



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

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

**Durandus <de Sancto Porciano>**

**Antverpiæ, 1567**

Quæstio octaua. Vtrum omnes homines appetant summè & de necessitate  
salutem.

---

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

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 exercet anima sua operationem resumpto corpore quam ante. Et ratio huius opinionis est, quia in anima separata videtur esse quidam naturalis appetitus vt reunitur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita liberè & promptè 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 istum 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 reuniti corpori nisi sicut placere videt diuinæ voluntati & diuinæ bonitati quam intuetur & quam fruitur, propter quod vnum non est distractiuum vel impedimentum 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 carentia 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 OCTAVA.

Vtrum omnes homines appetant summè & de necessitate beatitudinem.

Quaeritur, vtrum omnes homines appetant summè & 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 necessario appeti, nam contingentia insunt vni & non alteri, ergo beatitudo necessario appetitur.

Item Aug. in Enchi. dicit quod miseri esse non solum volumus, 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.

6. **R. E. S. P. O. N. S. I. O.** Circa questionem istam primo ponitur quedam distinctio appetitus. Et secundo iuxta eam respondetur ad questionem.

7. 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 animum, 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 actui sed potentiae puta materiae, 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 generantis & non ipsius grauis ut determinat Philosophus. 8. phyl. corum,* 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.

8. **H. O. C.** 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 imperfectum 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.

9. 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 manifestè falsum. Secundo, quia nullus habitus acquisitus quantatumque 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 intensio necessitatur ad aliquid volendum, sed liberè vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuersali quam in particulari. Tertio confirmatur hoc per auctoritatem 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.

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

11. 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.

12. 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 conseruitur: 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.

13. 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 assentendum 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 vellet & 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 inquirunt 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 volita 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 volita, 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 horrentur 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 quae 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 adiecit GGG 3. 421

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.

**H**ic 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 habeat 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 bona uoluntatem habere non poterunt. Deinde quaerit, quare mali in tenebris exterioribus dicuntur esse. Et respondet quod hoc ideo est, quia omnino penitus exclusi erunt a luce dei, tum propter perfectam malitiam uoluntatis, tum propter obliuionem Dei qua in eis cauabit 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 uidere 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.

**C**irca 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 punicio 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 di 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 impeditiua 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 beata materia gaudii, ergo omnis creatura erit damnata 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 damnata 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-