



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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

Durandus <de Sancto Porciano>

Antverpiæ, 1567

Quæstio prima. Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.

[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 tanquã 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 & lunã & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea & colas quæ creauit Dominus Deus in ministeriũ 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 quàm 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 quàm compositum sunt secundum gradum naturæ perfectiora quàm materia: quare patet quod hoc quod cælum est diurnius vel incorruptibile, non potest argui quod sit perfectius secundum gradum naturæ quocunque corruptibili, & hoc ipsum dicit Philosophus. 1. Ethic. cõtra 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 quàm 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 quàm ex parte mobilis magis fatis imperfectionem quàm 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 futuræ. Secundo specialiter inquit 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 inquit 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 quàm ante,

quia maius gaudiũ, & perfectior erit cognitio, quod probat 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 quàm bona spiritualia: quia corporalia extendunt se ad plantas & ad bruta animalia, spiritualia autem non, ergo bona corporalia sunt meliora quàm spiritualia, 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 constituit 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 perficit 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 quocunquẽ extrinsecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis proprie debet dici beatitudo nostra quod quocunquẽ extrinsecum. Maior patet de se, sed minor probatur tripliciter. Primo, quia denominatio formalis semper est magis propria quàm quocunquẽ 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 medicinæ, sed homo denominatur beatus formali denominatione à beatitudine quæ est perfectio in eo existens: ab obiecto autem vel efficiente nõ dicitur beatus formali denominatione, quia beatitudo quæ est in homine obiectum vel causa agens non est in homine, sed est eius de nominatio solum extrinseca, ergo per beatitudinẽ quæ est in nobis formaliter magis proprie dicimur beati.

7 Secũdo, quia illud magis proprie dicitur nostrum quod nobis magis est vnũ, sed beatitudo quæ est in nobis formaliter & intrinsece est magis nobis vnũ quàm beatitudo quæ 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 quàm quocunquẽ aliud, sed posita beatitudine formali, in nobis, & excluso quocunquẽ 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