



**R. P. Georgii de Rhodes Avenionensis S. J. disputationum  
theologiae scholasticae tomus ...**

**Rhodes, Georges de**

**Lugduni, 1661**

Disputatio I. De principio finali humanorum actuum, siue de Beatitudine  
supernaturali.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81987](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81987)





# THEOLOGIA SCHOLASTICÆ. TRACTATUS III.

DE HOMINE PROVT ELEVATVS EST  
ad Beatitudinem per actus proprios obtinendam.

## DISPVTTATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Thom. prima secundæ, vsque ad Quæst. 81.*



CONSIDERAVIT hætenus Theologia Deum provt est in se absolutè bonus, imò ipsum bonum, inquit Augustinus; *non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Deinde ad eum progressa est provt est principium substantiarum spiritualium completarum, quia de reliquis in physica satis dixeram, in quibus si quid boni est supremi opificis fructus est, æterna semper florentéque natura, velut arbore omnifera mirabiliter comprehensus, vt eleganter tradit Ambrosius.

Nunc sequitur, vt agat de Deo provt est summum bonum & finis vltimus hominis, *non qui consumat sed qui consummet, quia perfectio nostra est ad illum peruenire, ad quem cum peruenierimus, nihil ultra desideremus, quia finis noster est,* vt loquitur Augustinus. Explicato videlicet, superiori tractatu, Angelo, qui purus est spiritus & Dei creatoris primum signaculum, nunc ad alteram opificis Dei similitudinem, ex spiritu compactam & corpore, i.e. ad hominem, transit Theologia tanquam in epitomen omnium Dei operum, magnum mundum in paruo mundo, vtriusque naturæ horizontem, Dei amicum, Dei heredem, & Dei filium. Cuius Deus & merces, & possessio, & finis est. Ad hanc autem hereditatem, & finem vltimum, quia tendere nulla ratione homo potest, nisi per actus liberæ voluntatis, propterea in eorum actuum considerata rectitudine, ac malitia versatur pars altera Theologiæ, quæ disciplinam continet morum, vitamque informat vt optima sit, & ad perfectæ beatitudinis adeptionem idonea. Merito itaque illos actus, per quos ad finem tendimus beatitudinis si sint boni, & ab eo deficimus, si sint mali, considerat S. Thom. tota 2. parte summæ Theologiæ. Primum in genere, provt boni sunt aut mali. Deinde ad singulas virtutes descendit & ad vitia opposita, vt sic totam complexus scientiam morum, faciem præferat ad beatitudinem, quam ipso initio proponit.

Methodus  
S. Thomæ.

Mihi ergo doctrinam sancti Doctoris, sequi desideranti quadripartita videtur esse posse consideratio ipsius hominis, provt ad finem illum contendit. Prima sit de homine, provt eleuatus est ad beatitudinem per proprios actus acquirendam. Secunda, de homine provt lapsus est à fine beatitudinis per malitiam. Tertia, de homine, provt erectus est ad beatitudinem per gratiam Christi Saluatoris. Quarta de homine, provt præparatus est ad beatitudinem per virtutes Theologicas & morales.

Quadruplex consideratio de fine hominis.

Tom. I.

Na

Prior



Prior illa consideratio vniuersalissima complectitur principia totius moralitatis quadruplici disputatione. Prima est de principio finali omnium actuum hominis, quod est beatitudo. Secunda, de principio directiuo. Tertia, de principio materiali. Quarta, de principio formali & quidditatio.



## DISPUTATIO PRIMA.

*De principio finali actuum humanorum, sine de beatitudine supernaturali. S. Thom. à quaest. 1. ad 6.*



Rimam igitur omnium in humana vita, esse debere (finis) considerationem, recte monet Basilus magnus, oratione de legendis gentiliū libris, quia scilicet, vt verè tradit Philosophus lib. 7. Ethic. c. 8. *Finis principium est in practicis*, neque aliter se habet ad actiones, quam in mathematicis propositiones vniuersales, quas vocant hypotheses, & in aliis scientiis principia vniuersalissima per se nota, quibus subiacet, nulla sit amplius scientia. In hac ergo beatitudinis totius notitia, primum sit scire id illius existentiam. Secundò, quidditatem. Tertiò, complementa accidentalitatis. Quartò, proprietates, vt ex iis constet esse beatitudinem propositam, & possibilem homini, deinde quid illa sit, postremò quanta & qualis sit.

