



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**DN. DVRANDI|| à Sancto Portiano, in Senten=||tias
Theologicas Petri Lombardi|| Commentariorum libri||
quatuor.||**

Durandus <de Sancto Porciano>

Antverpiæ, 1567

Distinctio quadragesimanona.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-72607](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-72607)

12 Secundus defectus est etiam de assumpto, scilicet quod substantia cæli sit nobilior istis inferioribus, & ob hoc non sit propter ea tanquam propter finem: conclusio enim falsa est, ut patet Deut. 4. ubi dicitur sic: Custodite igitur sollicitè animas vestras. Et subditur, ne forte oculis eleuatis ad cælum videas solem & lunam & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea & colas quas creauit Dominus Deus in ministeriis cunctis genibus. Medium etiã quod assumitur est falsum: quia omne animatũ & cognoscens maximè cognitione intellectuã, est nobilior omni non cognoscente, cælum autem nõ ponitur animatum, & per consequens nõ est cognoscens, homo autem est animatus & cognoscens cognitione intellectuã, ergo est nobilior cælo. Nec obstat quod cælum est incorruptibile, quia diurnitas, vel etiã perpetuitas, nõ arguit maiorè perfectionem in gradu naturæ: & de diurnitate patet, quia plus durat queus, vel elephas quam homo, & tamè sunt minus nobilia. De perpetuitate patet idem, quia secundum Philosophum materia est ingenerabilis & incorruptibilis, totum autè compositũ est generabile & corruptibile, & que libet forma in composito præter animã rationalem, & tamen tam forma quam compositum sunt secundum gradum naturæ perfectiora quam materia: quare patet quod hoc quod cælum est diurnius vel incorruptibile, non potest argui quod sit perfectius secundum gradum naturæ quocumque corruptibili, & hoc ipsum dicit Philosophus. 1. Ethic. contra Platonè, quod nihil est melius propter hoc quod est diurnius, quod est verum de bonitate essentiali.

13 Ad Primum argumentum dicendum est, quod motus localis non ponit aliquam perfectionem in mobili, imò fortè quies est maior perfectio quam motus: non quidem prout quies importat priuationem motus, sed prout dicit vniformitatem essendi. Et quum dicitur quod motus est actus mobilis, verũ est, sed addendum est illud quod addit Philosophus, scilicet quod est actus entis in potentia, secundum quod huiusmodi non est actus absolutus, sed modus se habendi, & ideo tam ex parte sui quam ex parte mobilis magis fatis imperfectionem quam perfectionem.

14 Ad secundum argumentum dicendum quod corpora cælestia quantum ad substantiã suam non sunt facta, ut diuidant diem & noctem nisi mediante motu, & ideo cessante alternatione dierum & noctium cessabit motus, sed non propter hoc cessabit luminaria cæli quoad substantiam, & entitatem suam: quia ex eis sine motu proueniet aliud ministeriũ seu alia vtilitas hominibus in quantum ex consideratione eorum confluent in laudem & gloriam Dei, &c.

DISTINCTIO XLIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

Post resurrectionem verò. In præcedentibus determinauit Magister de pertinentibus ad iudiciũ: hic determinat de finali remuneratione. Et primo specialiter agit de gloria bonorum. Secundo de penis damnatorum de 30. dist. hic oritur quæstio. Prima est principalis lectionis & diuiditur in tres. Primo enim tãgit in generali fructũ diuinę remunerationis futurę. Secundo specialiter inquirit de appetitu beatitudinis ibi, solet etiam queri de beatitudine. Tertio de differentia modi beatitudinis ibi, solet queri vtrum aliud. Et hæc diuiditur in tres, quia primo inquirit differentiam beatitudinis quoad obiectum. Secundo quoad gaudium. Tertio quoad statum. Secunda ibi, solet etiã queri an in gaudio. Tertiã ibi, post hoc queri solet.

2 Proponit ergo Magister post iudiciũ bonos in gloria, malos in pena collocari. Deinde querit quomodo intelligendum est quod omnes appetunt beatitudinem, quum non omnes cognoscant beatitudinem, & respondere videtur quod omnes sciunt quæ sit beatitudinis ratio. Quum ratio beatitudinis non sit habere quod delectat, sed habere quod homo vult, & nihil mali velle. Deinde querit vtrum vnus beatus alio plus cognoscat. Et respondet quod non de pertinentibus ad beatitudinem, sed in modo cognoscendi est differentia. In fine subdit quod sine dubio beatitudo sanctorum post iudiciũ maior erit quam ante,

quia maius gaudiũ, & perfectior erit cognitio, quod probatur autoritate Augustini &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.

1 Circa distinctionem istam primo queritur, vtrum beatitudo consistat in bonis corporis. Et videtur quod sic, quia quanto aliquod bonum est cõmunius, tanto melius est, sed bona corporalia sunt communiora quã bona spiritalia: quia corporalia extendunt se ad plantas & ad bruta animalia, spiritalia autem non, ergo bona corporalia sunt meliora quam spiritalia, sed in perfectioribus bonis est ponenda beatitudo, ergo &c.

2 Item beatitudo est bonum hominis, sed homo constat ex anima & corpore, ergo beatitudo debet esse communis animę & corpori, sed nullum bonum spirituale est vtrius cõmune, bonũ autem corporale est vtrius cõmune in quantum anima in bonis corporalibus delectatur, ergo videtur quod beatitudo consistat in bonis corporalibus.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia beatitudo est proprium bonum hominis, in quo non communicat cum brutis, sed homines communicant in bonis corporalibus cum brutis, ergo in eis nõ consistit beatitudo hominis.

4 RESPONSI O. Primo ponenda est quedam distinctio de beatitudine. Et secũdo respondebitur ad quæstionem.

5 Quantum ad primum sciendum est, quod cum beatitudo nominet perfectum bonũ illius qui dicitur beatus, sicut aliquid dicitur bonum alicuius dupliciter, sic beatitudo accipitur dupliciter. Aliquid enim dicitur bonum alicuius dupliciter. Vno modo solum extrinsece per modũ agentis vel obiecti, sicut ignis dicitur bonus frigiditati per modum agentis vel efficientis, quia causat in eo calorem, qui est ipse bonus formaliter, & vitior est bonus aspicienti per modum obiecti. Alio modo dicitur aliquid bonum formaliter & intrinsece, sicut sanitas est bonum hominis quoad corpus, & sciẽtia, & virtutes, & earum actus seu operationes sunt bonũ hominis quoad animã quam perficiunt formaliter. Similiter beatitudo dicitur dupliciter. Vno modo illud quod beatificat hominẽ solum extrinsece per modũ agentis vel obiecti. Alio modo illud quod beatificat ipsum formaliter, & intrinsece tanquã perfectio ipsi inhærens: & cum sic dicatur beatitudo dupliciter, magis tamen proprie dicitur illud beatitudo hominis quod beatificat ipsum formaliter & intrinsece, quã illud quod beatificat ipsum solum & extrinsece.

6 Cuius ratio est, quia illud magis proprie dicitur beatitudo nostra quomagis proprie dicimur beati, sed per illud quod formaliter nos beatificat magis proprie dicimur beati quod quocumque extrinsecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis proprie debet dici beatitudo nostra quod quocumque extrinsecum. Maior patet de se, sed minor probatur tripliciter. Primo, quia denominatio formalis semper est magis propria quã quocumque alia. Cuius ratio est, quia sic denominatio est verè & proprie res nominis, sicut animal propriissime dicitur sanum, quia in eo est sanitas à qua denominatur sanum, nõ autem ita proprie dicitur medicina sana, ut animal sanum, ratione medicinę, sed homo denominatur beatus formali denominatione à beatitudine quę est perfectio in eo existens: ab obiecto autem vel efficiente nõ dicitur beatus formali denominatione, quia beatitudo quę est in homine obiectum vel causa agens non est in homine, sed est eius de nominatio solum extrinseca, ergo per beatitudinẽ quę est in nobis formaliter magis proprie dicimur beati.

7 Secũdo, quia illud magis proprie dicitur nostrum quod nobis magis est vnũ, sed beatitudo quę est in nobis formaliter & intrinsece est magis nobis vnũ quã beatitudo quę se habet ad nos solum obiectiue & extrinsece: quia illa nõ attingitur à nobis nisi mediante beatitudine formali, ergo illa est magis proprie beatitudo nostra.

8 Tertio, quia illo magis proprie dicimur beati quo posito & omnib. aliis circũscriptis essemus verè beati quã quocumque aliud, sed posita beatitudine formali, in nobis, & excluso quocumque alio per possibile vel impossibile verè dicemur beati, quia forma semper denominat

suum subiectum: exclusa autē formali beatitudine & positis quibuscunq; aliis nullus posset proprie dici beatus, ergo beatitudo formalis magis proprie dicitur beatitudo nostra qua sumus beati q̄ beatitudo obiectiua. Dico autem q̄ magis proprie dicitur beatitudo nostra & nō beatitudo absolute, quia Deus qui est obiectum beatitudinis nostrae (vt infra patebit) magis proprie & verē est beatitudo quam sit nostra beatitudo formalis, sed nō magis proprie dicitur beatitudo nostra, imō minus.

RELICTA ergo pro nunc beatitudine obiectiua, querimus de beatitudine formali, vtrū consistat in aliqua perfectione corporali an spiritali. Dicendum primō q̄ non consistit in aliqua perfectione corporali, quod patet sic: de ratione beatitudinis sic acceptae est q̄ ipsa sit optima perfectio hominis ad quā omnes aliae perfectiones ordinantur, sicut ad finem: sic enim nomine beatitudinis vel felicitatis vtuntur tam Philosophi quam Theologi. Dicit enim Philosophus. 1. Ethicorum q̄ felicitas est oīm operatorum summum bonum, & infra eodem, dicit q̄ ipsam volumus propter se, alia autem propter ipsam. Ex quo potest sic argui: illa perfectio quae non est summū bonum nec propter se volita, sed propter aliam meliorem non potest habere rationem beatitudinis, sed omnis perfectio corporalis est huiusmodi, ergo &c. Maior declarata est, sed minor probatur, quia sicut se habet corpus ad animā, sic se habent perfectiones corporis ad perfectionē animae quia sicut se habent perfectibilia ad inuicem, sic se habent perfectiones eorum, sed corpus est propter animā, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, vt dicitur. 2. Phisicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones animae tanquam propter aliud melius, & haec sunt minores, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet q̄ perfectiones animae quantum ad partem sensitiuam quae est totius coniuncti nō possunt habere rationē beatitudinis: quia sicut se habet sensus ad intellectū, sic se habet perfectio sensitiuae partis & appetitus correspondentis ad perfectionem intellectus & voluntatis, sed in homine sensus est propter intellectum tanquam propter aliud melius & nobilius, ergo perfectiones sensitiuae partis sunt propter perfectiones intellectus tanquam propter meliores & nobiliores, ergo in eis non potest consistere beatitudo hominis. Ex quo sequitur quod (cum pars intellectiua prout distinguitur cōtra sensitiuam includat intellectum & voluntatem quibus nihil nobilius est in homine) beatitudo consistit in optima perfectione intellectus vel voluntatis, vel vtriusq; simul.

Ad primū arg. dicendum q̄ bonum commune est melius q̄ minus commune si sint eiusdem rationis, sed si sint diuersarum rationum nihil prohibet, q̄ illud quod est proprium paucioribus sit melius q̄ illud quod est commune pluribus, imō sic est necessarium, q̄ illa in quibus perfectiora differunt ab imperfectioribus oportet illa esse nobiliora q̄ sint illa in quibus communicant cum eis: quia ratione illorū in quibus communicat (vt sic) vnum nō est perfectius altero, sed solum ratione illorum in quibus differunt, perfectiones autem corporales & spirituales non sunt vnius rationis, & ideo nihil prohibet perfectiones spirituales quae paucioribus conueniunt esse nobiliores perfectionibus corporalibus, quae conueniunt pluribus.

Ad secundū dicendum quod licet beatitudo sit perfectio hominis non oportet tamen q̄ sit perfectio eius secundum totū quod est in ipso, sed secundum illud quod est nobilius & perfectius, & illud est anima secundum superioriores eius potentias, quae sunt intellectus & voluntas: & ideo in perfectione alicuius istarum potentialium consistit beatitudo, & non in perfectione totius coniuncti immediate.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum aliquis intellectus creatus possit videre Deū, clarē & manifestē visione intellectuali.

Secundo queritur vtrū aliquis intellectus creatus possit videre Deum clarē & manifestē visione intellectuali: sicut vnus homo videt alium in visione corporali. Et arguitur quod non, quia si hoc posset intellectus creatus,

aut hoc posset ex naturalibus nullo sibi superaddito, aut hoc posset ad intus per aliquid supernaturale sibi additū: sed neutro istorū modorū potest intellectus creatus videre Deum sicut probabitur, ergo &c. Minor patet, quia sicut vult Phil. 3. de anima, sicut se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectū, sed sensus nec virtute propria, nec aliqua virtute sibi collata potest cognoscere nisi sensibilia, ergo intellectus noster nec virtute propria nec aliqua virtute sibi superaddita potest cognoscere nisi phantasmata, vel ea quae ex phantasmatibus deducuntur, quia est virtus collatiua, & in hoc excedit sensum, sed ex nullo phantasmate potest deduci clara & manifesta cognitio Dei, quare &c.

Item plus distat essentia diuina a quocunq; intellectu creato, q̄ distat substantia separata a sensu nostro: sed nulla virtute potest fieri q̄ sensus noster cognoscat substantias separatas, ergo nulla virtute potest fieri q̄ intellectus noster videat diuinam essentiam.

Item infinitum secundum quod est infinitum est nobis ignotum vt dicitur 3. Phisic. sed Deus secundum omnem modum est infinitus, ergo secundum omnem modum est nobis ignotus.

Item super illud Ioan. 3. Deum nemo vidit vnquam, dicit Chryl. q̄ nec caelestes essentiae, ipsa dico cherubin & seraphin, Deum vt est vnquam videre poterunt: cherubin tamē & seraphin sunt ordines beatorū & supremorū spirituum, ergo multo minus potest in visionem dei quicunq; alius intellectus creatus.

IN contrariū est quod dicitur Mat. 18. de beatis angelis qui semper vident faciem patris qui in caelis est. Et Apost. 1. Cor. 13. de nobis loquens dicit: Videmus nunc per speculum & in aenigmate, tūc autem videbimus faciem ad faciem. Et 1. Ioan. 3. dicitur q̄ cum apparuerit, similes erimus quando videbimus eum sicuti est.

Et arguitur per rationem: quia omnis potentia per actum suum potest tendere in omne illud in quo inuenitur per se ratio sibi obiecti, sed ratio formalis obiecti intellectus est ens secundum quod ens (secundum Auicē.) quae ratio potissime inuenitur in Deo, ergo videtur quod intellectus creatus propria virtute posset attingere ad intelligendum Deum secundum se.

RESPONSIO. Circa quaestionem istam proceditur sic: quia primo ostenditur quid est illud vnde causatur in nobis cognitio confusa, & secundo declarabitur propositum.

Quantum ad primū distinguendum est de cognitione confusa: quia vno modo dicitur cognitio confusa quādo non peruenitur ad cognitionem rei quidditatiuā vel specificam. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditatiua & specifica per comparationē ad cognitionem intuitiuā: sicut ille qui habet cognitionem quidditatiuam de rosa quā nō videt dicitur habere confusam cognitionem per comparationē ad illam quam habet de rosa quam praesentialiter videt.

Primo ergo reddetur causa cognitionis confusae primo modo dictae, & secundo reddetur causa cognitionis confusae secundo modo dictae. Causa cognitionis confusae dictae primo modo videtur esse ex hoc q̄ res cognoscitur per medium quod cognitū quod insufficienter repraesentat ipsam, quod fit maxime quando medium cognitum est inferioris gradus q̄ res repraesentata per ipsum. Et hoc patet sic: cum enim sit triplex medium in visione, scilicet medium quo sicut species in oculo, vel in intellectu species intelligibilis secundum ponentes ipsas, & medium sub quo vt lumen corporale in visione corporali, intellectuale verō lumen intellectus agentis secundum Aristotelem & sequaces eius, neutrum istorum modorum impedit clarā & manifestam cognitionem rei, nec quidditatiuam, nec intuitiuam: alioquin color qui videtur mediante lumine & specie (vt dicitur communiter) non videtur clarē & manifestē, quod falsum est. Est autem tertium medium in quo dicitur res videri, sicut in visione corporali ponitur exemplum de speculo in quo vel mediante quo videt aliquis faciem suam: in visione verō intellectuali est tale medium quādo cognoscitur causa per effectum, vel aliquid huic simile, tale autem medium nō est solum ratio cognoscendi alterum, sicut de specie dicitur

dicitur, sed est medium cognitum. Et hoc si sit inferioris gradus causat cognitionem confusam, vel si ex aliqua alia causa non sufficienter repraesentat alteri. Dico autem si sit inferioris gradus, quia medium superioris gradus non implet claram cognitionem, alioquin deus qui per essentiam suam cognoscit alia a se, de illis non haberet claram cognitionem, quod falsum est. Causa autem huius est, quia inferiora perfecte continentur in superioribus, saltem in causa prima, sed superiora continentur in inferioribus deficienter & ideo per aliqua superiora (vt per essentiam diuinam) perfecte repraesentantur inferiora, & per consequens per ea perfecte cognoscuntur, sed ea quae sunt inferioris gradus deficienter repraesentant ea quae sunt superioris gradus, & ideo superiora cognoscuntur imperfecte & confuse per inferiora: quum igitur secundum cursum naturae inditum cognoscimus nunc solum Deum, secundum quod repraesentatur nobis per creaturas quae sunt inferioris gradus, ideo cognoscimus ipsum confuse & in aenigmatate, vnde causa eius quod dicit Apostolus. 1. Corin. 13. videmus nunc per speculum & in aenigmatate, assignatur Rom. 1. quum dicitur, quod inuisibilia ipsius (scilicet Dei) per ea quae facta sunt, id est, per res creatas quae sunt inferioris gradus intellecta conspiciuntur. Patet ergo causa confusae cognitionis primo modo dictae.

10. Causa autem cognitionis confusae secundo modo dictae est, quod res cognoscatur per aliam rem praecognitam, vel si non praecognitam, tamen illam cognitionem praecedit alia eiusdem rei: verbi gratia quod cognitio intellectiva quam habemus de rosa non sit intuitiva, hoc est pro tanto, quia rosam cognoscimus per aliquid aliud praecognitum, vel quia cognitio intellectualis quam habemus de rosa non est prima cognitio simpliciter quam habemus de ipsa, sed ea praecedit cognitio sensitiva. His enim duobus exclusis scilicet quod aliqua res non cognoscatur per aliam, nec cognitionem talem praecedat alia eiusdem rei, talis cognitio necessario est intuitiva: nec oppositum videtur possibile secundum cursum naturae, quicquid sit de potentia diuina. Et sic patet primum.

11. Quantum ad secundum, scilicet qualiter Deus potest cognosci a nobis clare & manifeste non solum cognitione quidditativa, sed sed etiam intuitiva est triplex modus dicendi. Vnus est eorum qui dicunt quod Deus tunc cognoscitur non per medium cognitum, sed per duplex medium, scilicet per speciem diuinam essentiam repraesentantem, quae est medium quo, & per lumen gloriae quod cleuat intellectum. Secundus modus est eorum qui dicunt quod diuina essentia videtur a beatissimis clare & nude, quia non repraesentatur intellectui per aliquod medium cognitum, nec per aliquam speciem, sed immediate per seipsam: requiritur tamen medium eleuans intellectum, & confortans ipsum, quod est lumen gloriae propter imperfectionem intellectus nostri, & eius distantiam ab essentia diuina. Tertius modus est aliorum qui dicunt quod ad videndum diuinam essentiam clare & nude a beatissimis non requiritur species repraesentans, nec aliquod lumen eleuans, sed solum mutatio naturalis ordinis cognoscendi.

12. Prima opinio probatur talibus rationibus. Primum, quia nulli rei coepit aliqua operatio, vt ipsa est in potentia, sed solum vt est in actu per aliquam formam: (Secundus enim actus qui est operatio praesupponit primum qui est forma) sed intellectus de se est in potentia ad intelligere, vt patet ex. de anima, ergo nullo modo potest in operationem intelligendi, nisi prius fiat in actu per aliquam formam: hoc autem non potest esse nisi species, quia essentia diuina non potest esse actus formaliter intellectum perficiens, quare &c. Secundum, quia nulla virtute potest fieri quod sensus cognoscat sensibile aliquod nisi informatus aliqua specie rei sensibilis, ergo similiter nulla virtute fieri potest quod intellectus intelligat aliquod intelligibile, nisi informatus specie rei intelligibilis. Tertio, quia omnis cognitio fit per aliquam assimilationem cognoscentis ad cognitum, sed talis assimilatio est per speciem quae est in cognoscente, & est similitudo rei cognoscibilis, ergo &c. Et confirmatur per illud quod habetur. 1. Ioan. 3. Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. & hoc modo dicunt isti quod intellectus creatus potest pertingere ad claram & intuitiuam cognitionem

Dei ratione speciei ipsum immediate repraesentantis, vt statim probatum est, & ratione luminis gloriae intellectum eleuantis & confortantis, vt deducitur in secunda opinione quae habet illud commune cum ista.

