 267, in confessione seu precatione ad Deum, circa finem: *Quemadmodum terra, licet seminata, nequit a seipsa ferere germina sine bonitatis tuæ visitatione, ita neque cor meum eloqui poterit beneplacita tibi, beneficio gratiæ tuæ, nisi per ipsam fructificaverit justitiæ fructum.* Ex quibus verbis ita ille colligit: *Non ergo sufficit gratiam Dei seu auxilium percipere, nisi gratia fructificet et faciat liberum arbitrium fructificare; cujus oppositum docent isti Theologi ponentes gratiam, quæ voluntatem præcedat essendo, subsequatur autem operando.* Sed non refert fideliter nostram sententiam, quia non ponimus tantum gratiam quæ præcedat essendo, sed etiam quæ præcedat excitando et inclinando, atque ita etiam faciendo ut faciamus; et inde