## QVÆSTIO I.

*De existentia supernaturalis beatitudinis, prout est finis vltimus actuum humanorum.*

S. Thom. q. 1.

**P**ersuasio animi certa & fixa, quod post hanc vitam detur beata vita bonorum omnium finis & cumulus, & satietas gaudiorum, primum est rudimentum Fidei, & totius honesti basis, vnde inductionem illam animi minimè nutantem & dubiam, appellat eleganter Tertullianus in fine Apologetici, *certam fidei & virtutum omnium Anchoram, in qua obsistat & procellas & fluctus*, vt ergo illam planè cuilibet persuadeam existentia probo vltimi finis & beatitudinis tria, probans. 1. Finem illum omnino esse. 2. Vnicum illum esse. 3. De influxu eius in omnes humanos actus.

## SECTIO I.

*Vtrum rerum omnium sit reuera finis aliquis vltimus. S. Thom. art. 4.*

Quid sit finis.

**C**ertum est primò, finem communiter vocari bonum quod sic causat in voluntate amorem sui, vt propter illud assequendum fiat aliquid, ideoque res quæ finaliter causat, est bonum; principium quo causat, est bonitas quæ posita cognitione voluntatem allicit; causalitas primaria est amor, id quod causatur à fine, sunt media & ipsæmet finis prout est vltimus in exequutione, media enim vocantur, ea quæ amantur à voluntate, quia per ea obtinetur finis.

Quotuplex finis.

Certum est secundò, finem alium appellari simpliciter vltimum, alium vltimum secundum quid; finis simpliciter vltimus dicitur, bonum illud plenissimum, quo obtento nihil sit quod vltra possimus desiderare, vel certè illud bonum propter quod omnia debent expeti, ipsum autem propter se tantum: ita enim traditur 1. Ethic. c. 7. & eleganter Aug. l. 19. Ciuit. c. 1. *Finem boni nostri dicimus, id propter quod expetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*, vnde à Philosopho 7. Ethic. vocatur principium ad quod intuentes vnum quodque bonum aut malum dicimus. Finis secundum quid vltimus est is, qui in aliqua certa serie actionum,

propter se ipsum tantum expetitur, & cetera propter ipsum, vt v.g. sanitas potest quidem expeti propter aliud, sed tamen in toto negotio medicina, propter ipsam omnia fiunt, & ipsa expetitur propter se. Differunt ergo hi fines, quod primus nunquam possit esse medium, & semper debeat esse finis, alter neque sit semper finis, & sæpè debeat esse medium. Hoc posito

Cum quaeritur, vtrum omnia creata finem habeant omnino vltimum, quem expetere propter se debeant, & alia omnia propter ipsum: duplex potest esse sententia quaestio. Primò, vtrum seclusa Dei ordinatione certum sit dari finem vltimum naturalem omnium rerum. Secundò, vtrum saltem ex Dei ordinatione certum sit dari finem supernaturalem hominis qui sit vera eius & perfecta beatitudo.

## §. I.

*Vtrum rerum omnium creaturarum demonstretur dari ex natura rei finem aliquem vltimum naturalem.*

**R**atio dubit. est primò, quia nulla ratio probat existentiam finis, qui non possit expeti propter aliud, rationes enim quæ afferri solent demonstrant duntaxat necessitatem finis vltimi secundum quid, qui scilicet in singulis actionibus non expetatur propter aliud, sed propter se ipsum, ergo non demonstratur existentia finis vltimi.

Triplex dubitatio.