13. Quantum ad illud quod est huic opinioni proprium, scilicet quod requiratur species repraesentans diuinam essentiam, non videtur quod hoc sit verum. Primum, quia, vt multi opinantur, nulla cognitio fit per talem speciem. Secundum, quia dato quod aliqua cognoscerentur per speciem ea repraesentantem, nullo tamen modo potest hoc dici de Deo in visione beata, quod patet ex natura speciei repraesentantis sic: species repraesentans, & essentia per ipsam immediate repraesentata sunt eiusdem rationis secundum speciem, licet differant in modo essendi sed nihil potest esse eiusdem rationis secundum speciem cum essentia diuina, ergo nulla species potest repraesentare essentiam diuinam. Minor de se patet, scilicet quod nulla res potest esse eiusdem speciei vel generis cum diuina essentia, quia ipsa est extra omne genus, sed maior probatur in his quae sunt nobis notiora sicut sunt sensibilia, & maxime pertinentia ad visum, ex quibus videtur emanasse prima origo ponendi species repraesentantes, propter hoc quod color videtur facere speciem suam in medio & in organo sicut sensibiliter nobis apparet in refractione quae est a speculo: nisi enim illud fuisset, forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. In his ergo sensibilibus probatur maior assumpta, scilicet quod species est eiusdem rationis specifica cum natura quam repraesentat. Primum sic: sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumen causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causatam in medio: quia sicut proprium subiectum lucis secundum perfectum suum esse est corpus densum (vnde & stella lucens dicitur esse densior pars suae sphaerae, secundo caeli & mundi) sic proprium subiectum coloris qui in se continet aliquid de natura lucis secundum perfectum suum esse est perspicuum terminatum per opacum, subiectum autem vtriusque secundum esse imperfectum est perspicuum non densum, nec terminatum, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem, sed lux in corpore denso & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificae, licet differant in modo essendi secundum rationem perfectam & imperfectam propter diuersitatem subiectorum recipientium. Secundum probatur eadem maior sic: actio omnium sensibilibus in medio & organo est vnica, calor enim distans ad hoc vt sentiatur oportet quod calefaciat medium vsque ad organum, & ipsum tunc organum vt experimur. Et idem est de sapore & de quocumque alio sensibili, ergo a simili videtur quod actio coloris in medium & organum sit vnica, quod non esset nisi color & sua species essent vnus rationis specificae. Tertio patet idem sic: alio modo repraesentatur res per medium cognitum & alio modo per medium quod est ratio cognoscendi, quia medium cognitum potest ducere in cognitionem alterius ratione cuiuscumque habitudinis, siue vt simile, siue vt contrarium, siue vt causa, siue vt effectus, vel qualitercumque aliter. Sed medium quod est solum ratio cognoscendi non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione similitudinis: vnde vt similitudo dicitur per quandam expressionem, similitudo autem non est differentium secundum speciem, ergo species quae est medium quo res cognoscitur, vt dicitur similitudo rei non differt secundum speciem a re quae immediate repraesentatur, & sic probata est sufficienter maior, sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod Deus non potest cognosci immediate per speciem ipsum immediate repraesentantem, & idem oporteret dicere de quacumque re quae non potest habere speciem repraesentantem ipsam quae sit eiusdem rationis cum ea.

14. Veruntamen contra hanc opinionem obicitur. Primum, quia formae contrariae non compatiuntur se simul in eodem subiecto, sed si species repraesentans, & essentia repraesentata essent eiusdem rationis specificae, contrariae essent simul in eodem subiecto, ergo &c. Minor probatur, quia si species repraesentans & natura repraesentata essent

In. 2. di. 3. quaest. 6.

eiusdem rationis specificæ, cum album & nigrum causant species suas per totū mediū, tunc in eadē parte mediū esset species nigri quæ sunt contrariæ, sicut album & nigrum si sint eiusdem rationis specificæ cum albo & nigro, vt ponitur. Secundo, quia omne accidens denominat suū subiectum, si ergo species coloris esset verus color quantum ad naturam coloris specificā, sequeretur q̄ aer & quodcumq; medium in quo recipitur species coloris diceretur coloratum, hoc autem non dicimus, ergo &c. Tertio, quia illud quod dicitur q̄ ex quo species representat naturā rei specificā vt sola ratio cognoscēdi, ideo videtur esse eiusdem speciei cum ipsa re, non valet, quia non oportet quod species representans habeat conuenientiam specificam cum re representata quantum ad esse naturæ, sed solum in ratione representandi, quia scilicet representat naturā rei non solum secundum conditiones vniuersales, sed etiam secundum rationem propriam, & specificam.

15. Sed illa non valent. Primum enim argumentum est contra eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine, sicut contra nos qui ponimus vnum conuenire cum altero in specie. Cuius ratio est, quia contrariarum causarum immediatarū & sufficientium sunt contrarii effectus, sed albedo & nigredo sunt contrariæ formæ, quarum immediati effectus sunt species eorū in medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem difficultas qualiter possint esse simul in medio siue differant specificè a suis causis (vt illi dicunt) siue non differant, vt nos ponimus.

16. Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi quatenus pete quādā difficultatē hic solui (scilicet) qualiter duæ species (scilicet albi & nigri) cum sint contrariæ possint simul esse in eadem parte mediū. Et ad hoc dicendum est q̄ non sunt ibi distinctæ naturæ contrariæ, nam sicut calidū & frigidum in eodē subiecto nō causant calorem, & frigus quæ sunt contrariæ, sed causant tepidum quod est qualitas mediā vno impediēte purā actionem alterius, & eodē modo, sic albi & nigrum causant in eadem parte mediū speciem mediā continentē virtualiter vtrūq; sicut tepidum continet calidum & frigidum.

17. Ad secundum dicendum q̄ albedo & nigredo non nominant naturā speciei absolute, sed secundū potissimū eius gradum, quæ solum reperitur in perspicuo terminato per opacum, sicut lux nominat formam Diaphani, secundum potissimum gradum quæ solum reperitur in diaphano denso, & quia secundum illum gradum nullus color est in medio, ideo medium nō propriè potest dici coloratum, quia nec illa species propriè potest dici color, licet sit eiusdem naturæ specificæ cum colore a quo causatur, sicut medium non propriè dicitur lucens, quia nō habet lucem secundum perfectum gradum, secundum quem nominatur lux, quauis habeat lumen quod est eiusdem speciei cum luce, licet in gradu remisso, dicitur tamen illuminatum, quia illi denominationi quam facit lumen est nomen impositum, sed denominationi quam facit species in medio, non est nomen impositum.

18. Quod autem tertio additur quod sufficit q̄ species representans sit eiusdem naturæ specificæ cum re representata in representando, & non in essendo, friuolum est & sola fuga difficultatis quo ad hominē. si enim species representans dicitur eiusdem speciei cum re representata in representando, aut intelligitur quod vnū representat & aliud representatur, sed dicere propter hoc esse identitatem secundum speciem inter representans & representatum est absurdum, quia causa representat effectum, & e conuerso etiam in æquiuocis, & in multis aliis quantumcumque genere vel specie differentibus, quæ tamen propter representationem non dicuntur vnius speciei cum eo quod representant. Item representatio cum sit habitudo rei representantis ad illud quod representatur habet aliquod fundamentū, ratione cuius conuenit ei representare, & illud non potest esse nisi natura speciei, nō quatenus est effectus

rei absolute, quia multis effectibus nō conuenit sic representare; deducendo etiam in omnibus aliis nunquā inuenitur ratio & fundamentum talis representationis, non enim inuenitur in omni re, sed in illa tantum quæ est effectus vniuersalis, deficiens tamen in tantā perfectione speciei quod non terminat actum potentie, & ita non est obiectum cognitum, vt simile, sed est solū ratio & medium cognoscēdi alterum, vt similitudo: si enim talis species nō esset eiusdem rationis cum re quæ representat nullo modo posset esse ratio representandi perfectē alterum, cum ipsa sit quid imperfectissimum, quin potius res quæ sunt naturæ perfectioris essent perfectioris representationis.

19. Et istam rationem assignat frater Thomas. 4. lib. di. 49. vbi expressè dicit, quod similitudo secundū speciem requiritur inter representans & representatum, quauis non sit idem modus essendo vtrūq; & per totam deductionem illius rationis in qua fundat positionem suam, apparet quod ipse intendit de identitate specificā in essendo & non in representando, alioquin ratio eius non valeret vnam festucam. Dicit enim q̄ propter hoc diuina essentia non potest representari per speciem, quia omnis similitudo creata differat ab essentia diuina secundum genus, & non conuenit ei nisi secundū analogiam: si enim intelligat de differentia rei habetur propositum, si verò de differentia rationis in representando petit principium, quia potest dici quod quantumcumq; species differat secundum genus in essendo, conuenit tamen secundum speciem in representando, quia representat perfectē diuinam essentiam in quantum perfectē videtur ab intellectu creato; & sic patet primus modus quārum ad primam partem sui, quia secundam partem habet communem cum secundā opinione de qua statim dicitur. Hæc autem quæ dicta sunt de specie, quod non potest esse medium representans diuinam essentiam in visione beata, dicta sunt secundum opinionem illorum qui credūt aliquam cognitionem fieri per speciem quæ non est medium cognitum, sed sola est ratio cognoscēdi: quam opinionem non credimus esse veram, sicut ostensum fuit lib. 2. dist. 3. quæst. 6. Sed quacumq; opinio data nos habemus intertū, quia si nulla cognitio fit per talem speciem, ergo nec cognitio beata de qua nunc agitur, nec aliqua cognitio angelica, de qua actum est in. 2. libro, nec vniuersaliter aliqua alia. Si verò aliqua cognitio fiat per talem speciem, hoc est possibile solum quādo species representans, & res per ipsam representata possunt esse eiusdem speciei in esse naturæ, quod non est possibile in cognitione beata, nec in cognitione angelica, nec in aliqua cognitione intellectuā.

20. Secundus modus est eorum qui dicunt quod ad vidēdum Deum clarè & manifestè nō requiritur medium cognitum, nec medium quod est solū ratio cognoscēdi vt species, sed representatur intellectui creato ipsa essentia diuina secundū se: requiritur tamen mediū eleuans & confortans, quod est lumen gloriæ, & isti variantur, quia quidam vocant illā eleuationem confortationē potentie ad elicendum actum intelligendū respectu talis obiecti. Alii autem vocant istam eleuationē vel confortationē dispositionem potentie intellectuæ ad suscipiendū actum intelligendū, secundū duas opiniones quæ currunt de modo intelligendi. Quia quidā dicunt q̄ intelligere est exercere actiue operationem. Alii autem dicunt quod intelligere est esse perfectum quadam forma quæ dicitur operatio, vt respicit obiectū. Vtriusque autem opinionis potest duplex ratio assignari. Prima talis est: nulla virtus naturalis potest secundum se in operationē supernaturalem, nisi confortata per aliquod supernaturale sibi collatum: nec aliud quod subiectum est susceptiui formæ supernaturalis, nisi disponatur dispositione supernaturali per quā eleuetur. Vltima enim dispositio ad formā & forma recipiuntur in subiecto secundum eandem rationē, ita quod si vnum sit naturale, & reliquum, sed visio diuinæ essentie, vel est operatio elicita ab intellectu nostro, vel est perfectio recepta in ipso non quæcumque, sed supernaturalis, ergo non potest elici ab ipso, nec recipi in ipso absque dispositione supernaturali eleuante & confortante intellectum ad elicendum ipsam actiue, vel ad suscipiendum ipsam passiue: illa autem dispositio vocatur lumen gloriæ, quare &c.

Secunda ratio talis est: maior est impropor-
tione creati ad diuinam essentiam, quam cuiuscumque
intellectus creati ad suum obiectum, sed quædam poten-
tia sensitua (scilicet visiva) non est apta elicere vel susci-
pere actum videndi, nisi recepta quadam forma extrinseca
per quam ad talem actionem vel receptionem disponitur:
visus enim non potest cognoscere visibile, nisi prius reci-
piat lumen corporale ab extrinseco, ergo multo minus
intellectus creatus potest elicere vel suscipere actum in-
telligendi diuinam essentiam, nisi disponatur per formam
supernaturalem, quam vocamus lumen gloriæ.

21 Sed ista non videntur sufficere. Primum, quia neutra
opinio dat possibilitatem cognoscendi Deum clarè & nu-
dè, sed solè ostendit quòd talis cognitio non est possibilis
per naturam, non sequitur autem, non est possibilis per
naturam, ergo est possibilis per aliud additum naturæ:
alioquin posset dici de omni impossibili etiã si contradic-
tionem includeret, quod licet non est possibile per naturam,
est tamen possibile per aliquod superadditum superna-
turale. Neutra autè opinio, nec illa quæ dicit, quòd lumè
requiritur ad elicendum actum, nec illa quæ dicit, quòd
requiritur ad recipiendum ipsum, declarat quòd illud lu-
men supernaturale det possibilitatem videndi Deum, sed
solum dicit quòd sine aliquo Supernaturali superaddito
non esset possibile deum videre. Secundò, quòd nec illud
quod vtraque opinio dicit, sufficenter probatur, quod patet
de opinione quæ ponit lumen gloriæ requiri ad elici-
endum actum intelligendi, quia quòd intellectus noster cõ-
fortetur per lumen gloriæ, & confortatus eleuatur ad eli-
ciendum actum intelligendi visionis beatæ, nõ potest in-
telligi nisi dupliciter. Vno modo quod per informationem
intellectus nostri à lumine gloriæ virtus eius intèdatur &
intensã eleuatur ad visionem essentia diuinæ, ad quam
prius attingere non poterat. Alio modo quòd intellectus
noster & lumen gloriæ tanquam duo imperfecti agentia
suppleant vicem vnus perfecti agentis respectu talis vie-
sionis: quemadmodum quando duo trahunt nauem quorum
duorum neuter posset per se trahere, & duæ candelæ cau-
sant intensum lumè quod neutra per se sufficeret causare.
Primum non potest dici propter duo. Primum est quia in-
tellectus noster non est forma suscipiens magis & minus.
Secundum est quòd omne intendens aliud per se est tale
formaliter vel virtualiter sicut illud quod intenditur: ver-
bi gratia illud quod intendit calorem est calidum forma-
liter vt ignis. Vel virtualiter, sicut sol intendit calorem
aëris. Dico autem per se, quia contrarium per accidens con-
fortat & intendit, sicut calidum circumstantis non combus-
cit de quo nihil ad præsens, lumen autem gloriæ non est
tale formaliter qualis est intellectus noster, nec virtuali-
ter, quia lumen gloriæ non est causarium virtutis intel-
lectiua, ergo lumen gloriæ non potest confortare intel-
lectum nostrum ipsum intendendo. Secundum etiam non
potest dici: quia si intellectus creatus & lumen gloriæ sup-
plerent vicem vnus perfecti agentis, tunc quodlibet eor-
um haberet similem virtutem respectu actus intelligendi,
sicut duo trahentes nauem respectu tractus nauis, &
sic lumen gloriæ esset quædam potentia intellectiua sicut
intellectus noster, quod est inconueniens.

22 Et si dicatur quòd lumen corporale confortat vi-
sum, & tamen visus non intenditur nec remittitur per ip-
sum, nec etiã visus & lumen corporale sunt duo imperfec-
ta agentia supplèntia vicem vnus agentis perfecti, propter
quod eodem modo (vt videtur) potest esse circa intellectum
nostrum & lumen gloriæ. Dicendū quòd non valet, quia
lumen corporale non requiritur tanquam confortans vi-
sum qui se, undum se potest in obiecto sibi representatū,
sed requiritur vt dispositio mediū & organi ad suscipien-
dam speciem coloris secundū ponentes visionem fieri per
speciem, quia mediū vel organū non reciperet speciem
coloris, nisi esset actu illuminatū, quia color non est aptus
natus facere speciem suã in medio & in organo, nisi in
illuminatis: igitur in visione beatæ non requiritur lumen
gloriæ, vt confortans intellectum, nec ex parte obiecti, quasi
dians ei virtutem mouendi intellectum, cum essentia diuina
posset hoc de se sine quacumque virtute creata, si ergo aliquo
modo requiritur, hoc erit ad disponendū intellectum ad
suscipiendū actionem obiecti, quemadmodum dictū est de

lumine corporali respectu mediū & organi, quod pertinet
sequentem articulum de quo statim patebit. Secunda etiam
opinio quæ dicit quod lumen gloriæ requiritur ad suscipien-
dum actum visionis beatæ, quæ est forma supernaturalis,
& improporcionata naturæ, non valet. Quum enim dica-
tur quod nullum subiectum est susceptiuum formæ superna-
turalis, nisi disponatur per aliquã dispositionem superna-
turalem, non est verum, quia dispositio supernaturalis est
quædam forma supernaturalis, illa ergo aut recipitur im-
mediatè in natura, aut mediante alia dispositione: si im-
mediatè, eadem ratione & quælibet alia forma superna-
turalis, si mediatè, aut dispositio mediã erit naturalis aut
supernaturalis, si naturalis habetur quod natura ex natura-
libus est capax formæ supernaturalis, si supernaturalis,
quæram quomodo recipitur in subiecto aut mediante dis-
positione naturali aut supernaturali, & sic procedetur in
infinium, nisi stetur in hoc quòd forma supernaturalis
recipiatur in intellectu absque dispositione supernaturali.
Item contra vtraque opinionem cõmuniter potest sic ar-
gui, quia si requiritur dispositio supernaturalis ad erigen-
dum actum intelligendi, aut suscipiendū ipsum, hoc non
est nisi propter excessum obiecti super potentiam, vt per
ipsam potentia sit proportionata obiecto, quæ secundum
se distat in infinitum ab ipso, sed propter hoc nõ oportet
quòd requiratur dispositio supernaturalis, quia ea addi-
ta adhuc tantum distat potentia ab obiecto prius sicut
scilicet in infinitum, ergo propter hoc non requiritur alia
qua dispositio supernaturalis: per hoc patet responso ad
duas rationes probantes vtraque opinionem.

23 Ad primam dicendum quòd nulla forma seu dispo-
sicio supernaturalis potest eleuare intellectum ad illud ad
quod non potest secundum seipsum: nec ad recipiendum
formam supernaturalem, vel actum, oportet semper po-
nere dispositionem supernaturalem, alioquin esset proces-
sus in infinitum. Ad secundam patet responso ex dictis in
reprobatione opinionis vbi dictum est, propter quid re-
quiritur lumen in visione corporali. Et quicquid sit de fac-
to an tale lumen gloriæ sit in intellectu beato, tamen de
possibili tenet frater Thomas lib. 4. dist. 49. quòd beata vi-
sio potest communicari homini existenti in puris dispo-
sitionibus viæ, & ita non habenti lumen gloriæ.

24 Tertius modus est quòd ad videndum Deum clarè
& manifestè nõ requiritur species representans diuinam
essentiam, vt dicit prima opinio, nec aliquod lumen crea-
tum eleuas intellectum, vt dicit tam secunda opinio quam
prima, sed sufficit quòd diuina essentia immediatè repræ-
sentetur intellectui creato, quod vtrique non potest fieri se-
cundum ordinem naturæ quam experimur, secundum quem
nihil intelligimus nisi ex sensatis & imaginatis, sed pos-
test hoc fieri secundum ordinem diuinæ gratiæ, & illud
potest patere sic: vbi cumque natura & virtus potentie se ex-
tendunt ab obiectum, presentato obiecto per se & imme-
diatè & excluso impedimento omni causante enigma ne-
cessariò sequitur cognitio clara & manifesta qualis est pos-
sibilis inter talem potentiam & obiectum secundum quæ-
cumque modum, sed noster intellectus de se potest in essen-
tiam diuinam tanquam in obiectum, & totum impedia-
mentū clarè & manifestè cognitionis diuinæ essentia est,
quia cognoscitur per medium inferioris gradus quod est
essentia creata, quòd medium potest excludi, vt probabitur,
ergo hoc excluso, & præsentata diuina essentia intel-
lectui secundum se & immediatè sequitur cognitio clara
& manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respec-
tu diuinæ essentia. Maior patet: quia ex quo potentia
potest in obiectum, de natura sua potest ipsum cognos-
cere, & si impedimentum causans obscuram cognitio-
nem excludatur, consequens est, quòd potentia cognos-
cat obiectum clarè quantum est possibile. Minor probat-
tur, quia intellectus noster de se potest cognoscere essen-
tiam diuinam. Nam & Philosophi probauerunt Deum esse
quandam naturam subsistentem intellectualem, & habere
tem omnem perfectionem: quòd autem huiusmodi cogni-
tio esset nobis obscura & eis causa est, quia naturali ordi-
ne non cognouerunt, nec nos cognoscimus Deum nisi ex
creaturis, quæ quum sunt inferioris gradus, non represen-
tant ipsum clarè & manifestè, hoc autem impedimentum
potest amoueri virtute diuina, quæ potest omne quod
non

non implicat contradictionem: quod autem intellectus noster qui secundum ordinem naturae non confurgit in cognitionem Dei nisi ex creaturis posset ipsum habere praesentem secundum se, contradictionem implicat, quia in actionibus naturalibus videmus quod Deus potest modum agendi immutare. Hoc etiam attestatur omnis opinio circa materiam istam, quia omnes ponunt quod Deus in visione beata immutabit illum ordinem quo non cognoscimus ipsum ex creaturis, & representabitur intellectui nostro nullo alio praecognito, & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt quod Deus potest visionem immediatam suae essentiae communicare homini existenti in puris dispositionibus viae, quia isti excludunt speciem representationem, & lumen gloriae a tali visione. Ex quo potest sic argui, quod essentia diuina sit praesens intellectui nostro in ratione obiecti quae prius non erat ei sic praesens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui, vel ex mutatione intellectus, non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis, nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum quod est species vel lumen, quia speciem negant, lumen autem ponitur vt dispositio patriae, ipsi autem dicunt quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viae, oportet ergo quod per hoc solum mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit Deum ex creaturis.

25. Insuper autem hic duplex dubitatio. Vna de conclusione, alia de ratione probante conclusionem. Contra conclusionem enim potest sic argui, quia vnus intellectus humanus est beatorum alio, etiam intellectus humanus potest esse aequus beatorum sicut intellectus angelicus, sed illud non potest esse nisi ponatur in intellectu humano lumen gloriae, ergo &c. Maior patet per illud quod dicitur Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multae sunt, per quod innuitur quod diuersi homines habebunt diuersos gradus beatitudinis: & Mar. 22. dicitur quod erunt sicut angeli Dei in caelo. In quo promittitur hominibus aequalitas beatitudinis cum angelis, igitur secundum dictum scripturae, vnus homo potest esse beatorum altero, & etiam aequus beatorum cum angelo & beatorum quibusdam angelis, quia secundum beatum Greg. ad singulos ordines angelorum sunt alique de hominibus assumendi, & sic patet maior. Minor probatur, quia si non exigitur lumen gloriae ad videndum Deum, tunc inter homines non poterit esse diuersus gradus visionis, nec ex parte intellectus, quia inter intellectus humanos non potest esse gradus maioris & minoris perfectionis, nec ex parte essentiae diuinae, quia ipsa eodem modo & aequus immediate representatur cuilibet intellectui beato, nec ex parte medii, quia nullum medium ponitur secundum hanc opinionem, ergo non poterunt esse diuersi gradus in beatitudine hominum. Item nec homo poterit pertingere ad beatitudinem angelorum, quia intellectus angeli excedit secundum naturam intellectum hominis. Ex quo ergo non ponitur aliquod medium eleuans intellectum nostrum, consequens est quod beatitudo intellectus nostri non poterit aequari beatitudini angelorum, cuius contrarium scriptura dicit.

26. Item contra rationem probantem conclusionem sic potest obici, ad hoc quod potentia cognoscat obiectum clarè & nudè non solum requiritur praesentia obiecti, & exclusio impedimenti (scilicet medii causantis confusam cognitionem) sed cum hoc requiritur proportio obiecti ad potentiam, sed potentia intellectiva creata nulla proportionem habet cum essentia diuina a qua distat in infinitum, ergo aliis exclusis, & hoc solo remanente nunquam poterit obiectum cognosci clarè & manifestè.

27. Ad primum istorum potest responderi dupliciter. Primo quod sicut aliquibus quandoque visum est, quantum ad visionem diuinam essentiae, & eorum quae in ipsa naturaliter videntur, non erit differentia inter homines beatos, imò sic, omnes accipient vnum denarium, & erunt aequales in hoc primi nouissimis, & nouissimi primis, quantum tuncque portauerunt pondus diei & aetatis, sed differentia solum est quantum ad illa quae reuelat Deus voluntarie, quorum cognitio non pertinet ad beatitudinem essentialem, & etiam quantum ad dotes corporis, & quosdam gradus dignitatis, in quibus quidam excedunt alios, & beata

virgo & Christus homo omnes angelos, & per idem patet quod homo potest venire ad gradus angelorum, vel excedere aliquos, quia ordines angelorum non distinguuntur penes visionem diuinam essentiae, sed penes modum recipendi diuersas illuminationes, in quibus homines possunt aequari angelis, vel eos excedere pro voluntate Dei reuelantis.

28. Vel potest dici aliter & melius ac securius, secundum opinionem illorum qui dicunt quod intelligere est quaedam forma recepta in intellectu, quae nata est recipere magis & minus, posito enim quod non sit differentia ex parte intellectus recipientis, nec ex parte obiecti praesentati, nihilominus tamen Deus potest perfectiorem actum intelligendi influere vni quam alteri, & homini quam angelo & sic poterit bonus esse beatorum altero, & aequus beatorum cum angelo, vel beatorum ipso, secundum diuersitatem perfectionis actus intelligendi impressi huic vel illi.

29. Ad secundum dicendum quod nihil cadens sub formali ratione obiecti excedit proportionem potentiae per se, licet possit excedere per accidens, sicut claritas solis in se excedit visum nocturne, propter hoc quod organum visus in noctua laeditur, & dissoluitur a claritate solis in rota sua, & si hoc non esset, visus noctuae posset clarè & manifestè videre solè, quod satis innuit Philo sophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculos iuuenis, videret vtrique sicut & iuuenis, igitur excessus obiecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusae & obscurae, nisi per accidens, vel ratione organi, vt in potentis sensitiui, vel ratione modi cognoscendi, vt in potentia intellectiva, quae non cognoscit naturaliter Deum, vel substantias separatas, nisi per creaturas corporales, quae sunt inferioris gradus, nec perfecte possunt representare eum, omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo quod cadit sub ratione sui subiecti. Deus autem cadit sub ratione entis, quae est formalis ratio obiecti intellectus.

30. Ad rationes principales dicendum. Ad primam concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem quum dicitur, sicut se habent sensibilia ad sensum, &c. Ad hoc processus totus concedatur, quia non concluditur nisi quod intellectus noster non potest intelligere, nisi quod representatur in phantasmatibus, vel deducitur ex praesentis. Constat autem quod Deum cognoscimus ex representatione a phantasmatibus, quia ex rebus creatis conlargimus in cognitionem Dei. Si verò aliquis velit ex hoc concludere quod non possit alio modo cognosci quam illo modo quo cognoscitur ex creaturis, in arguendo esset fallacia figurae dictionis, mirando quid in qualiter, & in eodem sensu assumetur falsum contra conclusionem, quia sensus potest cognoscere sensibile absque specie recepta a sensibili si talis species fieret in ipso virtute diuina, & eodem modo potest intellectus noster diuina virtute cognoscere Deum sibi representatum alio modo quam per creaturas corporales, quauis Deus non possit facere quod potentia feratur in aliquid quod non cadit sub ratione sui subiecti, sicut quod visus cognoscat sonum, quia hoc implicat contradictionem, potest tamen inter potentiam & obiectum mutare modum representandi & cognoscendi.

31. Ad secundum dicendum quod essentia diuina non distat tantum ab intellectu creato, quantum ad proportionem cognoscentis, & cognoscibilis quantum distat substantia separata a sensu, quia essentia diuina cadit sub ratione formali obiecti intellectus quae est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti intellectus, quae est ens secundum communem rationem entis, substantia verò separata non cadit sub ratione formali obiecti sensus, quae est qualitas sensibilis, quae non potest esse nisi in corpore, per illud etiam argumentum, si valeret, posset aequaliter probari quod Deus non potest cognosci ab intellectu nostro cognitione confusa, sicut probatur quod non potest cognosci cognitione clara & manifesta, quia cognitio sensus non se extendit ad cognitionem substantiarum separatarum quoquomodo, & causa est, quia illae non cadunt sub formali ratione obiecti sensus.

32. Ad tertium dicendum est quod infinitum priuatiue secundum quod huiusmodi est ignotum, si cognoscatur

eo modo quo est infinitum, quia infinitum privatiue secundum appositionem & diuisionem (vt determinatur. lib. 3. Phisicorum) nunquam est totum acceptum, sed semper restat aliquid accipiendum. Et si eo modo cognoscatur, semper restat aliquid cognoscendum, & quantum ad illud nondum est cognitum, & sicut quod acceptum est semper est finitum, ratione vero eius quod accipiendum est, dicitur infinitum, sic quod cognitum est, est infinitum quod autem restat cognoscendum est infinitum, sed infinitum negatiue, cuiusmodi est Deus, qui nō est infinitus, quia ei deit aliquid quod in posterum sit ab eo accipiendum, sed quia cōtinet omnem perfectionem, vltra quam nihil est possibile accipere, tale secundum se est maxime cognoscibile, & si non sit maxime cognitum, hoc est ex defectu potentie, vel modi cognoscendi.

Ad quartum dicendum est quod illa autoritas tripliciter potest intelligi, sicut per beatum Aug. patet in libro de videndo Deum. Primo vt excludatur visio corporalis, quia oculo corporali deum nemo vidit vnquam, nec visurus est. Secundo vt excludatur visio intellectualis naturalis à nobis dum viuimus in isto mortali corpore, quia nullus vnquam ex naturalibus potuit attingere ad clarā & manifestam visionem dei per essentiam. Tertio modo vt excludatur visio comprehensionis ab omni intellectu creato: & sic exponit Ioannes Chrysostomus, dicens non tam huius dicit Euangelista certissimam considerationem & comprehensionem tantam tanquam quantam habet pater de filio, per hoc tamen non excluditur quin beati tam homines quā angeli videant Deum clare, quantum non comprehendunt.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.

Tertio quæritur, vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia. Et videtur quod sic quia deus videndo suam essentiam videt in ipsa omnia alia, ergo similiter beati videntes diuinam essentiam vident in ipsa omnia alia. Antecedens patet, probatio consequentiæ, quia vtriusque visionis non est differentia ex parte essentie in se, nec ex parte rerum quæ in ipsa representantur, ex parte vero videntium, scilicet intellectus diuini & intellectus creati non est differentia quin ab vtroque rerum possit videri, & de intellectu quidem diuino constat, de intellectu autem creato similiter patet, quia si intellectus creatus potest in essentiam diuinam fortiori ratione potest in omnia creata per diuinam essentiam representata cum illa non excedant neque videntur essentia diuina, ergo non est differentia nisi in claritate intellectuum, sed illa non ponit in intelligendo nisi diuersitatem intentionis, & non in pluralitate intellectuum, ergo &c.

Item Isidorus dicit in libro de summo bono quod angeli in verbo Dei omnia sciunt antequam fiant, & Gregorius quarto dialogo, dicit quod illi qui in claritate Deum conspiciunt quid est quod illi nesciant vbi scientem omnia sciunt. Videtur ergo quod beati tam angeli quam homines videndo diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.

IN contrarium arguitur secundum Dionys. in 6. celestis Hierar. Angeli superiores purgāt inferiores à nescientia, angeli autem inferiores diuinam essentiam vident, ergo angeli videntes diuinam essentiam possunt aliqua nescire, & fortiori ratione animæ separata videntes deum.

RESPONSIO. quæstio ista non est vtrum intellectus beatus viciens diuinam essentiam videat alia à diuina essentia quacunque visione, quia visio beata non excludet à beatis cognitionem naturalem quam habent de rebus, nec cognitionem reuelationis de aliquibus sciēdis quæ sit tam hominibus quā angelis, & ideo constat quod beati videntes diuinam essentiam quadā alia visione vident res creatas. Nec rursus est quæstio vtrum intellectus viciens diuinam essentiam possit miraculose impediri quod non videat aliquid in ea præter ipsam, hoc enim videtur quibusdam possibile, quia obiecto representato potentie creatæ stante illa dispositione qua vnum est cognoscibile

& reliquum est cognituum adhuc. Deus potest suspēdere actum potentie respectu sui obiecti, sicut & in naturalibus videmus quod combustiuum præsens combustibili potest impediri diuina virtute ne comburat, sicut factum est de tribus pueris existentibus in camino ignis vt legitur Daniel. 3. Et eodem modo potest deus facere quod præsentata diuina essentia intellectui nostro dispositio siue ex se, siue per lumen gloriæ non videatur, & similiter dato quod essentia videatur & res creatæ per essentia diuinam represententur, potest deus facere quod actus intelligēdi non impeditur respectu essentia diuinæ impediatur respectu rerum representatarum in essentia. Intelligitur ergo quæstio tertio modo scilicet vtrum intellectus beatus viciens essentiam diuinā eadem visione & ex natura eiusdem visionis videat omnia alia in ipsa.

Et sic de hac quæstione sunt tres opiniones. Prima est, quod intellectus viciens diuinam essentiam ex natura talis visionis videt ea quæ sunt realiter in ipsa, vt sunt personæ diuinæ, & relationes personarum, & modi emanationum, sed res creatas non videt. Primum quidem supponitur tanquam clarum, quia visa clarè aliqua natura videtur ea quæ sunt naturaliter in ipsa, sed in essentia diuina sunt personæ & relationes earū, & origines, & modi emanationum, quare &c. Secundum autem quod est principale quæsitum probatur sic, intellectus finitus & limitatus potest aliquis sub ratione absoluta cognoscere absque hoc quod cognoscat ipsum sub ratione relata, sed essentia diuina est ratio cognoscēdi seipsam sub ratione absoluta, est autem ratio cognoscēdi alia sub ratione relata, ergo essentia diuina potest cognosci secundum se & absolute absque hoc quod cognoscat in habitudine ad creaturas, vt ratio cognoscēdi eas, & ita ex natura visionis diuinæ essentia non est quod in ipsa videantur res creatæ. Item essentia diuina non dicitur in cognitionem alicuius rei creatæ, nisi accepta sub ratione ideæ, sed nō oportet quod intellectus viciens diuinam essentiam videat ipsam sub ratione ideæ, ergo non oportet quod in ipsa videat aliquam rem creatam. Maior patet, quia idea ponitur ratio cognoscēdi rem, & sciēdi. Minor similiter probatur, quia essentia diuina non habet rationē ideæ, nisi vt est à Deo apprehēsa obiectiue, vt apparet ex .i. libro, sed non oportet quod intellectus viciens diuinam essentiam in se videat eam, vt apprehēsam à se, ergo non oportet quod viciens diuinam essentiam in se videat eam sub ratione ideæ, & hæc fuit minor. Item secundū Aug. libro de videndo Deum, Deus est speculum voluntarium, sed speculi voluntarium non necessario representat in se aliud à se, alioquin non esset voluntarium, ergo essentia diuina non necessario representat in se aliud à se, sed nihil cognoscitur in diuina essentia nisi quod representatur per ipsam, ergo in essentia diuina non necessario videtur aliud ab ipsa.

Sed illud non videtur, quia perfectior est cognitio quam habet beatus de diuina essentia clarè & manifestè visa quam illa quæ habemus ex naturalibus de quacunque substantia creata, vel saltem de ipsa essentia diuina, sed ex naturalibus cognoscimus substantias creatas, & etiam Deum non solum in se, & cognitione absoluta, sed etiam sub ratione causæ quæ est ratio respectiua, ergo fortiori ratione beatus non solum cognoscit essentiam diuinam in se & absolute, sed sub ratione causæ. Sed sic intelligendo ipsam intelligit alia ab ipsa, quia non est causa sui ipsius, sed aliorum, quare &c. Item si beatus intelligeret diuinam essentiam solum sub ratione absoluta talē intellectionem non sequeretur delectatio, sed hoc est falsum, ergo & primum. Probatio consequentiæ, quia voluntas non delectatur in aliquo nisi sit apprehensum sub ratione boni, sed ratio boni est ratio respectiua cum sit ratio conuenientis, & per hoc delectatur vnusquisque in re apprehēsa, quia apprehendit eam in ratione boni conuenientis, ergo si res aliqua apprehenderetur solum absolute non sequeretur delectatio, quod est falsum de apprehensione diuinæ essentia.

ET ad rationes patet responsio. Ad primam, quia verum est quod aliquid potest apprehendi sub ratione absoluta absque respectu ad aliud, sed illa est imperfectissima cognitio quæ potest haberi de re, quod non est ponendum de visione diuinæ essentia.

8 Ad secundum dicendum quod essentia diuina sub ratione ideæ nõ ducit in cognitionem rerum creaturarum, sed sequitur cognitionem earum, ille enim est processus secundum rationem in cognitione diuina quod deus primò cognoscit essentiam suam, deinde res creatas representatas per essentiam diuinã vt effectus per causam, deinde cognoscit essentiam suam vt vario modo imitabilem à creaturis, & sic cognoscit eam sub ratione ideæ, propter quod cognitio essentia diuinæ sub ratione ideæ sequitur cognitionem creaturarum, posterius autem non est ratio prioris, & hæc manifestè declarata sunt lib. 1. dist. 35.

9 Ad tertium dicendum quod essentia diuina in hoc potest habere rationē speculi voluntarij q̄ potest se ostendere intellectui creato, vel non, sed supposito quod ostendat se clara & nuda visione nõ est in potestate ipsius quod nihil representetur in ipsa sicut patebit magis infra.

10 Secunda opinio est huic totaliter contraria, ponit enim quod beati videntes diuinã essentiam vidēt omnia in ipsa ex natura talis visionis. Et probatur primò, quia quando plura representantur æqualiter per vnum & nullum representatorum excedit facultatē intellectus cui fit representatio, nec omnia simul, qua ratione vnū cognoscitur eadem ratione & omnia. Et hoc patet, quia nõ potest esse differentia ex parte representantis cum æqualiter representet omnia simul, & singula per se nec ex parte intellectus cui fit representatio, quia nec aliquid eorum per se, nec omnia simul excedit eius facultatē, sed omnia creata & creabilia representantur in diuina essentia, alioquin Deus qui non cognoscit nisi per essentia non cognosceret omnia alia à se quod falsum est, representantur etiã equaliter quo ad hoc q̄ clarè & distinctè representantur, alioquin distinctè non cognoscerentur à Deo. Item non excedunt facultatē intellectus diuinam essentia videntis, quia non excedit, imò nec attingunt ad infinitatē diuinę essentia quare clarè & nudè videtur, ergo qua ratione vnū eorum videtur, eadē ratione & omnia, aut nullū, ergo cum non sic dicendū q̄ nullum eorum videatur oportet quod videatur omnia alia. Nec valet si dicatur q̄ maius est videre diuinam essentiam & creaturã simul q̄ solam essentia diuinam, & ideo licet essentia diuina per se, vel omnes creaturæ per se non excedant intellectū nostrum beatū quin ab ipso possint clarè videri, tamen essentia diuina cū vniuersitate creaturarū excedit ipsum, & ideo intellectus videntis diuinam essentia non poterit videre omnem creaturam.

11 Istud autem est falsum, quia ex quo est idem mediū videndi vtrunque, vel magis vnum est ratio videndi alterum, vtpote essentia diuina est sufficiens ratio videndi creaturas, si essentia diuina quæ est medium cognitionis nõ excedit facultatem intellectus, quin ab eo possit clarè videri ipsa cum quocunq; representato per ipsam non excedat facultatem eiusdem, vbi enim vnū propter alterum vtrobique tantum vnum. Secundò probatur idem sic, in beatitudine quæ consistit in visione diuinę essentia terminatur capacitas intellectus, alioquin intellectus beatus remaneret imperfectus, quod est contra rationē beatitudinis, quæ secundum Boëtium est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed intellectus noster est capax cognitionis omnium, est enim quo possibile est omnia fieri, vt dicitur 3. de anima, ergo intellectus beatus vidēs diuinam essentiam videbit & omnia. Et hoc tamen non sequitur quod intellectus beatus videndo diuinam essentiam, & omnia alia in ipsa comprehendat ipsam sicut intellectus diuinus, quia quantumcunq; æquatur in multitudine intellectuum, non tamē æquatur in lympiditate intelligendi, & penes hoc principaliter attenditur comprehensio rei intellectæ ab intellectu. Et sic ponit hæc opinio quod quilibet intellectus beatus videndo diuinam essentiam videt in ipsa omnia alia, sicut intellectus diuinus, non tamen æquali lympiditate.