Secundò, finis simpliciter vltimus, si daretur ex rei natura, sequeretur quod Deus nihil operari posset nisi propter se ipsum; si enim opera sua ordinat ad alios fines, iam ipse definit esse illorum finis sed Deus à creata bonitate potest moueri, quia illa est aliquid expetibile, neque probari potest quod motuum omnium actuum diuinorum semper est bonitas increata, ergo non datur ex naturae finis simpliciter vltimus.

Tertiò, si datur aliquis huiusmodi finis, ille debet esse vnicus, quod tamen constat esse falsum, quia varios sibi fines proponere quisque potest. Deinde ille finis deberet causare omnes actus voluntatis, propter illum enim expeterentur omnia, sed constat nihil omnino esse propter quod voluntas omnia expetat; peccata enim quomodo expetuntur propter beatitudinem?

Dico primò, datur rerum omnium creaturarum finis aliquis simpliciter vltimus qui seclusa Dei ordinatione ex natura rei sit summum earum bonum, & beatitudo cuius illæ capaces sunt.

Affertio affirmatio.

Ratio vniuersum est, quia in finibus ad quos ex natura sua res creatæ subordinantur, progressus in infinitum non potest dari, ergo datur finis simpliciter vltimus, quo obtento non possit aliquid vltra desiderari. Solum antecedens eget probatione, quam video non esse facilem, omnia enim quibus probatur impossibilitas infiniti huius progressus, vix sunt efficacia.

Probari tamen primò potest ratione, quæ vtitur Philosophus 8. Physicorum quæ sic habet implicat dari progressum infinitum in causis essentialiter, & per se subordinatis, sed causæ finales sunt essentialiter & per se subordinatæ, nam illæ à Philosopho vocantur causæ subordinatæ per se ac essentialiter, quarum vna non potest causare nisi omnes causas, ita vt posteriores non causent nisi actu moueantur ab omnibus prioribus. Huiusmodi autem sine dubio sunt fines subordinati; fines enim medij, cum sint vera media, non causant actu, nisi actu causentur à fine, & nisi finis actu cum illis causet mouendo voluntatem, ergo

Implicat progressum infinitum in finibus. Prima ratio.



in finibus implicat infinitus progressus. Maiorem probat Philosophus, quia in causis per se subordinatis virtus causatiua deriuatur actu à prioribus ad posteriores; posteriores enim (vt dixi) non causant nisi moueantur ab omnibus prioribus, sed si priores illæ sint infinitæ, implicat vt deriuetur ab illis virtus in causas posteriores, alioqui exhauriretur infinitum, ergo in causis per se subordinatis implicat infinitus progressus. Confirm. quia fines subordinati non possunt causare, nisi cognoscantur, causant enim per amorem sui, sed neque simul, neque successiue cognoscere possunt à nobis fines infiniti, ergo fines subordinati non possunt esse infiniti.

Secunda  
ratio,

Secundò, argumentor ex eodem Philosopho, 1. *Ethicor. c. 2. Vanus (inquit) & inanis esset appetitus, si daretur in finibus progressus in infinitum*, vnde sic licet ratiocinari, si rationabiliter ex natura rei ordinatæ sunt creaturæ, necesse est vt adipisci possint quietem appetitus, adeò vt nihil ea obrenta possint vltra desiderare: sed si detur in finibus progressus ille infinitus, nunquā poterit creatura quietem appetitus assequi; vltimus enim finis dicitur is qui sic satiat appetitum vt in eo quiescat vltimò, cum sit terminus & cessatio desideriorum, & obiectum gaudij ac fruitionis, ergo datur vltimus finis, si creaturæ rationabiliter ex natura sua ordinatæ sunt. Prob. maior vt homo rationabiliter ordinatus sit debet adipisci posse id quod appetit, & peruenire ad id quod tendit per omnes suas appetitiones, sed per omnes suas appetitiones tendit in quietem perfectam; desiderio enim respondet gaudium, quod est quies in bono adepto, ergo vt creatura sit rationabiliter ordinata, debet posse adipisci quietem appetitus, ergo ex natura rei datur finis vltimus.