12 Sed nec ista opinio videtur vera primò, quia nõ est concursus scripturæ sacræ, quæ habetur Mat. 2. Vbi dicitur de die iudicii, de die autem illa nemo scit, neq; angeli cælorum, & idem habetur Mat. 13. & si angeli beati nesciunt de die iudicii eadem ratione multa alia sunt quæ nesciunt licet videant essentiam diuinam. Item nec concordat dictis sanctorum, qui dicunt reuelationes fieri sanctis angelis, & animabus beatis, maxime beatus Dionys. in libro

cælestis Hierar. frustra autem fierent eis reuelationes si omnia scirent. Apparet etiam idem per rationē, quia non plus potest beatus videndo diuinam essentiam in cognitionem illorum, quæ dependent ex libertate arbitrii diuini quàm possit viator cognoscendo hominem cognoscere ea quæ dependent ex arbitrio hominis, quantum est ex natura vtriusq; cognitionis, sed homo cognoscendo naturam alterius hominis quantumcunq; perfectè ex hoc tamen non cognosceret ea quæ dependent ex libero arbitrio eius, sicut habetur 1. Cor. 2. quis enim scit hominum quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, ergo fortiori ratione beatus vidēs diuinam essentiam non propter hoc scit ea quæ dependent ex libero arbitrio diuino, talia autem sunt omnes euentus rerum, ergo intellectus beatus videns deum, non propter hoc scit quid sit futurū. Ad rationes opinionis patebit postea responsio.

13 Tertia opinio est media inter duas præcedentes quæ ponit quod beati videntes diuinam essentiam ex natura illius visionis vident aliquas res creatas & aliquas nõ, vel vt magis propriè dicatur vidēt omnes res creatas aliquo modo & aliquo modo non. Ad cuius intelligētiã sciendum est quod res creatæ possunt cognosci dupliciter. Vno modo quid sint. Alio modo an sint, & illæ duæ cognitioes sunt separatae, quia vna potest esse sine alia, potest enim cognosci de re quid sit, ignorando an sit, sicut de rosa potest sciri in hyeme quid est, & tamē ignoratur an est, & e contrario scitur de aliqua re an sit, & tamē ignoratur quid sit in speciali, sicut est etiam de multis rebus inuisis si offerentur his qui alias eas non viderunt, nec audierunt, tales scient, quia res illæ sunt, sed nescient quid sint. Ponit ergo hæc opinio quod intellectus beatus videns diuinam essentiam cognoscit in ipsa omnes res creatas & creabiles cognoscendo quid sint, sed de nulla cognoscit an sit quantum est ex natura cognitionis essentia diuinæ, ad cuius probationem præmittendum est qualiter res creatæ representantur intellectui per diuinam essentiam, quo videri probatur intentum.

14 Quantum ad primum sciendum est quod res creatæ non representantur in diuina essentia, sicut res obiectæ representantur in speculo, nec sicut conclusio determinata in principio vniuersali syllogistico, sed solum sicut causale in suo principio causatiuo. Primum patet, quia illud quod representatur in speculo representatur in ipso, quia ab alio impressum, vel ab alio reflexum secundum duas opiniones, quæ sunt de imaginatione speculi, nõ quidam dicit quod in speculo est verè imago impressa ab obiecto. Alii verò dicunt quod solum ab ipso reflectitur imago, vel species ad oculum, sed in diuina essentia nihil est impressum à creaturis, vel quocunq; alio, nec ab ea est aliquid reflexum, vt sic per talem impressionē, vel reflexionem aliqua res creata possit videri, ergo res creatæ non representantur in diuina essentia, sicut in speculo accipiendo propriè speculum, quia largè aliquando vocatur speculum omne illud in quo aliquid speculari qualitercunq; siue clarè, vt in filio cognoscitur pater, vnde & filius speculum patris dicitur Sapientia. 7. candor est enim lucis aeternæ, & speculum sine macula, siue obscure, sicut in creaturis specularum deum, de qua speculatione 1. ad Corint. 13. videmus nunc per speculum in enigmate, sed propriè accipiendo speculum, prout distinguitur contra alia representatiua, verum est quod in essentia diuina non representantur res creatæ, sicut in speculo. Secundum patet, scilicet quod in ipsa non representantur creatæ, sicut conclusio in principio vniuersali syllogistico, quia per principium vniuersale & syllogisticum non representatur aliqua particularis conclusio non determinatè, nisi facta applicatione & assumptione sub ipso, sed solum in vniuersali & in potentia, sed in essentia diuina representantur res aliæ determinatè sine quacunque deductione & applicatione, ergo non sic representantur res in diuina essentia, sicut conclusiones representantur in principio vniuersali. Ex quo sequitur quod licet clarius videns principium syllogisticum possit per ipsum cognoscere plures conclusiones, quia scit facere plures applicationes & deductiones, quàm videns minus clarè, tamen illud locum non habet in videntibus diuinam essentiam, quæ actū & deers

determinatè repræsentat alias res abque quacungq; applicatione & determinatione.

15. Restat ergo tertium, scilicet quòd diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum, & illud plenius probatum est in .i. lib. dist. 15. Ex hoc autem patet quòd dictum est, scilicet quòd intellectus beatus videns diuinam essentiam videt in ipsa omnes res creatas, & credibiles, quantum ad illud quod sunt. Quod probari potest sic, intellectus beatus videt clarè & nudè diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter, & ex necessitate repræsentantur, sed diuina essentia repræsentat naturaliter, & ex necessitate omnes res creatas & creabiles quæ tum ad id quod sunt, ergo &c. Maior patet, quia ex parte repræsentantis non est impedimentum quin repræsentet naturaliter & ex necessitate & determinatè, nec ex parte intellectus cui fit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam repræsentantè potest in omnes res per eam repræsentatas, vt dictum est prius. Minor probatur, quod enim essentia diuina determinatè repræsentet omnes res essentielles & possibiles quantum ad illud quod sunt non est dubium, quia aliter Deus nõ cognosceret per essentiam suam omnes res existentes & possibiles, sed quæ repræsentet eas naturaliter & ex necessitate probatur sic, quia diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum, sed diuina essentia est causa secundam potentiam omnium rerum, quantum ad id quod sunt naturaliter & ex necessitate, licet non sit causa actu producens nisi liberè, est enim in potentia diuinæ voluntatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinæ naturæ habere potentia producendi quamlibet rem, imò ex naturali perfectione essentia diuinæ est habere potentiam omnia producendi. Sicut autè causa secundam actum producit effectum quoad eius existentiam, ita causa secundam potentiam respicit effectum secundum essentiam, vel quantum ad id quod est, quia sicut ex parte cause est productiuum & produciens, ita ex parte effectus est producibile & productum, quorum primū respicit essentiam absolutè, secundum respicit essentiam sub actuali esse, sicut ex parte cause productiuum respicit essentiam absolutè. Produciens autem respicit potentiam eandem cum actione actuali. Res ergo causales quantum ad id quod sunt essentialiter repræsentantur necessario per essentiam diuinam, vt est virtus productiuæ, sed quantum ad existentia actualia repræsentantur liberè per essentiam diuinam, vt est actu volens producere, & produciens. Patet ergo minor, igitur sequitur conclusio, scilicet quòd intellectus videns diuinam essentiam videt in ea omnia alia quantum ad illud quod sunt, scit enim de quolibet ente possibili, siue sit naturale, siue sit supernaturalè quid est perfectè, vt quid est homo vel asinus, gratia vel gloria, cogitatio, vel affectio, & sic de singulis non solum in generali, sed etiam in speciali, imò in singulari, scit enim quilibet beatus non solum quid est homo, quia est aliquod compositum ex anima & corpore, sed etiam quid est hic homo, hoc est, quia est quoddam compositum ex hac anima & hoc corpore, nõ tamen scit an homo, vel hic homo sit in rerum natura, quia hoc dependet ex voluntate diuinæ, nec repræsentatur necessario in essentia diuinæ. Deus tamen sciens essentiam suam non solum scit de rebus causatis quid sint, sed an sint, vel futuræ sint.

16. Et causa assignatur à quibusdam, quia Deus nõ solum nouit essentiam suam, vt repræsentat res necessario quæ tum ad id quod sunt, sed etiam nouit plenè voluntatè suam per quam res actu sunt, vel futuræ sint, vel præterierunt. Sed contra hoc instatur, quia voluntas non fertur nisi in præcognitū, ergo voluntas diuina non vult aliquid esse vel fore nisi sit præcognitū ab intellectu diuino, igitur intellectus diuinus non accipit cognitionè de rebus ex hoc quòd cognoscit actu voluntatis, sed potius voluntas exit in actum volendi rem aliquā fore vel non fore ex præcognitione intellectus, quod concedendum est, intellectus enim diuinus nouit plenissimè essentia diuinam, & ideo nouit de rebus creabilibus non solum quid sint, vel quid esse possint, sed qualiter se habent vel habere possint ad concedendam bonitatis diuinæ, & ideo seipso vt practicus est, dicit quid & quando aliquid sit producendum ad manifestationem diuinæ bonitatis & perfectionis. Ad cuius

dicitamen secundum nostrum modum intelligèdi voluntas diuina inclinatur, & potentia exequitur, & sic intellectus diuinus scit quid voluntas diuina vult fore vel non fore, & quid erit vel non erit, sed talem cognitionem de existentia rerum nõ habet, ex hoc quòd cognoscit actu voluntatis, sed seipso prius dicit quid erit vel non erit secundum decetiam bonitatis diuinæ, & illud idem voluntas diuina vult, & potentia exequitur, & quantum beati ex natura visionis beatæ non videant res creatas, ita vt sciant de eis an sint vel non sint, tamen hoc sciunt per aliam cognitionem, scilicet per cognitionem naturalem, vel per relationem quantum ad eos attinet, & ita cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem.

17. Per hoc patet responso ad primam rationem secundæ opinionis, quia res non repræsentantur in essentia diuinæ necessariò quantum ad suam actualem existentiam, sed solum quantum ad suam essentiam, & ideo non oportet quòd per eam cognoscantur quantum ad suam existentiam, sed solum quantum ad suas quidditates.

18. Ad secundam dicendum quod in beatitudine appetitus intellectiuus erit perfectus & terminatus per hoc quod cognitione beatæ cognoscat omnes res quantum ad id quod sunt, & de quibusdā cognoscat vtrū sint vel non, quantum pertinebit ad quemlibet beatū, sed hoc erit per aliam cognitionem pertinentem ad beatitudinè accidentalem, nec oportet quod quicquid pertinet ad beatitudinem hominis habeatur in visione diuinæ essentia, sed sufficit quòd eam concomitetur, vt patet de dotibus corporis, & pluribus aliis quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem.

19. AD rationes principales dicendum. Ad primam quòd inter visionem quæ habet Deus de essentia sua, & de rebus creatis, & quæ habet intellectus beatus de eisdem hoc intererit, quia Deus scit essentiam suam non solum vt est potes producere res alias, sed etiam vt est actu volens eas producere, propter quod cognoscit actu omnes res quid sint & an sint, sed intellectus creatus, quia non cognoscit diuinam essentiam, vt est actu volens producere, sed solum vt est virtus potens producere non cognoscit de eis an sint vel nõ, sed solum quid sint nisi in quantum vnicuique bono reuelatur de existentia rerum prout ad ipsum pertinet.

20. Per illud patet responso ad secundam, quia auctoritates Isidori & Gregorii sunt intelligendæ de cognitione rerum, quantum ad essentias earum, non autem quantum ad actualem existentiam nisi modo supradictò, scilicet per reuelationem eorum quæ ad vnumquenque beatum pertinet.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentia.

Tho. 1. 2. q. 3. art. 4.

QVARTO queritur, vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentia. Et arguitur quòd non, sed quòd consistat potius in aliquo actu voluntatis, quia beatitudo consistit in nobilissimo actu, sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus, ergo &c. Maior patet ex .i. & 10. Ethico. Probatur minor, quia ille actus est nobilior in quo & secundum quem sumus liberi, quæ ille secundum quem non habemus libertatem, sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus qui necessitatur ab obiecto, ergo &c.

1. Item beatitudo consistit in operatione, quæ elicitur à potentia perfecta per nobilissimum habitum, sed voluntas perficitur nobiliori habitu quàm intellectus, ergo in operatione voluntatis magis consistit beatitudo, quàm in opere intellectus. Maior patet vbi supra. Minor probatur, quia charitas est nobilior habitus quàm quicunque alius, vt patet per Apostolum .i. Cor. 13. Charitas autem perficit voluntatem, quare &c.

2. Item in operatione illius potentia consistit beatitudo principaliter, quæ magis respicit obiectum sub ratione beatifica, sed talis est voluntas magis quàm intellectus, quare &c. maior videtur manifestia, quia operationes sumunt rationem ex obiectis. Minor probatur, quia ratio obiecti beatifici est quòd sit summū bonum & perfectum, sed sub hac ratione voluntas potissimè respicit suum obiectum, quum ratio boni sit ratio obiecti voluntatis, quare &c.

4. Item

4 Item in illo actu principaliter consistit beatitudo, per quem perfectius & intimius unimur Deo, sed talis est actus voluntatis magis quam actus intellectus, ergo &c. Maior patet, quia beatitudo nostra consistit in unione ad summum bonum. Minor probatur, quia unio anime cum deo inchoatur in visione, sed consummatur in delectatione que pertinet ad voluntatem, & iterum dicitur Hugo de sancto Vict. super. 7. cap. cœle. Hierar. quod dilectio supereminet scientiam, & maior est intellectuam, plus enim diligitur deus quam intelligatur, & intrat dilectio ubi scientia foris stat. Item quod est posterius generatione est prius perfectione sed actus voluntatis posterior est actu intellectus, ergo est perfectior, sed in perfectiore actu principaliter consistit beatitudo, ergo &c.

5 Item in optimo actu consistit beatitudo seu felicitas, sed actus voluntatis est melior actu intellectus, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur dupliciter. Primo, quia ille actus est melior quo efficiuntur meliores, sed per actum voluntatis dicitur boni simpliciter loquendo & vnus melior altero, secundum autem actum intellectus nullus dicitur bonus, nec vnus melior altero, loquendo simpliciter sed solum cum determinatione, ut prope bonus clericus vel huiusmodi, quare &c. Secundo, quia ille actus est melior, cuius oppositum est peius, sed dilectioni Dei opponitur odium dei, quod est peius quam ignorantia que opponitur cognitioni, ergo diligere deum est melius quam cognoscere ipsum, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

6 Item præmium correspondet merito, sed meritum consistit magis in actu voluntatis quam in actu intellectus, ergo & præmium, sed beatitudo nominat finale præmium, ergo &c.

7 Item si in actu voluntatis non consisteret beatitudo tunc videns Deum & non delectatus in ipso esset beatus, hoc autem est falsum, ergo &c. Antecedens patet, probatio consequentiam, quia si videns deum non delectaretur, posset tristari, quia visio dei non excludit tristitiam, nisi quia causat delectationem, qui autem tristatur miser est, quia tristitia quædam miseria est, & sic idem simul esset beatus & miser, quod est impossibile.

8 IN contrarium arguitur, quia sicut se habet viuens ad non viuens, ita cognoscens ad non cognoscens, sed actus viuentis in quantum viuens est, est nobilior omni alio actu rei non viuentis, ergo actus cognoscens in quantum cognoscens est, est nobilior actu cuiuscunque non cognoscens, sed intellectus est cognoscens, voluntas vero non, ergo actus intellectus est nobilior quocunque actu voluntatis, sed in nobilissimo actu consistit beatitudo, ergo &c.

9 Item beatitudo est bonum in quo per se est sufficientia, ut dicitur. 1. Ethic. sed per se sufficientia consistit in visione dei secundum illud Ioan. 9. Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis. Ad idem est hoc quod dicitur Ioan. 17. Hæc est vita æterna ut cognoscatur te solum deum verum. Et Aug. dicit. 1. de ciui. cap. penultimo, quod summa merces est intueri deum, nomine autem mercedis beatitudo intelligitur, quare &c.

10 **RESPONSIO.** Præter distinctionem prius positam de beatitudine, per quam seclusimus beatitudinem obiectiuè dictam, adhuc beatitudo formaliter de qua querimus potest accipi dupliciter. Vno modo prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionem hominis, siue secundum corpus, siue secundum animam, & sic sumitur ab August. 1. de trini. quod beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, constat enim quod quilibet rectè vult non tantum vnâ perfectionem, vel vnum bonum, sed omne illud quo indiget, & quod pertinet ad eius perfectionem, sic etiam loquitur de beatitudine Boëtius. 3. de consolatione, dicens quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & sic ad beatitudinem hominis pertinet quicquid pertinet ad eius perfectionem siue secundum animam, siue secundum corpus, & hoc modo non intendimus querere de beatitudine, quia iam esset soluta questio, imò nulla esset questio, quia beatitudo illo modo complectitur omnem perfectionem intellectus & voluntatis & corporis nec tota consistit in aliqua dictorum perfectionum, & per consequens nec tota principaliter in aliqua earum. Alio modo dicitur beatitudo illud

quod est optimum inter omnia bona, & omnes perfectiones humanas, & de ista procedit questio in quo actu vel in qua perfectione consistat principaliter.

11 Circa quam probabimus per ordinem quatuor conclusiones. Prima est, quod beatitudo sic accepta consistit in aliqua operatione. Secunda est, quod consistit in vna tantum, & non in pluribus. Tertia est, quod illa operatio est intellectus vel voluntatis distinctiue. Quarta, quod est operatio solius intellectus præcise. Prima conclusio patet sic, summum bonum intrinsecum hominis & formale a quo dependet totum bonum hominis intrinsecum consistit in coniunctione vel adiectione summi boni extrinseci, sed beatitudo formalis, de qua loquimur, est summum bonum hominis intrinsecum, deus autem est summum bonum hominis extrinsecum a quo dependet totum bonum hominis, ergo beatitudo hominis consistit in attingendo ipsum Deum, sed deus non attingitur a nobis nisi per operationem aliquam, ergo beatitudo hominis consistit in operatione per quam possim deum attingimus.

12 Secunda conclusio patet sic, quia inter perfectiones specie differentes impossibile est esse equalitatem, sed vna est necessarius perfectior altera, quam ergo beatitudo consistat in operatione perfectissima impossibile est quod consistat in duplici operatione alterius & alterius rationis, quia vna earum necessario deficit ad perfectionem alterius, & ita non est perfectissima.

13 Tertia conclusio parit supra, quæst. 1. huius dist. quia cum supremæ potentiam anime sint intellectus, & voluntas, necessarium est nobilissimam operationem hominis esse operationem intellectus vel voluntatis.

14 Quarta autem conclusio de qua principaliter queritur, probatur ad præsens dupliciter. Primo sic, quando duæ operationes sic se habent, quod vna earum propter se queritur, altera vero non propter se queritur, sed propter aliam finaliter, tunc illa que queritur propter se habet rationem optimi & finis, & per consequens rationem beatitudinis, sed operationes intellectus & voluntatis que sunt supremæ hominis perfectiones sic se habent quod operatio intellectus queritur propter se, operatio autem voluntatis nunquam est propter se, sed finaliter propter operationem intellectus, ergo operatio intellectus habet rationem optimi, & finis, & beatitudinis, & non operatio voluntatis. Maior patet ex conditione beatitudinis supra posita. quod beatitudo est optima perfectio hominis, quæ propter se volumus, & alia propter ipsam. Minor probatur, quia sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitivus ad sensitivam potentiam, & voluntas seu appetitus intellectivus ad potentiam intellectiuam, sed appetitus naturalis sic se habet ad formam naturalem, quod nec appetitus naturalis, nec aliquis actus eius est propter se, sed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionem rei naturalis, ergo similiter videtur de appetitu sensitivo & intellectu, quia neuter eorum nec actus eorum est propter se, sed propter aliquam aliam perfectionem ipsius appetentis. Maior de se patet, sed minor probatur, quia appetitus rei naturalis, puta grauis deorsum, & actus eius (scilicet motus ad locum non habitum) & quies in loco habito non sunt propter se, & hoc satis clarè est quantum ad actum appetitus naturalis, qui est moueri ad locum non habitum, nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum, quem motus habeat ratione viæ, & non finis, idem similiter patet de quiete in loco, quia propter eandem causam mouetur aliquid ad locum, & quiescit in loco, & hæc causa est conseruatio rei in loco naturali, quia res naturales per seclius conseruantur in locis suis, & virtuosius operantur, hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitivo, quia ad hoc videtur esse appetitus datus animalibus, ut prosequantur conuenientia naturæ, & fugiant nocua ita ut nunquam appetitus sensitivus sit propter actum suum, sed semper propter aliam perfectionem acquirendam, & conseruandam in appetente, appetunt enim animalia cibum non habitum propter conseruationem naturæ, & delectantur in habito propter eandem causam. Propter quod natura adhibuit delectationes talibus operationibus, ut animalia in his persistant, consequens ergo est quod ita sit in voluntate, scilicet quod nulla eius operatio queratur propter

propter se, sed propter aliquid melius, nulla autem perfectio nobis melior est voluntatis actu, quam actus intellectus, ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. Per idem patet quod actus intellectus queritur propter se, quia si quereretur propter aliud, illud esset perfectius, sed nihil in nobis potest esse perfectius actu intellectus, nisi illud esset actus voluntatis, de quo tamen ostensum est, quod non perfectior, ergo &c.

15. Secunda ratio talis est, si beatitudo consisteret in actu voluntatis, hoc esset potissimum de delectatione qua haberetur de deo vivo, sed in delectatione non consistit beatitudo, ut probabitur, ergo fortiori ratione non consistit in aliquo alio actu voluntatis. Maior patet, quia quicumque posuerunt beatitudinem in actu voluntatis videntur ea posse fuisse in delectatione consequente visione dei. Unde Philo sophus. 10. Ethic. de illo solo actu voluntatis mouet dubitationem, querens utrum felicitas consistat in contemplatione, vel delectatione relectans omnem alium actum voluntatis. Minor probatur, quia immediatum obiectum beatitudinis est deus, sed immediatum obiectum delectationis non est deus, ergo beatitudo non consistit in delectatione. Maior patet, quia qui beatitudo consistit in prima operatione, bonitas autem operationis dependet ex obiecto, oportet quod operatio in qua consistit beatitudo habeat pro obiecto iam in bonum quod est deus. Minor supponatur nunc, quia quamuis probata fit primo libro distinctio. 1. nihilominus adhuc probabitur inferius.

16. Possit autem aliquis insistere contra maiorem propositionem predictam rationis, dicendo quod beatitudo non consistit in delectatione sequente visione, sed potius in amore amicitiae vel benevolentiae, cuius obiectum immediatum est ipse deus, sed nec illud valet. Primo, quia ad deum non est amicitia proprie, non solum propter inaequalitatem, sed quia benevolentia proprie non est ad illum cui nihil potest acquiri, & qui nihil potest amittere, per amorem enim benevolentiae volumus amicis bona quae non habent, & gaudemus quando eis adueniunt, nullum autem bonum potest deo acquiri, vel ab eo amitti, ergo non est proprie benevolentia ad eum, sed dato quod esset amor benevolentiae hominis ad Deum qualitercunque dicitur, tamen in tali amore non potest consistere beatitudo. Primo, quia in eo quod est debitum & iustum exhiberi alteri non consistit beatitudo: huius probatio est, quia tale magis habet rationem meriti quam praemii, praemium enim est ab alio receptum, & non alteri exhibitum, sed amor benevolentiae qualis potest esse hominis ad Deum est huiusmodi, quia ex iustitia exhibendus est Deo, quare &c. Et confirmatur per Anselmum de casu diaboli. c. 4. ubi dicit quod omnes affectiones voluntatis sunt affectiones iusti vel commodi, & subigit quod ex commodi consistit beatitudo, igitur affectio vel actus voluntatis quae est affectio iusti non pertinet ad beatitudinem, sed tantum illa quae est commodi. Secundo, quia beatitudo non potest consistere in aliquo actu, qui de se non requirit Deum visum & praesentem, sed amor benevolentiae quantumcumque perfectus ex ratione sua, non requirit Deum visum & praesentem, ergo in tali amore non consistit beatitudo. Maior de se patet, sed minor probatur, quia amor benevolentiae potest aequaliter perfectus esse ad absentem sicut ad praesentem, aequalem enim effectum & aequale bonum volo amico absentem sicut praesentem, & si volo eius praesentiam, ut praesentia est, hoc non pertinet ad amorem amicitiae vel benevolentiae sed concupiscentiae, quia non volo amico aliquid bonum, sed mihi volo in quantum praesentia eius est mihi delectabilis vel utilis.

17. Ad rationes in oppositum. Ad primam dicendum est per interemptionem minoris, quia actus voluntatis non est nobilior quam actus intellectus, imo e contrario ut probatum est, & cum dicitur quod imo, quia actus voluntatis est liber, non autem actus intellectus. Dicendum quod libertas potest sumi dupliciter, uno modo prout opponitur coactioni, & sic intellectus est liber intelligendo sicut voluntas in volendo, quod patet, quia illud solum est coactum quod est contra inclinationem rei, sed nullum intelligere est contra inclinationem intellectus, imo est secundum inclinationem eius, naturaliter enim intellectus inclinatur ad intelligendum cum intelligere sit eius perfectio, ergo impossibile est quod intellectus intelligendo cogatur, sicut nec

voluntas in volendo, imo breviter nulla potentia cognitiva, nec appetitiva cogitur respectu proprii actus, quia nec hoc inuenitur in potentis naturalibus, non enim cogitur ignis ad calefaciendum neque graue ad descendendum, neque visus ad videndum, semper enim coactio est contra naturam rei, & quia potest contingere quod intellectus assentit alicui, cuius oppositi voluntas magis acceptasset, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato non tamen elicitio, quatenus hoc fit contra eius inclinationem, non autem intellectus cuius inclinatio est ad omnia intelligere, & illud plenius declaratum est in. 2. li. d. 35. q. 3. Alio modo sumitur libertas, prout opponitur necessitati, & sic non oportet quod actus sit nobilior qui est liberior, alioquin nobilior esset in deo vel aliqua de se seipsum, & in nobis nobilior esset voluntas eorum quae sunt ad finem quae liberet volumus quam voluntas finis quae necessario volumus quae omnia sunt falsa. Et iterum si propter libertatem poneretur felicitas in actu voluntatis deberet poni in actu libero & non in actu necessario, sed actus voluntatis respectu Dei in patria erit necessarius & non liber, siue in diligendo deum amore benevolentiae suae fruendo deo amore concupiscentiae, ergo in nullo actu voluntatis in patria consistit beatitudo. Item nec illud est verum quod intellectus non sit liber sicut & voluntas, licet enim intellectus necessitetur quoad prima principia quae de se continent clara veritatem, nihilominus tamen non necessitatur respectu omnium quae deducuntur ex primis principis, sed quibusdam libere assentit, exceptis his quae habent connexionem & necessariam deductionem ex ipsis, similiter voluntas necessitatur respectu finis, sed libertatem habet respectu eorum quae sunt ad finem, nisi sint talia quae necessariam colligantiam habeant cum fine, ergo tot modis liber est intellectus tam speculatiuus quam practicus in iudicando de quodam modis voluntas libera est in eligendo. Quod autem conuenit dici quod voluntas imperat intellectui & omnibus viribus animae, non est sic intelligendum quod imperat intellectui, ut superius suo inferiori, imo potius est inclinatio data intellectui ad prosecutionem suae perfectionis, sicut dicitur esse de appetitu rerum naturalium qui datus est propter consecutionem suae perfectionis naturalis, unde sicut ibi appetitus non importat formam motum, sed est inclinatio consequens rem propter consequendam & conservandam eius perfectionem, nec propter hoc potest dici quod si aliquid nobilior forma rei vel eius operatione, sic voluntas est inclinatio data intellectui ad prosecutionem perfectionem quam intellectus iudicat sibi conuenientem, nec propter hoc potest dici quod ipsa sit nobilior intellectus, aut quod imperet intellectui, sicut superius inferiori, sed solum quod est inclinatio data menti ad prosecutionem eius, quod per intellectum distatum est.

18. Ad secundam dicendum quod non potest proprie comparatio fieri inter charitatem & ceteros habitus viae quia eorum sit nobilior, quia non sunt habitus sic disparati quod unus possit esse sine altero & econuerso, quia charitas in via non potest esse sine fide & spe, fides autem & spes possunt esse sine charitate, quantum non sufficiant ad meritum, & sic loquitur Apostolus. 1. Cor. 13. patet ex textu circa principium illius capituli, & si comparemus has duas habitus, patet quod fides & spes plus praecellunt charitatem quam charitas fide & spe, quia fides & spes sine charitate sunt aliquid, licet non sufficiant ad meritum, charitas autem sine fide & spe omnino nihil est, nec in se, nec quoad meritum. Et ad hoc potest dici quod charitas inter habitus viae nobilior est, non tamen inter omnes habitus simpliciter, quia lumen gloriae secundum ponentes ipsum est nobilior charitate, nec oportet quod habitus qui est praecipuus respectu meriti sit praecipuus respectu praemii, cum meritum & praemium quasi contrarias condiciones habeant quia meritum consistit in exhibitione nostra, praemium autem magis in receptione.

19. Ad tertiam dicendum quod voluntas non magis respicit obiectum suum ut beatificum quam intellectus, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum propter quod omne quod offertur voluntati & sub omni ratione sub qua offertur quae cum sit illa siue ratione beatificatis siue quae cum; alia, oportet quod prius sit oblatum intellectui & ab eo apprehensum, & quod dicitur quod obiectum habet rationem beatificantis in quantum bonum, bonum autem est obiectum

rum voluntatis. Dicendum quod bonum cadit per se & per prius sub obiecto intellectus quam voluntatis, sed quia bonum est obiectum voluntatis ad eundem non autem intellectui qui tendit in aliquid communis scilicet in ens & in tota ratione entis & ideo magis consuevit dici quod sit obiectum voluntatis quam intellectus. Possimus autem in contrarium arguere quia potentia que tendit ad obiectum communis, & secundum rationem communior est nobilior, sed intellectus respectu voluntatis est huiusmodi, ergo intellectus est nobilior voluntate, & sic in actu eius potius debet consistere beatitudo.

20 Ad quartum cum dicitur quod per actum voluntatis intimius unimur Deo quam per actum intellectus, dicendum est quod rationem est actus enim voluntatis sequens actum visionis autem est amor benevolentie aut concupiscentie, si sit amor benevolentie per ipsum non unimur Deo intimius quam per solum actum intellectus eo quod amor benevolentie est ad absentem sicut ad presentem, & si sit ad presentem hoc est ratione visionis rationaliter: si autem sit amor concupiscentie idem sequitur quia amor concupiscentie non habet Deum pro immediato obiecto ut declaratum est, sed habet pro immediato obiecto aliquem actum per quem unimur Deo & Deus nobis propter quod per amorem concupiscentie nullo modo unimur Deo immediate, sicut per visionem immediate unimur Deo. Et cum probatur quod imo, quia unio anime cum Deo inchoatur in visione & consummatur in delectatione. Dicendum est quod verum est consummatione accidentali propter hoc enim delectationes adiuncte sunt operationibus ut permaneat in eis & reuidentur in operatione diuturnitas, ipsa etiam delectatio est quedam accidentaliter perfectio precedentis operationis, essentialiter autem & immediate unimur Deo tantum sola visione quantum visione simul & delectatione, quia delectatio non est Deo immediate sed de visione Dei ut probatum fuit: sed est quod anima plus unimur Deo fruitione quam visione hoc erit pro tanto, quia unio secundum fruitionem includit seu supponit eam que est secundum visionem & non e conuerso. Maior autem est unio secundum duos quam secundum unum, ex quo bene sequitur quod perfectius consistit beatitudo in visione simul & delectatione quam in sola visione, quod utique verum est quia in visione & delectatione simul continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialiter & accidentalem, in sola autem visione continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialiter, minimum autem bonum adiunctum beatitudinem reddit ipsam eligibilem ut dicitur. i. Ethic. Ex hoc tamen non sequitur quod per solum delectationem plus unimur Deo quam per solum visionem, imo oppositum.

21 Dicitur autem Hug. de S. Victore quod delectatio supereminet scientiam & c. intelligendum est pro statu viae & quoad rationem meriti, quemadmodum dicitur est prius de charitate respectu fidei & spei, & pro eodem statu verum est quod plus diligitur deus quam cognoscatur quoad intentionem actus, non autem quoad conditionem obiecti, quia nihil potest diligi nisi cognitum, nec sic intrinseca charitas, nisi ubi prius fuerit cognitio, sed bene potest aliquid interius diligi quam cognosci, quia intensio dilectionis est secundum rationem bonitatis obiecti, quod autem apprehenditur sub ratione maioris bonitatis magis diligitur quam illud quod apprehenditur sub ratione minoris boni, potest autem esse quod maius bonum minus cognoscatur & minus bonum magis, & tunc voluntas maioris boni est intensior quam cognitio, & voluntas minoris boni remissior quam cognitio, & sic est de cognitione Dei in via respectu dilectionis eius, quia cognitio viae, licet sit de summo bono non tamen est summa, in patria autem quando cognitio erit in summo sine quocumque enigmate non erit maior dilectio cognitione, & quod additur quod illud quod est posterius generatione & c. Dicendum quod illud quod est prius in generatione & c. habet in ratione materiae, vel subiecti respectu alterius est imperfectius, sicut de materia respectu forme, sed inter perfectiones terminantes generationem prior est & perfectior, sicut forma substantialis est perfectior qualibet ipsam consequente ordine naturae, quia illi ordinatur finaliter ad conferendam formam in materia, sicut qualitates precedentes ordinantur ad ipsam acquirendam, nunc est ita quod visio & dilectio consequens non se habent, ut materia & forma, sed ut due per

fectiones, quarum secunda ordinatur ad primam, ut enim desiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendum, sicut delectatio ad permanendum in eo quando est acquisitum: & perfectior est visio precedens quam delectatio sequens.

22 Si dicatur autem iterum secundum Dion. quod amor transformat amantem in amatum non autem cognitio, & ita per amorem intimius unimur Deo quam per cognitionem. Dicendum est quod transformatio illa non est conuersio anime vel alius pertinet ad animam in Deum, vel in quancumque rem amatam, hoc enim est absurdum, sed est conformitas amantis ad amatum si sit amor amicitie, quatenus amicus est quasi alter ipse, & amicorum est conformiter viuere, vel est inclinatio ad consequendum rem amatam si sit amor concupiscentie, quocumque autem modo accipitur transformatio, aliquid dicitur transformari dupliciter, scilicet inclinatio vel formaliter, si inclinatio sic est amor, & ex amore enim inclinatur aliquis ad viuendum conformiter cum amico & ad consequendam rem amatam, formaliter sic non est amor, sed aliquid aliud ab amore, sicut conformitas amicorum vel est in simili habitu quoad corpus, vel in simili actu pura iudicio, meratione vel quocumque alio, similiter conuersio vel amare amore concupiscentie non est formaliter per actum amoris, sed per aliquem alium actum, perfectius autem transformatur illud quod transformatur formaliter quam illud quod transformatur inclinatio, tunc ad propositum amor transformatur animam in Deum per modum inclinationis, inclinatur enim ad hoc, ut Deus habeatur, & ut ei simus similes aliquo modo, sed ipsa transformatio formaliter consistit in habere deum, & in assimilari Deo quod fit per visionem, quam enim apparuerit similes ei eternus, quia videbimus eum sicuti est, ut dicitur in 1a Ioan. 3. Et quia secundum est perfectius quam primum, ideo perfectius transformatur in deum per intellectum, in quo est talis transformatio formaliter quam per voluntatem que solum inclinatur ad talem transformationem.

23 Ad quintum dicendum quod actus voluntatis non est melior quam actus intellectus imo deterior ut probatum fuit, & cum probatur quod imo, quia illic actus est melior quo efficiuntur meliores concedatur, & tunc ad minorem per interceptionem, potest enim aliquis dici bonus dupliciter & absolute quia est in se perfectus & talem virtutem magis habet, non per intellectum quam per voluntatem, unde scientie sunt simpliciter meliores habitibus perfectioribus voluntatem, imo, & ut ei simus similes aliquo modo, sed ipsa transformatio formaliter consistit in habere deum, & in assimilari Deo quod fit per visionem, quam enim apparuerit similes ei eternus, quia videbimus eum sicuti est, ut dicitur in 1a Ioan. 3. Et quia secundum est perfectius quam primum, ideo perfectius transformatur in deum per intellectum, in quo est talis transformatio formaliter quam per voluntatem que solum inclinatur ad talem transformationem.

24 Ad sextum dicendum est quod premium correspondet merito secundum quantitatem sic quod maius premium datur maiori merito, sed non oportet quod in eo premium in quo meretur, miles autem vincendo duellum meretur coronam, vincit enim brachis pugnando & tamen non coronatur in brachiis sed in capite, & ratio huius est, quia per meritum acquiritur perfectio merenti cui non solum potest delectare

deficere perfectio potentie que est elicitiva meriti sed perfectio cuiuscunque alterius potentie & si sit suprema perfectio non potest pertinere ad potentiam in qua est meritum cum illa se eundem omnem actum suum ad aliquid perfectius ordinetur.

3. Ad vitium dicendum quod beatitudo prout includit omnem perfectionem hominis nata esse totaliter quietare appetitum humanum, sed sic non loquimur de beatitudine (ut dictum fuit in principio quaest.) sed solum ut includit unicum bonum inter alia perfectissimum & illud bonum natum est quietare appetitum humanum non totaliter ratione sui precise, sed potissimum comparatione cuiuscunque alterius boni singularis, cuius ad ipsum sequitur delectatio maior quacunque alia, ergo virtute divina fiet quod intellectus clare videret Deum & voluntas non delectaretur in ipso, hoc non esset quia visio intellectus non esset sufficiens quantum est de se maxime quietare voluntatem, sed quia prohibetur divina virtute consecutio talis quietationis & tunc homo beatus esset in habendo illud quod inter omnia bona humana est potissimum sed non in habendo quicquid natum est consequi ad ipsum. Et ad hoc quod dicitur quod si videns Deum posset non delectari sequeretur quod posset tristiari, & sic esset miser. Dicendum quod non sequitur, quia tristitia non potest esse nisi de aliquo habito apprehenso sub ratione mali & noliti. Deus autem & visio eius si ponatur sola non potest habere rationem mali & noliti, & ideo quantum visio posset virtute divina actus delectationis suspendi ne sequeretur ad visionem, non tamen in vidente Deum causare tristitiam neque de Deo neque de visione Dei. Si autem de alio obiecto posset inesse tristitia sequeretur quod idem homo simul esset beatus & miser secundum aliud & aliud, hoc est habens optimam perfectionem quae est essentialiter beatitudo & defectum alterius perfectionis ratione cuius esset secundum quid miser, & illa non repugnat.

QVAESTIO QUINTA.

Utrum Deus posset esse immediatum obiectum delectationis.

Quinto queritur de hoc quod suppositum est in quaestione immediate precedente, utrum Deus posset esse immediatum obiectum delectationis. Et arguitur quod sic, quia si immediatum obiectum delectationis non esset Deus, sed visio dei sequeretur quod inter visionem & delectationem caderet actus medius reflexus, hoc autem est falsum ut probabitur, ergo &c. Maior patet, quia delectatio non est nisi de obiecto cognito, si ergo visio dei esset immediatum obiectum delectationis sequeretur quod ipsa esset cognita, sed visio non potest esse cognita, nisi per actum reflexum quo videmus nos videre, ergo &c. Minor probatur, quia bonitas dei summa & infinita est prius visio a beato quam bonitas visionis quae est finita, sed voluntas non potest non ferri actu desiderii in summum bonum sibi praesentatum per modum absentis in via, ergo similiter ipsa non potest non ferri actu delectationis in summum bonum sibi praesens in patria, prius ergo delectatur voluntas in deo quam cognoscatur ipsa visio, ergo cognitio visionis non cadit media inter visionem dei & delectationem sequentem, & haec fuit minor.

2. Item in omni actu dilectionis & delectationis alicuius habitus & habitationis quando habitum est magis dilectum quam eius habitio tunc ipsam habitum est obiectum immediatum tam dilectionis quam delectationis & non habitio eius, sed in delectatione & dilectione patrie quae sunt de Deo habito ipsum habitum (scilicet Deus) est magis dilectus quam habitio eius scilicet visio, ergo est immediatum obiectum dilectionis & delectationis & non visio per quam habetur. Maior probatur dupliciter, scilicet ratione & exemplo. Ratione sic illud quod magis amatur immediate amatur sicut finis magis amatur quam ea quae sunt ad finem, ideo immediatius amatur quantumvis in ascensione sit omisum. Idem patet per exemplum, quia enim magis diligimus gustum vini quam ipsum vinum, quia non diligimus vinum nisi ut gustem, ideo immediatius obiectum huius dilectionis est gustus vini & non vinum, e contrario quando habeo amicum praesentem ipse amicus est magis dilectus quam eius nutritio vel praesentia, & ideo immedia-

tum obiectum dilectionis & delectationis, & sic patet maior, minor etiam patet, quia nisi deus habitus magis amaretur, quam habitio eius talis amor esset peruersus qui in patria locum non habet, ideo &c.