Tertia  
ratio.

Tertiò, est etiam optima Sancti Thomæ ratio hinc art. 4. in omnibus quæ habent ordinem, sublato primo auferuntur omnia quæ sunt ad primum, id est, quæ respiciunt primum, & ab ipso pendent, sed ordo intentionis & ordo executionis, est ad aliquid quod est primum in intentione, vltimum verò in executione, nam in ordine intentionis finis est primus, qui est vltimus in executione, in ordine autem executionis primum est primum medium, quod est vltimum in intentione: cum enim consultamus, semper ordinur à fine, & desinimus in primo medio, cum exequimur, ordinur à primo medio, & desinimus in ipso fine, ergo sublato fine vltimo, & consequenter primo medio, auferitur ordo intentionis, & ordo executionis, id est, neque possumus consultare, neque possumus exequi.

Eualio.

Neque dicas eo argumento probari tantum quod singularum actionum datur finis vltimus qui non possit in tali serie appeti propter aliud: non probari autem quod detur aliquis finis qui non possit expeti propter aliud.

Contra enim insto, tam est absurdum non dari aliquem finem totius vitæ quàm singularum actionum ex quibus componitur vita, sed ratio adducta de ordine intentionis & executionis probat dari finem aliquem singularum actionum ergo datur etiam aliquis finis totius vitæ. Maior euident est, quia tam est absurdum neminem consultare posse de tota vita, quàm de aliqua singulari actione.

Solutio  
dubitationum.

Ad primam Resp. satis demonstratam esse necessitatem finis qui non sit tantum secundum quid vltimus, sed etiam qui sit vltimus simpliciter; triplex enim ratio quam attuli efficaciter id probat.

Ad secundam Resp. satis etiam probatum esse in tractat. de voluntate Dei quod sit impossibile vt Deus in operibus suis alium finem vltimò spectet quàm gloriam suam. Alioqui actus diuinus verè penderet à bonitate creata, & per eam causaretur quod non im-

pedit quin Deus spectet etiam bonitatem creatam, tanquam obiectum terminatiuum, sed obiectum motiuium nullum habere potest extra se.

Ad tertiam Responso patebit ex dicendis sect. 2. & 3.

## S. II.

*Utrum detur finis aliquis supernaturalis hominis, siue vtrum sit Paradisus aliquis, & beatitudo.*

**D**ixi nullam esse creaturam cuius ex natura rei non sit finis aliquis vltimus, propter quem illa tota sit, & propter quem esse debeant omnes eius actus, & appetitus: nunc de supernaturali fine qui sit paradisi, & beatitudo ad quam contendere homo debeat, ad quam aspirare ac peruenire possit, quaestio esse vix potest. Quia inter Christianos notius nihil est, nihil magis indubitatum: sed non inutile tamen erit, inspicere hoc altius animo, ac sibi prorsus persuadere, esse alteram vitam in qua promissæ ac paratæ nos coronæ maneant.

Ratio tamen dubit. esse potest primò, quia nullus est finis vltimus hominis qui non cognoscatur naturaliter, sed quidquid naturaliter cognoscitur non est supernaturale, ergo nullus datur finis hominis qui sit supernaturalis.

Secundò, quidquid naturaliter appetitur est naturale homini, sed beatitudo naturaliter à quolibet homine appetitur, ergo non est supernaturalis homini.

Dico secundò, datur ex decreto Dei libero finis vltimus supernaturalis hominis, qui est perfecta eius beatitudo, atque ita certissimum & indubitatum est dari paradysum post hanc vitam, quem obtinere in nostra est potestate.

Affertio  
affirmans.