3. Item illud quod est immediatum obiectum summe cognitionis & summae dilectionis est immediatum obiectum summe delectationis, sed Deus est huiusmodi & non aliquid causarum, ergo &c. Maior patet, quia voluntas & omnis appetitus delectatur in eo quod amat & summe in eo quod summe amat. Minor similiter patet, scilicet quod Deus sit immediatum obiectum summae cognitionis scilicet beate & summe dilectionis.

4. Item illud est immediatum obiectum fruitionis quod est immediatum obiectum charitatis a qua fruitio elicitur cum idem sit obiectum mediatum vel immediatum habitus & actus, sed immediatum obiectum charitatis est solus Deus & non aliquid creatum tam in via quam in patria, ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis est solus Deus.

5. IN CONTRARIUM arguitur, quia actus ille quo attingitur finis extra videtur esse immediatum obiectum fruitionis vel delectationis, sicut enim finis est obiectum fruitionis sic finis extra qui est finis mediatum est obiectum mediatum, finis vero intra qui est nobis immediatus est obiectum immediatum, talis autem finis est actus quo finis extra attingitur, ergo ipse est immediatum obiectum fruitionis seu delectationis, sed visio dei est actus quo attingitur finis extra. Ipse Deus, ergo visio est immediatum obiectum delectationis & non ipse Deus.

6. RESPONDENDUM est ad quaestionem istam quod immediatum obiectum delectationis quae habent beati de deo visio non est ipse Deus secundum se, sed est visio, & uniuersaliter immediatum obiectum cuiuscunque delectationis est operatio aliqua vel perfectio formalis per operationem acquisita, & loquor de delectatione quae est de re actualiter habita, quantumvis etiam proportionabiliter sit verum de delectatione quae sequitur ipse vel memoria, & quantumvis illud aliis fuerit probatum, adhuc tamen potest probari aliis rationibus quarum prima talis est. Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni & cognitio boni consecuti. Ex hoc sic arguitur, illud solum potest esse proprium bonum & immediatum obiectum delectationis quod est vel potest esse proprium bonum illius qui delectatur, sed Deus & quacunque res supposito distincta ab homine non potest esse proprium bonum eius, imo non potest esse aliquid bonum eius nisi ratione operantis per quam attingitur, ergo nec Deus nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse immediatum obiectum delectationis humanae.

Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono nisi quatenus existimat ipsum esse aliquo modo suum, unde Philosophus ethicorum dicit quod amabile quidem bonum unius cuiusque autem proprium, ad cognitionem autem boni secundum quod est speculativa nulla affectio sequitur. Hanc etiam positionem omnes doctores tenent & scribunt. Minor probatur, quia quando aliquis dicitur talis per denominationem extrinsecam, & alius dicitur talis per denominationem formalem, illud quod dicitur tale per denominationem extrinsecam nullo modo potest convenire alicui nisi ratione formalis denominationis, verbi gratia, sanum dicitur de medicina & dieta per denominationem extrinsecam, de animali vero per denominationem formalem, & ideo nec medicina nec dieta potest dici sana homini nisi ratione sanitatis quae in ipso est formaliter, similiter aliquid potest dici bonum homini per denominationem extrinsecam, quia est causa alicuius bonitatis in homine, sicut sol est bonus frigescenti quia causat in eo calorem qui formaliter est ei bonus nec unquam posset dici sol bonus frigescenti nisi ratione caloris qui est ei bonus formaliter, nunc est ita quod Deus non potest dici esse bonum hominis formaliter, neque quacunque res ab homine subiecto distincta, sed solum per denominationem extrinsecam qualiscunque sit illa, ergo esse bonum hominis non potest competere deo nisi ratione bonitatis formalis quae est in homine formaliter, imo plus quod sicut est alia sanitas numero sanitas quae est in homine formaliter & sanitas a qua denominatur medicina sana, sed est una & eadem, sic non est alia bonitas quae deus dicitur bonus beato homini, vel ignis bonus frigescenti quam

1. li. d. 1. q. 2.
2. d. 26.
q. 2.

quasi. 2.

quàm bonitas per quam beatus est bonus formaliter & bonitas qua frigidens dicitur bene se habere formaliter, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio principalis. scilicet quod Deus secundum se non est immediatum obiectum delectationis & in hoc confirmatur prima ratio posita ad hoc primo libro prima dist. quae erat quod immediatum obiectum amoris concupiscentiae ad quam pertinet delectatio non potest esse res subiecto distincta a concupiscente. Contra tamen rationem istam opponuntur multa quae sunt soluta in 1. lib. dist. 1. Item quod delectatio pertinet ad amoris concupiscentiae probatur sic, amor habens pro formali ratione obiecti bonum delectabile vel utile est amor concupiscentiae, sed delectatio est huiusmodi, ergo &c.

Contra hoc insatur quia delectatio non solum habet pro obiecto bonum utile vel delectabile imò etià bonum honestum, sed hæc instantia nulla est quia sufficit ad propositum nostrum quod ille amor qui habet bonum delectabile vel utile pro obiecto sit amor concupiscentiae, & voco bonum delectabile non quod delectatur formaliter, quia hoc est delectatio, sed illud quod delectatur ut immediatum obiectum de quo habetur delectatio siue ipsa efficiatur ab obiecto siue non. Item dato quod obiectum delectationis esset bonum honestum adhuc habemus propositum, quia bonum honestum non est aliquid bonum per se subsistens, sed est bonum & perfectio alteri inherens sicut virtus vel aliquid tale, & sic redibit quod res subiecto distincta concupiscente & maxime subsistens non potest esse immediatum obiectum delectationis, bonum enim utile, delectabile, & honestum sunt obiectum concupiscentiae secundum unam communem rationem repertam in eis quae est ratio commodi, & quia nihil extrinsecum & maxime per se subsistens potest esse commodum alterius nisi ratione alius cuius actus per quem attingitur qui est commodum nostrum formaliter, ideo nihil extrinsecum & maxime per se subsistens potest esse immediatum bonum nostrum utile, delectabile vel honestum.

10 AD Rationes principales. Ad primam dicendum est per interemptionem minoris, & cum probatur, quia bonitas Dei est prius vi a quibus bonitas visionis, concedatur, sed non est prius visiva ut bona nobis in patria quam bonitas visionis ratione cuius Deus est primo bonus beatus, & quia bonitas Dei absolute nec desideratur a nobis nec in ea delectamur, nec in via, nec in patria, ideo visio bonitatis diuine absolute in patria vel cognitione eius in via non sufficit ad desiderium vel delectationem.

11 Ad secundam dicendum quod maior propositio est falsa, quia quando bonum habitum est magis dilectum quam eius habitio illud quidem bonum potest esse immediatum obiectum amoris amicitiae sicut est de Deo vel de amico cui bonum volumus, sed eius habitio & non ipsum habitum est immediatum obiectum amoris concupiscentiae siue quantum ad desiderium siue quantum ad delectationem, verbi gratia in exemplo eorum amicus praesens est immediatum obiectum amicitiae, sed eius praesentia quae desideratur dum esset absens & in qua delectatur dum est praesens est immediatum obiectum concupiscentiae & non ipse amicus qui est amicus siue sit praesens siue sit absens, & quia quod amatur amore concupiscentiae, ideo tale amarum quantum sit illud simpliciter magis quod amatur quam eius habitio, tamen non est immediatus amarum amore concupiscentiae, sed eius habitio, si autem tam habitum quam habitio pertineant solum ad amoris concupiscentiae, tunc est vniuersaliter verum quod dicunt, quia illud quod est plus amarum, est immediatus amarum, ut patet in cibo & in potu, non autem quando alterum pertinet ad amoris amicitiae, scilicet bonum habitum, alterum vero ad amoris concupiscentiae, scilicet habitum eius.

12 Ad tertiam patet responsio, quia illud quod est obiectum summæ cognitionis & dilectionis non est immediatum obiectum summæ delectationis, quia obiectum summæ dilectionis & summæ delectationis quae est dilectio amicitiae est summum bonum secundum se, sed obiectum summæ delectationis est illud quod est summum bonum ei qui delectatur, illud autem non est deus secundum se ut probatum fuit, sed visio eius quae est summum bonum inter ea quae sunt nobis bona formaliter.

Inprol. q. 1.

13 Ad quartam dicendum quod maior propositio est falsa,

quia cum charitas pertinet ad amoris amicitiae obiectum eius est Deus secundum se in quantum Deum diligimus propter se, fructus autem non pertinet ad amoris amicitiae sed concupiscentiae cuius Deus non potest esse immediatum obiectum cum non sit immediatum bonum nostrum, & tamen fructus beata dicitur elici mediante habitu charitatis, quia & visionem Dei quae est immediatum obiectum fructus & nos ipsos referemus in Deum tanquam in finem vltimum.

QUESTIO SEXTA.

Verum viatori manenti in statu viae possit communicari visio Dei intuitiua quae non sit beatifica.

Sexto quaeritur utrum viatori manenti in statu viae possit communicari visio Dei intuitiua quae non sit beatifica. Er arguitur quod sic, quia cui potest communicari visio Dei intuitiua absque hoc quod communicetur ei dilectio Dei vel delectatio, illi potest communicari visio Dei intuitiua quae non est beatifica, sed viatori potest communicari visio Dei intuitiua absque hoc quod communicetur ei dilectio vel delectatio, ergo &c. Maior probatur, quia ad beatitudinem non solum requiritur cognitio Dei intuitiua, sed dilectio & delectatio sequens illam cognitionem quae habet in beatitudinem ex aequo cum visione (ut quidam dicunt) vel principalis quae visio (ut alii sentiunt) vel minus principaliter quantum essentialiter (ut tenent sic arguentes) igitur cui communicaretur visio sine dilectione vel delectatione talis visio non esset beatifica cum nulla res maneat subtrahenda quaeque essentiali parte sui, & hæc fuit maior, minor similiter probatur, quia in habentibus ordinem Deus potest facere prius sine posteriore, sed visio se habet ad dilectionem & delectationem prius ad posterius, ergo Deus potest communicare alicui visionem sui intuitiuam absque dilectione & delectatione, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

2 Item cuiusque potest communicari visio Dei per vnum instantem illi potest communicari per totum aeternum, sed visio Dei intuitiua non beatifica potest communicari, & communicata fuit alicui per vnum instantem sicut Paulo in raptu qui vidit Deum intuitiue, nec tamen fuit beatus, sed mansit viator, ergo illa visio potest ei communicari per totum aeternum, nec cesset eum beatus. Maior patet, quia breuitas vel diuturnitas non facit possibilitatem vel impossibilitatem aliquorum, sed oppositum vel repugnantia quae si non sit pro vno instanti non erit pro toto aeterno. Minor declarata est. Er confirmatur hæc ratio, quia propter maiorem vel minorem permanentiam vel durationem non est aliquid melius essentialiter sicut arguit Aristoteles in Ethicis contra Platonem, & ideo si visio quam habuit Paulus in raptu fuisset semper in eo continuata non propter hoc fuisset essentialiter perfectior, & ideo si non fuit beatifica in raptu non fuisset beatifica si ipsa semper fuisset continuata.

3 Item cui potest communicari visio Dei intuitiua absque hoc quod ei communicetur visio aliarum rerum quam habent beati communiter illa visio non est beatifica, sed alicui viatori potest communicari talis visio & fuit communicata, ergo &c. Minor probatur ut prius in Paulo cui communicata est visio diuinæ essentiae in raptu & tamen non fuit ei communicatum quod sciret an fuisset in corpore an extra corpus sicut dicitur 1. Cor. 12. quod tamen omnes beati communiter sciunt, quare &c. Et si dicatur quod visio beatifica consistit in visione diuinæ essentiae & non in cognitione aliarum rerum secundum illud Augustini libro. confess. Infelix homo qui illa scit te autem nescit, felix autem qui te scit etiam si illa nesciat, qui autem te scit & illa non propter illa, sed propter te solum beatorum, non valet, quia illud solum intelligendum est de beatitudine viae & non patrie, & dato quod intelligeretur de beatitudine patrie intelligendum esset secundum quod Iy propter dicit causam ut sit sensus quod causa beatitudinis non sit nisi visio dei, sed illa visio non est beatifica sine cognitione creaturarum, quia licet cognitio creaturarum non sit causa propter quam aliquis est beatus, est tamen causa sine qua nullus esset beatus.

4 IN Contrarium arguitur, quia illud non potest communicari viatori propter quod status patriæ distinguitur à statu viæ, sed status patriæ distinguitur à statu viæ per hoc quod cognitio patriæ est intuitiva, cognitio vero viæ est enigmatica secundum illud. 1. Cor. 13. Vide mus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem, visio ergo Dei intuitiva non potest communicari viatori quin sit beatifica, & per consequens viator non erit simpliciter viator.

5 RESPONSIO. Sicut fuit prius dictum beatitudo accipitur dupliciter. Vno modo pro statu comprehendendo omnem perfectionem homini possibilem, & sic definitur à Boetio quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & hoc modo beatitudo non consistit in aliquo vno bono vel in aliqua vna perfectione, sed in omnibus simul. Alio modo accipitur beatitudo pro lumina & optima hominis perfectione, & sic beatitudo consistit in optima hominis operatione quæ est optime potentiæ respectu optimi obiecti. Hoc supposito dicendum est quod aliud est querere vtrum visio Dei intuitiva possit communicari alicui absque hoc quod sit beatus beatitudine primo modo dicta prout dicitur statum omnium bonorum aggregatione perfectum, & aliud est querere vtrum potest communicari alicui absque hoc quod sit beatus beatitudine quæ dicitur potissimum actum & potissimam perfectionem, si primo modo intelligatur questio nullo modo est dubia, quia constat quod visio Dei intuitiva potest communicari alicui absque hoc quod habeat dotes corporis & multa alia quæ requiruntur ad statum beatitudinis, sic enim factum est in Christo, & in Paulo, & in Moysè, sicut dicit Aug. super Gen. ad litteram, oportet ergo si questio sit dubia sicut debet esse omnis questio, quod intelligatur secundo modo, scilicet, vtrum visio Dei intuitiva possit communicari alicui viatori absque hoc quod sit beatifica, hoc est, absque hoc quod beatificet ipsum formaliter ut supremum actus in quo consistit beatitudo, & sic intelligendo questionem, dicendum est quod non. Cuius ratio est, quia quando duo actus sunt eiusdem rationis, specificæ & æque perfecti in illa specie necessarium est quod perficiant suum subiectum æqualiter perfectione formali & specificâ, & oppositum huius videtur implicare contradictionem, sicut contradictionem implicat quod durum albedinum vna faciat subiectum suum album & alia non, & si sint æque perfectæ albedines implicat contradictionem quod non æqualiter faciant subiecta sua alba, sed omnis cognitio dei intuitiva quæ potest communicari homini est vna secundum speciem, & per consequens vna potest æqualiter aliteri in perfectione, ergo cum aliqua earum sit beatifica (in aliqua enim eorum consistit beatitudo secundum omnes) necesse est quod qualibet talis sit beatifica & beatificet subiectum suum formaliter. Maior illa patet, sed minor declaratur, quia si non omnis visio dei intuitiva esset eiusdem speciei hoc esset vel ex parte subiecti, vel ex parte obiecti, vel ex parte habitus. s. luminis gloriæ secundum ponentes ipsam, non potest esse ex parte subiecti vel obiecti, quia idem subiectum vel obiectum eodem modo representatum supponitur vtroque, nec ex parte luminis gloriæ, quia vel tale lumen est necessarium ad visionem dei intuitivam vel non, si sit necessarium tunc oportet quod sit in qualibet visione, & sic ex parte eius nulla est differentia, si vero non sit necessarium, sed potest adesse & abesse tunc non variat speciem.

6 Ad primum arg. dicendum quod maior est falsa, quia nos loquimur de beatitudine prout dicitur supremam & perfectissimam operationem homini possibilem, talis autem non potest esse nisi vna, quia plures operationes specie differentes non possunt esse eiusdem gradus, & ita impossibile est quod dilectio seu delectatio pertineat cum visione ad beatitudinem prout de beatitudine nunc loquimur. Et iterum dato quod concurreret simul ad beatitudinem adhuc maior esset falsa, quia visio & delectatio non concurrent ad beatitudinem tanquam partes vnius perfectionis, sed concurrerent solum per modum cuiusdam aggregationis ita quod perfectior esset beatitudo aggregata vtrunq; actum quam continens vnum solum. verumtamen siue hæc duæ operationes sint simul siue qualibet per se maxime visio quæ potest esse sine delectatione, dummodo permaneant in sua natura & in sua intrinseca perfectione tantum perficitur quæ

liber carum suum subiectum si per se sit in subiecto quantum perficitur quando est ibi cum alia, unde videns Deum & non diligens ita perfecte videt deum, & ita perfecte beatificatur beatificatione visionis sicut beatificatur beatificatione visionis videns deum & diligens, quantum videns deum & diligens pluribus beatificatur, scilicet visione & delectatione, sed non plus intensius ipsa visione.

7 Ad secundum arg. dicendum per interemptionem minoris, quia visio quæ fuit communicata Paulo in raptu fuit beatifica beatitudine quæ est per actum in quo principaliter & essentialiter consistit beatitudo, unde Aug. dicit quod ipse vidit deum sicut & beati vident ipsum. Et si dicitur quod non fuit beatifica, quia non fuit mediante lumine gloriæ, non valet, quia sicut dictum fuit prius, si lumen gloriæ esset necessarium ad visionem diuinæ essentialis intuitivam illa responsio non haberet locum, quia oportet dicere quod illa visio fuit mediante illo lumine, si vero lumen gloriæ requiritur propter permanentiam actus propter quæ Philosoph. dicit ad beatitudinem naturalem requiri habitum. Non valet, quia ubi obiectum secundum se semper est præsens potentis, & potentia nata est ferri in obiectum, frustra poneretur aliquid causans permanentiam actus, quia illo excluso adhuc semper esset actus permanens ex præsentia obiecti ad potentiam, unde si in nobis pro statu viæ semper esset obiectum præsens potentis cognitivæ, non oporteret ponere habitum ad cognoscendum, vel considerandum obiectum, quia propter facilitatem considerationis ponitur habitus quo quis potest vti cum voluerit, & ratione cuius intellectus faciliter convertitur ad phantasmatam quæ representant ipsi obiectum suum. Cum igitur in visione dei intuitiva obiectum secundum se sit præsens potentis, & si esset absens in ratione obiecti lumen gloriæ nihil faceret ad hoc ut obiectum haberetur principaliter, patet quod tale lumen non est ponendum propter permanentiam actus, esset etiam repugnantia in dictis, quia secundum hoc visio quæ fuit in raptu Pauli sine lumine, & quæ est in beatis cum lumine non differet quantum ad aliquam intrinsecam perfectionem, sed solum differet sicut transiens & permanens, exclusa ergo hac differentia idem esset iudicium de vtraque. Si ergo visio Pauli fuisset conferuata in sua permanentia fuisset beatifica sicut est visio beatorum cuius contrarium ipsi dicunt, & quia breuitas vel diurnitas durationis non auget vel minuit essentialē perfectionem rei (ut ipsimet dicitur) sequitur quod visio Pauli quæ fuit in raptu Pauli fuit æque beatifica sicut si fuisset semper continuata, & si lumen gloriæ non requiritur nisi propter continuationem operationis non potest poni sine contradictione quod propter lumen gloriæ aliqua visio intuitiva sit beata quæ sine ipso non esset beata, & quod diurnitas operationis nihil faciat ad perfectionem eius.

8 Ad tertium dicendum quod maior est falsa, & minor similiter, maior quæ dicit quod cuiusque potest communicari visio dei intuitiva absque hoc quod cognoscat alia quæ beati cognoscant, illa visio non est ei beatifica, falsa est, quia quilibet videns deum dato quod non videret alia, esset beatus beatitudine essentiali, quod patet auctoritate beati Augustini & Philosoph. auctoritate Philosophi qui dicit. 1. & 10. Ethic. quod felicitas consistit in operatione respectu obiecti, obiectum autem optimum est solus Deus & non alia ab ipso. Item auctoritate Aug. prius allegata ex. 7. lib. confels. Infelix homo &c. Nec valent duæ responsiones prius datæ, prima quæ dicit quod illa auctoritas intelligitur de beatitudine viæ & non patriæ, non valet, quia proportionabiliter videtur se habere cognitio dei in via ad beatitudinem viæ, & cognitio dei in patria ad cognitionem patriæ, si ergo secundum expositionem istam ad beatitudinem viæ sufficeret cognitio Dei in via sine cognitione aliorum, videtur quod visio Dei est in patria sufficiens ad beatitudinem patriæ absque hoc quod alia cognoscatur in Deo, ipsa etiam expositio secundum se est falsa, quia cognitio aliorum à Deo magis est necessaria in via ad cognitionem dei in qua consistit naturalis beatitudo quam sit necessaria in patria, & si loquamur de beatitudine viæ non solum naturali, sed etiam supernaturali quæ est secundum fidem & spem ut faciant ad meritum adhuc expositio nulla est, quia ad illam beatitudinem magis est necessaria aliorum cognitio à Deo quam ad beatitudinem patriæ.

patriæ, quia sola cognitio dei in via sine cognitione aliorum que faciendæ sunt propter Deum circa seipsum & proximum nõ sufficeret ad meritum. Secunda etiã responsio quæ dicitur qd si intelligatur de beatitudine patriæ tunc ly propter dicitur causam, & sic propter visionem diuinæ essentia homo est beatus, sed non sine visione aliorum. Nõ valet quia verba Augustini contradicunt: dicit enim sic, beatus autem est qui te scit etiã si illa nesciat, ex quo patet qd ad beatitudinem non requiritur cognitio creaturarum neq; sicut causa propter quam neq; sicut causa sine qua non. Minor etiã est falsa, quia nulli videnti Deum comunicatur visio aliorum in deo que non comunicetur omnibus videntibus Deum etiã si in raptu & in transitu videant, quia visio Dei & aliorum in Deo non est nisi eorum que ex necessitate representantur in diuina essentia, siue sint intrinseca (vt relationes) siue extrinseca (vt quidditates rerum) & hæc nullum videntem Deum latent, nec forte latere possunt, quauis quibusdam videatur contrariũ vt dictũ fuit prius, cognitio verò de euentu rerum vtrum sint, vel non sint, sicut vel non sicut variatur in diuersis videntibus Deum absq; præiudicio beatitudinis, quia cognitio talium non pertinet ad cognitionem beatam per quam quilibet beatus videt a principio quicquid videre potest, sed pertinet ad aliud genus cognitionis quæ est per reuelationem per quam vnusquisque beatus cognoscit illud quod ad se pertinet, & talis reuelatio non oportet quod fiat viatori si rapiatur ad visionem diuinæ essentia, quia nec fuit facta Paulo vt arguebatur. Responsio ad maiorem propositionem sufficit & nihil dubii includit, sed responsio ad maiorem vnũ dubium includit (hoc scilicet) quod videns Deum non possit non videre ea que ex necessitate in diuina essentia representantur.

QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modo.

Thom. 2. q. 4. ar. 5.

Septimo queritur vtrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem qd sit modo. Et videtur qd sic, quia sicut se habet miseria ad damnatos reprobos sic gloria ad bonos, sed miseria reproborum non solũ minimum sed etiã dæmonum erit maior post resurrectionem quam modo, ergo & gloria bonorum.

2. Item gloria perficit naturam, igitur natura existente perfectiore erit gloria perfectior, sed natura anime erit perfectior post resurrectionem qd sit modo, quia perfectiori modo existeret in toto qd separata a toto, tunc verò existeret in ea & in toto cũ sit naturaliter pars totius hominis, ergo eius gloria erit perfectior.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia operatio que in nullo indiget corpore non perficitur in aliquo ex presentia corporis, sed operatio in qua consistit beatitudo in nullo indiget corpore, ergo nullo modo perficitur gloria per resurrectionem corporis. Maior de se patet, sed minor probatur, quia operatio in qua consistit beatitudo non indiget corpore vt subiecto, quia nulla operatio intellectualis indiget corpore illo modo, nec indiget corpore vt obiecto, quia nõ fit mediante phantasmatate sicut fiunt operationes naturales, quare &c.

4. **RESPONSIO.** Circa istam quæstionem intelligendum est qd beatitudinem sanctorum augeri post resurrectionem potest intelligi dupliciter. Vno modo extensiuè quia erit in pluribus. Alio modo intensiuè ita. scilicet anima beata que nunc videt Deum videat ipsum clarus & diligat eum intensius resumpto corpore, si loquamur de beatitudine argumẽto extensiuè, sic clarum est qd augebitur beatitudo post resurrectionem, quia tunc homo beatificabitur nõ solũ in anima quoad vires inferiores sensitiuas, & etiã in corpore quantum ad dotes suas, sicut contra rio damnari affligentur nõ solum in anima quoad intellectum & voluntatem, sed etiã in corpore quoad sensualitatem, & sic loquitur glossa super illud Apoc. 6. Vidi sub altare Dei animas interfectorum, que dicit qd anime sanctorum modo sunt in minori dignitate quã future sint post resurrectionem, & Hieron. qui dicit qd peractio finali iudicio Deus ampliores gratias monstrabit sanctis, hæc

enim maior dignitas vel amplior gratia erit secundum extensionem que erit quoad plura.

5. Si verò loquimur de augmento beatitudinis intensiuè suo modo quo expositum est, sic est duplex modus dicendi. Primus est qd beatitudo essentialis que consistit in Dei visione augebitur intensiuè post resurrectionem. Quod probatur dupliciter. Primo sic & est ratio in arguendo facta operari supponit esse, ergo qd habet perfectius esse habet perfectius operari, sed anima resumpto corpore habebit perfectius esse qd nunc habeat separata cũ sit pars que iam per habet perfectius esse in suo toto qd separata ab ipso, ergo habebit perfectius operari, sed in operatione consistit beatitudo, ergo &c. Secundo sic, delectatio sequens visionem dei proportionatur visioni, sed delectatio augebitur resumpto corpore, ergo & visio. Probatio minoris, quia sicut se habet tristitia ad minuendum delectationem, sic delectatio ad augendum eam, sicut enim vnũ quodq; minuitur per suum contrarium sic augetur per suum simile, sed omnis tristitia adueniens delectationi minuit eam ergo omnis delectatio adueniens præexistenti delectationi auget ipsam, sed resumpto corpore delectationi que est de visione Dei adueniente corpore adduntur complures alie de beatificatione corporis, ergo per eas augebitur præcedens delectatio de visione Dei, & sic delectatio & visio.

6. Sed illud non videtur valere, primo quia manente eodem modo operationis formali aque inteto & in subiecto proximo manet aque perfecta operatio excluso subiecto remoto, sicut videmus quod manente calore vel colore in quantitate exclusa substantia aque potest calor calefacere & color se sicut albedo disgregare si maneret subiectum remotum, sed potentia intellectualis & lumen glorie manent aque intensa & perfecta in anima separata sicut post resurrectionem, nullum enim istorum intenditur, sunt etiam in anima separata vt in subiecto proximo, ergo manet in anima separata aque intensa & perfecta operatio. Secundo, quia videmus qd conditio subiecti remoti non variat operationem nisi varietur in aliquo immediatum principium operationis, quauis enim natura humana sit perfectior qd natura aquila, intensius tam videtur aquila qd homo. videmus enim qd variato principio operationis immediato variatur & operatio dato qd non varietur subiectum, & multiplicato multiplicatur absq; multiplicatione subiecti, propter quod rota conditio operationis videtur sequi conditionem principii immediati secundum se, quum igitur immediata principia operationis in qua beatitudo consistit sit secundum se aque perfecta in anima separata sicut in ea erit resumpto corpore, sequitur quod eorum operatio est aque perfecta prius vt est postea.

7. Ad rationes opinionis patet responsio. Quod enim primo dicitur qd anima habet perfectius esse resumpto corpore qd separata. Dicendum qd ly perfectius potest esse nõ men vel aduerbium, si sit nõ tunc falsum est quod anima coniuncta habet perfectius esse qd separata, quia perfectius esse habere est habere esse quod in se, & in sua natura est magis perfectum, anima autem coniuncta non habet esse quod in se sit magis perfectum quã quando est separata, sed habet omnino idem esse nec intensius nec remissius, & si haberet intensius bene sequeretur quod intensius operaretur, sed nõ habet vt dictum est. Si verò ly perfectius teneatur aduerbialiter sic verum est quod anima coniuncta habebit perfectius esse, id est, perfectiori modo quã separata, quia pars perfectiori modo existit in toto qd separata ab ipso, & simili modo potest dici quod habet perfectius operari non intensiuè, quia nec sic habet perfectius esse, sed perfectiori modo, quia est operatio perfectioris, scilicet cõpositi quod est perfectius qualibet sui parte, sed de hac perfectione nõ querimus, sed de illa que est per intentionem.

8. Ad secundum dictum qd delectatio de visione Dei nõ augebitur resumpto corpore. Et cũ probatur qd inõ, quia omnis tristitia minuit delectationem, ergo omnis delectatio auget eam. Dicendum quod non sequitur, causa enim quare tristitia minuit delectationem non semper est contrarietas vnus ad alteram, quia non omnis tristitia con-

Thom. 2. q. 4. ar. 5.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

q. 4.

contrariatur delectationi, sed hoc est quia omnes potentiae animae radicantur in vna essentia, propter quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem vnius potentiae retrahitur vel minuitur ab operatione alterius, manifestum autem est quod omnis tristitia maxime trahit ad se intentionem animae, quia vnumquodque naturaliter tendit ad repellendum contrarium, & ideo in omni tristitia retrahitur intentio animae a quacunque alia operatione propter quod minuit ipsam, & sic est in delectatione, quia enim intentio animae intendit in id quod delectat, per consequens retrahitur ab aliis operationibus, & ex hoc minuitur, & ideo delectatio manet omnem aliam delectationem nisi quando est de eodem obiecto & secundum eandem operationem, vel quando vna ordinatur ad aliam vt in proposito.

Secundus modus dicendi est quod beatitudo erit perfectior resumpto corpore quam ante non quidem intensius (vt ponit praecedens opinio) sed quia magis prompte seu expedite exercebitur anima sua operationem resumpto corpore quam ante. Et ratio huius opinionis est, quia in anima separata videtur esse quidam naturalis appetitus vt reuiuatur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita liberè & prompte feratur in deum tota intentione sicut resumpto corpore, & confirmatur per Augustinum. 12. super Genesim ad litteram. cum enim ibi quaereret vtrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa beatitudo illa praebere. Respondet quod non possunt sic videre illam incommutabilem essentiam suae alia latente causa, siue ideo quia inest naturalis appetitus corporis administrandi quo appetitus retardantur ne tota intentione pergant in summum Deum hoc est in Trinitatem per cognitionem & amorem.

Sed nec illud valet, quia sicut statim dictum est distractio intentionis circa vnum minuit operationem circa alterum, sed secundum illam opinionem anima separata non ita expedite & liberè feratur in Deum, sicut coniuncta propter hoc solum, quia intentio eius distractatur ad alterum, scilicet ad administrationem corporis vt patet plane ex verbis Augustini per eos allegatis, ergo propter hanc distractionem remittitur eius operatio circa Deum & ita minor est eius beatitudo, quod tamen istu negant. Item anima resumpto corpore non magis expedite feratur in Deum quam ante nisi vel quia habebit plura adiuncta, vel quia non habebit tot impedimenta, non quia non habebit plura adiuncta, quia corpus & vires corporis nihil conferunt ad visionem diuinam essentiae, nec subiectiuè, nec obiectiuè, potentia etiam intellectiua & volitiua supponuntur aequè perfectè. Si verò dicatur quod non habebit tot impedimenta sicut separata, non stat cum principali conclusione, quia illud quod est impedimentum nunquam aequè intense operatur nisi magis conetur, si ergo anima separata habeat plura impedimenta quam coniuncta sequitur quod non ita intense videat Deum sicut coniuncta nisi magis conetur, fingere autem in ea maiore conatum non est facile, ergo nullo modo sicut simul quod anima coniuncta liberè feratur in Deum separata & non intensius. Tenendum est ergo quod sicut anima separata aequè intense feratur in Deum vt coniuncta, sic feratur aequè expedite & liberè.

Nec ratio in oppositum cogit, quia appetitus animae separatae de amando corpus in nullo impedit vel minuit visionem vel fruitionem diuinæ essentiae, quia vel ille appetitus est naturalis qui consistit in vt est forma, & talis non impedit, aut distractit cognitionem, quia nec cognitionem exigit (est enim similis appetitus in rebus cognitione carentibus) vel est appetitus sequens cognitionem, vt pote quia anima separata cognoscendo suam naturam quoad aliquid imperfectam, quia nondum beatificam quoad vires sensitivas quae corpus perficiunt, appetit vni corpori vt in ipso perficiatur plenius, sed nec ille appetitus minuit in aliquo aut retrahit visionem diuinæ essentiae nec fruitionem de visione quia duorum quorum ratio vnius sumitur ex altero vnum non est impedimentum alterius, sicut cognitio rerum in verbo non impedit aut distractit cognitionem verbi, quia verbum est ratio cognoscendi cetera in verbo, similiter appetitus animae videns Deum de administrando corpore regulatur secundum appetitum videndi Deum & fruendi Deo sicut ea quae

sunt ad finem, rationem & regulam sumunt a fine, vnde anima non appetit reuiri corpori nisi sicut placere videt diuine voluntati & diuine bonitati quam intuetur & quam fruitur, propter quod vnum non est distractiuum vel impediendum alterius. Aug. autem in autoritate allegata magis loquitur inquirendo quam asserendo, vt patet ex verbis suis, dicit enim siue ex Deo siue ex alia latente causa, &c.

Tertius modus est quod anima resumpto corpore non intensius vidit Deum nec expedite quam separata, & licet hoc satis pateat ex reprobatione duarum opinionum praecedentium, tamen adhuc potest alia ratio adduci quae est communis, & est ratio efficax quae est talis, si anima beatorum resumptis corporibus intensius aut liberè videret Deum quam ante, hoc esset vel ex parte potentiae cognitiuae, vel ex parte luminis gloriae ipsam eleuantis, vel ex parte obiecti representantis, vel ex parte alicuius impedimenti in anima separata existentis, non ex parte potentiae cognoscens, quia illa remanet penitus eadem non intensius neque remissa, neque ex parte luminis propter eandem causam, neque ex parte obiecti, quia tunc non representabitur aliter, nec ex parte alicuius impedimenti, quia nullus est in anima separata plus quam in coniuncta, vt deductum est, ergo anima resumpto corpore non videbit Deum expedite vel intensius quam ante.

Ad rationes in oppositum patet responso, solum enim probat quod beatitudo augebitur & resumptis corporibus extensius & non intensius. miseria enim reproborum de qua procedit primum argumentum non erit inferior resumptis corporibus quantum ad dolorem quem habent de carnis visionis diuinæ, qui dolor correspondet visioni & fruitioni diuinæ essentiae, sed erit in pluribus, quia torquetur non solum in anima sed etiam in corpore, & proportionabiliter augebitur beatitudo in electis, miseria vero demonum non augebitur post iudicium quantum ad dolorem quem habent de omissione visionis diuinæ essentiae qui dolor correspondet premio essentiali bonorum angelorum, sed augebitur accidentaliter in quibusdam accidentibus sicut beatitudo bonorum si augebitur accidentaliter post iudicium propter meritum accidentale quod habent procurando hominum salutem, sicut & simile demeritum habent demones procurando hominum damnationem.

Sub eodem sensu procedit secundum argumentum, quia humana resumpto corpore erit perfectior eo quod consistet in omnibus suis partibus & in omnibus glorificabitur, sed non erit perfectior quantum ad animam intrinsecè nec secundum eam glorificabitur magis intensius. Et sic patet responso ad obiecta in oppositum.

QUESTIO OCTAUA.

Vtrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinem.

Quaeritur, vtrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinem. Et arguitur quod non, quia nullus appetit illud quod reputat sibi impossibile, sed reprobi sciunt beatitudinem sibi impossibilem, ergo eam non appetunt. Item nullus appetit quod ignorat, quia appetitus sequitur cognitionem, sed multi ignorant quid sit beatitudo, & in quo consistit, vnde & circa hoc plures errauerunt, vt dicitur. Ethicor. ergo non omnes appetunt beatitudinem.

Item meritum non consistit in actu necessario, sed aliqui merentur appetendo beatitudinem, ergo eam non appetunt saltem necessario.

IN CONTRARIUM arguitur per illud quod dicit Aug. 13. de Trin. cap. 8. quod omnes beatitudinem appetunt vt Veritas clamat, & idem dicit Ansel. de casu diaboli cap. 4. sed illud quod omnes appetunt videtur necessarium appeti, nam contingentia insunt vni & non alteri, ergo beatitudo necessario appetitur.

Item Aug. in Enchi. dicit quod miseri esse non solum nolumus, sed nunquam velle possumus, ergo ex opposito sic volumus esse beati quod necessario hoc volumus. Et probatur consequentia, quia sicut se habet nolle ad miseriam,



sic velle ad beatitudinem. Et iterum omne nolle causatur ex aliquo velle, nec aliquid velle est ex quo causatur nolle esse alterum, nisi velle esse beatum.

RESPONSIÓ. Circa questionem istam primo ponitur quedam distinctio appetitus. Et secundo iuxta eam respondetur ad questionem.

Quantum ad primum sciendum est quod quantum ad propositum pertinet, duplex est appetitus, scilicet naturalis & electivus, accipiendo appetitum electivum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorum quae sunt ad anem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectivam quae sola fertur in beatitudinem, & differunt isti duo appetitus quantum ad actus suos, quia actus appetitus naturalis non est aliquid actus electivus, sed est sola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur, actus vero appetitus electivi (ut nunc loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus electivus qui dicitur velle. Quod autem actus appetitus naturalis non sit aliquid actus electivus probatur sic, quia actus appetitus naturalis semper est in actu natura cuius est appetitus, sed nos non experimur quod aliquid actus electivus sit semper in nobis, maxime in intellectu & voluntate de quorum appetitu respectu beatitudinis agitur, ergo talis actus non est electivus, et confirmatur per illud quod dicit Philosophus secundo posteriorum contra Platonem quod inveniuntur eis in nobis esse nobilissimos habitus & quod lateant nos, & fortiori ratione est inconueniens nos habere nobilissimos actus qui lateant nos. Et iterum appetitus naturalis communis est omnibus cognoscentibus & non cognoscentibus, & non solum actus sed potentia pura materia, sed contra quod actus appetitus naturalis in non cognoscentibus non est aliquid actus electivus sed est sola naturalis inclinatio rei, sicut appetitus materiae est eius inclinatio ad formam secundum quod Philosophus dicit. Phyl. q. materia appetit formam, & actus appetitus grauis est inclinatio deorsum, moueri enim deorsum est actus grauiantis & non ipsius grauis ut determinat Philosophus. 8. physicorum, ergo similiter actus appetitus naturalis in quacunque re non est aliquid electivum, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

In. 2. d. 14. q. 2. Et. 2. parte eiusdem di. q. 2.

HOC supposito sciendum est ad questionem quod si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate & summe appetunt beatitudinem. Quia de necessitate appetat, probatur sic, quia licet res imperfecta nata perfici per aliam naturalem appetitu ex necessitate appetit illam per quam formaliter perficitur, & hoc ita patet, quia naturalis appetitu quodlibet imperfecti appetit suam perfectionem cum talis appetitus non sit aliud quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem, est etiam haec inclinatio necessaria cum non sequitur cognitionem sine qua non est libertas, sed natura humana quantum est de se est imperfecta, summa autem perfectio eius possibilis est beatitudo, ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. Quod autem summe appetant eam tali appetitu, scilicet naturali probatur sic, illud in cuius potestate non est agere, in eius potestate non est remisse agere, sed sicut necessario agit, ita agere necessario conatur, sed natura humana & quaecumque alia quantum ad appetitum naturalem non habet in potestate sua appetere vel non appetere, sed necessario appetit quicquid appetit, ergo non est in potestate eius remisse appetere, sed necessario appetit toto conatu, hoc autem est summe appetere, quare &c. Ite autem appetitus non est appetitus voluntatis, sed intellectus, quia sicut probatum fuit beatitudo est actus & perfectio intellectus, appetitu autem naturali vniuersaliter que appetit suam perfectionem & non aliud, & ideo appetitu naturali intellectus appetit beatitudinem & non voluntas nisi habitudinem accidentalem quae potest esse perfectio eius.

Verum autem omnes homines appetant ex necessitate beatitudinem actu electivo qui est velle sequens cognitionem. Duplex est modus dicendi. Vnus est quod voluntas non vult necessitate beatitudinem sibi propositam sive in vniuersali sive in particulari sed liberè. Et illud probatur tripliciter. Primo, sic, nulla necessitas potest esse in actione potentiae superioris a necessitate actionis potentiae inferioris, quia hoc includit contradictionem, quod enim necessitas

Sancto Porciano
tur ab alio est inferioris eo velle, & ideo si superior potentia potest necessitari ab inferiori iam non esset superior sed inferior, sed voluntas inter omnes potentias est superior, ergo non potest necessitari in actione sua ex actione cuiuslibet alterius potentiae, si ergo in ea sit necessitas oportet quod illam habeat ex se. Tunc arguitur sic, potentia superior quae habet necessitatem respectu suae actionis eadem necessitate mouet potentias sibi subiectas, sed voluntas potest mouere omnes alias potentias, ergo si ipsa necessitatur ad aliquid volendum oportet quod necessario moueat alias potentias ad ostendendum sibi suum volitum, hoc autem est falsum, quia si potentiae inferiores necessitarentur ad ostendendum voluntati suum obiectum respectu cuius necessitatur ipsa ad volendum sequeretur quod illud obiectum semper esset ostensum & semper volitum, quod est manifeste falsum. Secundo, quia nullus habitus acquisitus quantatum, cumque sit intensus potest tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis, sed si voluntas necessitaretur ad aliquid volendum tunc tantum inclinaretur in obiectum suum per aliquem habitum acquisitum quantum inclinatur per appetitum naturalem, quia utroque modo inclinaretur ex necessitate, ergo voluntas nullo actu electivo concurrente quocumque habitu acquisito quantumcumque intensus necessitatur ad aliquid volendum, sed liberè vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuersali quam in particulari. Tertio confirmatur hoc per autoritatem beati Augustini in Enchir. 8. cap. vbi dicit sic: Neque enim aut voluntas non est aut libera dicenda non est quia beati esse sic voluntas velle esse miseriam non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus. Ecce quod liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Isti autem dicunt quod si voluntas habeat aliquid quem actum respectu beatitudinis ille actus est velle, & respectu miseriam erit nolle, sed non est necessarium secundum eos quod respectu beatitudinis vel miseriam proposita voluntas habeat aliquid actum positum, quia propositum sibi quocumque obiecto bono vel malo potest suspendere omnem actum voluntatis.

Et per hoc respondetur ad rationes in oppositum dicentes quod autoritates beati Augustini, de Trin. & Ansel. de casu diaboli intelliguntur de appetitu naturali quo qualibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem, non autem de actu electivo.

Ad illud quod postea subiungitur de Aug. in Enchir. capite praedictato, dicunt quod verum est quod nos non possumus velle miseriam, sed non sequitur ergo de necessitate nolumus miseriam, quia possumus circa vitium suspendere omnem actionem tam nolendi quam volendi, & ideo neuter est necessarius simpliciter & absolute, sed sub conditione scilicet si habeamus aliquem actum positum circa aliquod eorum quia respectu beatitudinis non possumus habere positum actum nisi illum qui est velle, & respectu miseriam nisi nolle.

Quicquid de conclusione sit, rationes tamen non valent. Quod patet discurrendo per singulas, cum enim primo dicitur quod potentia superior non necessitatur ab inferiori. Potest dici quod imò & si non casualiter tamen conseruiat: sicut intellectus necessario apprehendit primo quod primo sibi offertur a sensitiuis viribus, & tamen intellectus est superior potentia quam sit sensus. Item falsum est quod postea assumitur, scilicet, quod voluntas est superior intellectu, hoc enim non est verum imò potius contrarium, non oportet quod voluntas feratur in quodcumque feratur secundum naturam & dictamen intellectus cum ipsa non possit ferri nisi in cognitum. Ex quo sequitur quod propositio assumpta non est vera (haec scilicet) quod voluntas ex necessitate mouet potentias quae necessitate mouetur in suum obiectum. Hoc enim non oportet, sed mouet eas solum eo modo quo intellectus iudicat eas esse mouendas, & ideo quantumcumque voluntas feratur necessario in suum obiectum tamen non oportet quod voluntas moueat alias potentias necessario ad semper sibi ostendendum suum obiectum, nisi intellectus iudicaret quod tale obiectum esset sibi necessario ostendendum quod non oportet.

Ad secundum cum dicitur quod nullus habitus acquisitus potest tantum inclinare voluntatem ad volendum aliquid

aliquid quantum appetitus naturalis. Dicendum quod non est ad propositum, quia nos non loquimur de inclinatione voluntatis in suum obiectum per aliquem habitum acquisitum, sed per ipsammet naturam potentiam quae habet necessariam habitudinem ad aliquod obiectum ut in ipsum feratur actu elicitio, & illa inclinatio potest esse ita efficax supposita praesentia talis obiecti sicut inclinatio talis appetitus naturalis, & iterum si intellectus qui dicitur habitus principiorum est aliquid acquisitum, constat quod inclinatio aequae efficaciter potentiam intellectivam ad assensendum necessario primis principiis sibi propositis sicut appetitus naturalis ipsius intellectus inclinatio ipsum ad intelligere. Et eodem modo potest esse in voluntate si habeat aliquem talem habitum.

14. Ad tertium de auctoritate Augustini potest dici quod loquitur de libertate ad coactionem quae coactio nunquam est in voluntate, non autem de libertate ad necessitatem immutabilitatis quae est in voluntate respectu multorum vel saltem aliquorum, ut infra patebit.

15. Responsiones etiam aliquae ad argumenta non valent cum enim dicuntur primo quod auctoritates beati Augustini & Anselmi intelliguntur de appetitu naturali non autem de actu elicitio patet expresse quod non est verum, dicit enim Augustinus. 13. de trinitate cap. tertio in fine quod ille minus qui promissit se diciturum quid omnes vellent & dixit, velle vultis emere & carere vendere, si inquam dixisset beati omnes esse vultis, & non solum vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate, quicquid enim aliud quicquam latenter velit ab hac voluntate tamen non recedit, constat quod loquitur de voluntate vel actu voluntatis elicitio de quo minus dixerat velle vultis emere & carere vendere, & non solum loquitur de appetitu naturali voluntatis. Item in quarto capitulo eiusdem libri inquiri cum omnes velint beatitudinem, an omnes eam noverint, constat autem quod velle sequens cognitionem est actus elicitio. Item in quinto capitulo dicit quod omnes homines beati esse volunt, id est vnum ardentissimo amore appetunt, & subiungit quod nullus potest amare quod omnino nescit, & ita loquitur de amore sequente cognitionem. Anselmus etiam de casu diaboli cap. 17. circa finem dicit, Omnes quippe volunt beati esse, & loquitur de beatitudine absolute quae includit commodum de qua dicit quod iustitiam non omnes volunt, commodum vero non solum omnis natura rationalis, sed etiam omne quod sentire potest vult, nam nullus vult nisi quod aliquo modo putat sibi commodum, & sic loquitur de velle quod sequitur cognitionem quod velle est actus elicitio, & sic expositio qua exponitur dicta Aug. & Anselmi non est vera, ut clarissime patet inveniendi dicta eorum in praedictis locis.

16. Dicendum ergo aliter quod voluntas est duplex, increata scilicet & creata: creata vero potest accipi secundum duplicem statum, scilicet secundum statum patrie & secundum statum viae, si loquamur de voluntate increata seu divina, patet quod ipsa vult necessario suam beatitudinem, si enim posset eam non velle Deus posset non esse beatus perfectus, delectatio enim perficit beatitudinem sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur 10. Ethic. si enim Deus posset non velle suam beatitudinem posset non delectari de ea, quare &c. Itē si deus posset non amare suam beatitudinem posset non amare seipsum quae est sua beatitudo quod est inconueniens, quare &c. Si autem loquimur de voluntate creata pro statu patrie adhuc talis voluntas necessario vult beatitudinem. Cuius ratio est, quia si talis posset non velle beatitudinem posset non delectari cum delectatio sit actus voluntatis & de bono voluto, illud autem non est possibile secundum naturam, scilicet quod videns Deum (sicut beati vident) non delectetur in Deo viso, quoniam forte Deus de potentia absoluta posset a tali visione delectationem suspendere hoc tamen non potest facere creatura. Item beatus Aug. probat. 13. de Trin. cap. 3. quod non est beatitudo quam aliquis potest amittere volens aut nolens vel neque volens neque nolens, sed si beatus non vellet necessario suam beatitudinem, sed posset eam nolle, aut suspendere suam velle, sequeretur quod posset amittere a volente, vel a non volente, ergo impossibile est quod beatitudo non sit necessario voluta a beato.

17. Si vero loquamur de voluntate pro statu viae, sic distinguendum est de beatitudine, quia beatitudo potest

accipi vel in speciali pro eo in quo vere consistit sicut est visio divina, vel potest accipi secundum commune & generalem rationem beatitudinis quae est bene se habere & malo carere quae Anselm. eodem modo vocat, si beatitudo accipitur in speciali pro eo in quo vere consistit, sic voluntas viatoris non necessario vult beatitudinem, sed potest non velle negativè & etiam nolle. Quod posset non velle negativè patet, quia quod est omnino incognitum est omnino non volitum secundum Aug. ubi supra, sed beatitudo secundum illud in quo consistit vere est multis incognita omnino & valde paucis nota, ergo est a multis non voluta, quod autem posset esse nolita, patet sic, omne illud cuius assentionem est coniuncta difficultas & multa quae habent rationem mali potest esse nolitum, & ratio est, quia sicut voluntas fertur in bonum per volitionem ita nata est ferri in malum per nolitionem, propter quod ubi malum est coniunctum bono voluntas potest ferri in illud volendo vel non volendo, sed assentioni beatitudinis est annexa multa difficultas, & multa mala poenae quae horrent communiter homines, ergo in beatitudinem quavis cognitam secundum propria rationem potest ferri voluntas viatoris volendo eam vel nolendo non quidem propter ipsam, sed propter mala poenae coniuncta.

18. Si autem accipitur beatitudo secundum generalem rationem beatitudinis, sic distinguendum est de appetitu, quia quidam est actus appetitus efficax qui est de re habita ut delectatio vel est motus ad rem habendam, ut desiderium efficaciter inclinans ad prosecutionem rei, & talis appetitu non necessario volumus beatitudinem propositam solum secundum communem rationem beatitudinis, quia tam delectatio quam desiderium efficaciter sunt respectu boni propositi in particulari de quo delectamur si sit habitum, & in quod tendimus si sit non habitum, habitus enim rei vel prosecutio ad eam respicit singularia. Alius est actus appetitus seu voluntatis qui non est velle efficax, sed velle conditionatum seu quaedam velleitas quod dicitur velle etiam ea quae quandoque sunt nobis impossibilia, & hoc modo omnes volunt beatitudinem secundum communem rationem beatitudinis, proposito enim cuiusque quod bonum est bene habere & malo carere, nullus est qui quaedam velleitate non tendat in hoc, sed quia non efficax est, ideo non evidenter experimur, quin potius videtur esse velle magis habituale quam actuale, & forte est hoc in quo concordatur cum prima opinione quoad illud articulum, & haec videtur intentio beati Aug. 13. de civi. Dei, cap. 3. qui probat quod sicut omnes homines volunt esse beati ita immortales esse volunt, constat autem quod illud velle non est efficax, sed solum quaedam velleitas, quia sicut nullus vellet bono carere, sed potius semper bonum habere, ita vellet semper esse, quia sine esse non posset bene habere.

19. Ad argumenta in oppositum. Ad primum de damnatis dicendum quod cum natura remaneat in eis integra ipsi appetitu naturali appetunt beatitudinem. Et si dicatur quod appetitus naturalis non potest esse frustra. Dicendum quod verum est in tota specie, nihil tamen prohibet quod in aliquibus individuis speciei frustreretur appetitus naturalis, de appetitu autem qui est actus elicitio, dicendum quod damnati non appetunt beatitudinem in speciali appetitu efficaci laborando vel conando ad acquirendum beatitudinem cum hoc sciant sibi esse impossibile, sed appetitu conditionato appetunt eam in quantum habet rationem commo-di, vellet enim si esset eis possibile eam habere quatenus est quoddam commodum, & simili modo appetunt beatitudinem in generali, scilicet bene habere.

20. Ad secundum dicendum quod multi ignorant quid sit beatitudo in speciali, & ideo non appetunt a multis ut sic, sed rationem generalem beatitudinis omnes noverunt & eam appetunt modo quo dictum est.

21. Ad tertium patet per idem quod beatitudinem impertiri quantum ad id in quo vere consistit non appetimus naturaliter sed libere, & ideo in eius appetitu potest esse meritum vel demeritum.

22. AVCTORITATES autem Augustini adie-

et pro altera parte, & auctoritates Anselmi intelligenda sunt de beatitudine in generali, & de appetitu qui est magis uelleitas quam uelle.

Sententia huius distinctionis L. in generali & speciali.

Hic determinat de pena malorum. Et primo quantum ad effectum. Secundo quantum ad cognitionem ibi, hic quaeri potest. Tercio determinata recapitulat ibi, de pedibus. Prima habet duas. Primo enim mouet dubitationem intentam. Secundo soluit ibi, Quidam autumant. Secunda pars principalis in qua determinat de pena damnatorum quantum ad cognitionem habet tres. Primo inquit quo modo se habeant quantum ad cognitionem Dei. Secundo quomodo ad cognitionem eorum quae sunt in mundo. Tercio quomodo se habeant quantum ad cognitionem sanctorum. Prima ibi, hic quaeri potest. Secunda ibi, Praeterea quaeri solet. Tertia ibi, Quaeri etiam solet.

2 Proponit ergo primo Magister quaestionem, scilicet, utrum damnatis non erit facultas peccandi cum continue malam habeant uoluntatem. Et respondet secundum aliquos quod illa mala uoluntas non erit culpa sed pena, secundum alios culpa erit, sed secundum eam nihil demerebuntur. Magister tamen primam opinionem approbat, quia sicut sanctis cedit ad gloriam quod non potuerunt habere malam uoluntatem, ita malis erit in penam quod bonam uoluntatem habere non poterunt. Deinde quaerit, quare mali in tenebris exterioribus dicuntur esse. Et respondet quod hoc ideo erit, quia omnino penitus exclusi erunt a luce dei, tum propter perfectam malitiam uoluntatis, tum propter obliuionem Dei quam in eis causabit grauitas tormentorum. Deinde quaerit, utrum damnati cognoscant ea quae in mundo geruntur. Et respondet quod non, habent tamen aliquam curam de suis notis, quia non uident eos in tormentis secum, nec in gloria cum beatis. Ibi etiam incidenter subdit quod anima separata a corporibus in locis corporalibus possunt detineri a pena, & ponit exemplum de diuine damnato, licet quidam aliter intelligant. Deinde subdit quod boni uidebunt malos ante iudicium, & e conuerso mali bonos. Quaerit etiam quomodo boni possunt videre malos sine compassione. Et respondet quod ratio est, quia uita eorum perfecta & conformis erit diuinae iustitiae. Ultimo quaerit utrum pena damnatorum cedat in gaudium bonorum. Respondet quod sic, in quantum uident se ab illis malis liberatos, & in fine recapitulat quae dixerat, & in hoc terminatur.

QUESTIO PRIMA.

Utrum in inferno sit tantum pena ignis.

Circa distinctionem istam primo quaeritur, utrum in inferno sit tantum pena ignis. Et arguitur quod sic, quia uarietas poenarum praestat refrigerium, ut cum aliquis multum est uans transfertur ad locum frigidum, sed in inferno non erit aliquod refrigerium, ergo non erit ibi uarietas poenarum.

2 Item purgatorium dicitur quaedam pars inferni, sed in purgatorio non est nisi ignis, ergo nec in inferno. Minor probatur per Apoc. 1. Cor. 3. qui dicit omnia peccata uenialia per ignem purgari, uisus uisus opus qualis sit ignis probabit.

3 IN Contrarium est quod dicitur Iob. 33. Transibit ab aquis niuium ad calorem niuium.

4 Item Esa. vii. dicit de damnatis quod uermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur, igitur in inferno non solum erit pena ignis sed & uermis.

5 RE Sponso. Circa quaestionem istam sunt duo uidentia principaliter. Primum est de pluralitate poenarum inferni. Secundum est de comparatione earum ad inuicem secundum grauitatem vel acerbitatem.

6 Quantum ad primum sciendum est quod quaestio potest dupliciter intelligi. Vno modo utrum in inferno praeter poenam ignis sit absolutum alia poena corporalis vel spiritalis. Alio modo potest intelligi specialiter de poena corporali, an aliqua talis sit in inferno praeter poenam ignis, intelligendo primo modo quaestionem. Dicendum est

quod praeter poenam ignis & quamcumque poenam corporalem est in inferno quaedam poena spiritalis quae dicitur poena uermis. Quod patet sic, poena debet correspondere culpa, sed culpa consistit non solum in actu exteriori uel in delectatione sensuali, sed potius & principaliter consistit in interiore actu uoluntatis, ut patuit in 2. lib. ergo poena damnatorum debet consistere non solum in afflictione corporali & sensibili, sed etiam in afflictione spiritali seu mentali, qualis autem sit talis poena, aduertendum est quod poena seu puniatio est perceptibilis priuatio boni conuenientis, nam si quis non percipit priuationem boni conuenientis sibi non esset proprie punitus, bonum autem conuenientis proprie creaturae rationali & intellectuali est duplex in genere. scilicet bonum honestum & bonum comodi. Bonum enim honestum intellectualis creaturae est uirtus seu gratia. Bonum autem comodi est beatitudo secundum Anselmum. qui dicit de casu diaboli. 4. cap. quod omnis beatitudo consistit ex comodiis, utroque autem bono priuatur homo propter peccatum mortale, in praesenti quidem priuatur bono honesto quod est gratia, quia gratia non fit cum peccato mortali, in futuro quidem priuabitur bono comodi, quod est beatitudo quae non datur, nisi habenti gratiam, secundum illud Ro. 6. gratia Dei uita aeterna, priuatio autem primi boni non est perceptibilis ab eo cui abstrahitur nisi fide, & ideo non habet proprie rationem punitionis, sed priuatio secundum boni, scilicet beatitudinis est maxime perceptibilis a damnatis, & ex hoc sequitur in eis maxima tristitia, quia sicut maxime appetit beatitudinem, ita maxime dolent de carentia eius, ut est bonum comodi, & quia non priuatur bono diuino nisi propter culpam suam, ideo ualde dolent de culpa sua, non quidem ut fuit actus deordinatus, & contra praecipuum Dei, sed ut est impeditiuum sui comodi, & haec tristitia de carentia uisionis diuinae propter culpam commissam uocatur uermis conscientiae in quantum oritur ex putrefactione peccati & animam affligit, sicut uermis corporalis oritur ex putrefactione carnis, & carnem affligit, unde uermis damnatorum non est uermis corporalis sed spiritalis, ut patet per Aug. 10. de ciuit. qui dicit sic, in poena malorum inextinguibilis ignis & uiuacissimus uermis, ab aliis aliter atque aliter est expositus, alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt, alii proprie ad corpus ignem, tropice autem ad animam uermem quod est credibilis.

7 Intelligendo autem secundo modo quaestionem. Dicendum est quod praeter poenam ignis erunt in inferno aliae poenae corporales, quod patet sic, sicut se habet gaudium ad bonos sic poena & inferna ad damnatos, sed omnis creatura erit beatis materia gaudii, ergo omnis creatura erit damnatis materia poenae & afflictionis, & non solum materia, sed causa aliquo modo effectiua, cui coeordat illud Sap. 5. Pugnabit orbis terrarum contra insensatos. Poenae autem illae corporales erunt in duplici genere, quia affligent ab extrinseco & ab intrinseco. Ab extrinseco erit quadruplex poena. scilicet ignis, aqua, aeris, & terrae, de primis duabus dicitur in Iob ut allegatum est in arguendo. De tertia in euangelio ubi praecipiantur proici in tenebras exteriores, tenebra autem est passio aeris, haec autem non sunt intelligentiae per carentiam omnimodam luminis, sed per carentiam uisus eius est delectabilis, unde tales tenebrae erunt in inferno, quia ibi nihil perspicue uidebitur, sed solummodo uidebunt ibi sub quadam tenebrositate illa quae afflictionem cordi possunt ingerere, unde damnati uidebunt poenas suas & illos quos secum per malum exemplum traxerunt de mundo quod totum cedit eis ad augmentum supplicii, poenam etiam habebunt ex elemento terrae ratione situs ubi infernus collocatus est scilicet circa centrum terrae ubi est locus infimus & uilissimus. Sufficientia autem illarum poenarum potest haberi sic, omnis creatura corporalis erit damnatis ad poenam (ut dictum est) sed post resurrectionem (ut dictum est) non remanebunt creaturae corporales quae possent hominem contingere & ipsum affligere nisi praedicta quatuor elementa, ergo solum ab eis patientur homines, patientur autem secundum praedictas poenas, ergo &c. Minor declaratur, quia cum post resurrectionem cesserit generatio & corruptio nulla corporalia remanebunt nisi quae habent ordinem ad incorruptionem, ta-