Primò enim ita testatur Deus & omnino credi iubet ab initio ad finem Scripturarum vt rectè docet Basiliius hom. 1. in Psal. 1. *Isaias sanè mirabili orationis pompâ conspicuam exhibet gloriam Ierusalem ciuitatis sanctæ; aliquando enim locum ipsum describens v. g. c. 60. Occupabit (inquit) salus muros tuos, & portas tuas laudatio, non erit tibi amplius sol ad lucendum per dies, & c. alias conuertitur ad beatos ciuitatis huius incolas, Populus tuus Sion omnes iusti, in perpetuum hereditabunt terram, germen plantationis meæ, opus manus meæ ad glorificandum. Interdum coniungens vtrumque vocabis (inquit) ciuitatem exultationis & populum eius gaudium. Demum vt omitam cætera quæ planè sunt mirabilia, tantæ felicitatis exaggerans magnitudinem c. 64. A seculo non audierunt neque auribus perceperunt, non vidit Dem oculus absque te quæ preparasti expectantibus te. Neque minus disertè alij Prophetæ quorum vaticinia omnia promissiones sunt Paradisi: Dabo vobis (inquit Deus apud Ier. c. 3.) terram desiderabilem hereditatem præclaram. Ezechiel c. 1. Videri imminentem caputibus sanctorum animalium trahentium curram gloriæ Domini, speciem firmamenti, & c. Quid in nouo testamento Christus per se ipsum, per Ioannem præcursores, per Apostolos crebrius prædicat, quàm appropinquare regnum cælorum? imò à beatitudinibus orditur eximium illum sermonem quem in monte habet, promittitque ibi regnum cælorum, possessionem terræ, consolationem, misericordiam, Dei visionem, statum filiorum Dei, iubet eos demum gaudere quòd merces eorum multa esset in cælo, & aliàs quod nomina eorum scripta essent in cælis. Neque verò luculentius aut asseuerantiùs de Paradiso poruit loqui Paulus, quem conspiciendum præbuerat ei Deus, vt sic eum animaret ad labores ad quos eum vocabat; aliquando enim gloriatur in spe gloriæ filiorum Dei, negat condignas esse passiones huius temporis ad futuram gloriam*

Scriptura.



riam, quae reuelabitur, in nobis, Dicit se in caelis conuersationem habere ac municipatum, & expectare Saluatorem qui reformabit corpus humilitatis nostrae: cupit dissolui & esse cum Christo, contemplatur non ea quae videntur, id est temporalia, sed ea quae non videntur id est aeterna, certo nouit repositam sibi esse coronam iustitiae, non solum autem sibi, sed & omnibus qui diligunt aduentum Christi: Denique negat cum Isaia vidisse oculum, audiuisse aurem, in cor ascendisse, quae repromisit Deus iis qui diligunt illum. Quero, utrum potuerit Deus dare nobis futurae beatitudinis testimonia, vel illustriora, vel certiora, omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificet se, sicut & ipse sanctus est ut habetur 1. Ioann. c. 3.

Prima ratio ex inclinatione summae bonitatis.

Secundo, non desunt etiam rationes optimae quibus illud decretum Dei factum esse vel probemus vel coniciamus. Prima sit ea, quae petitur ex inclinatione summae bonitatis, nam efficere homines beatos, & habere filios heredes bonorum suorum in beatitudine finis est maxime conueniens Deo si sit secundum summam inclinationem & maxime connaturalem Deo, sed est iuxta illam inclinationem, quod probat, illud opus est iuxta inclinationem maxime connaturalem Deo, quod est iuxta inclinationem maxime propriam & connaturalem summae bonitati, sed decretum efficiendi homines beatos a quibus ipse cum bonis suis possideatur, est iuxta inclinationem maxime connaturalem summae bonitati, ergo est opus iuxta inclinationem maxime propriam Deo. Minor probatur nam inclinatio boni est sui diffusio, sed per dona gloriae Deus creaturae rationali se ipsum perfectissime communicat: si quidem perfectissima Dei communicatio potest esse vel naturalis, vel libera, per naturalem necessarium ad intra communicat essentiam suam totam, & attributa omnia duabus personis productis per intellectum & voluntatem. Libera potest esse vel substantialis, quae per unionem hypostaticam facta est, vel accidentalis quae fit per dona gratiae, & gloriae; Deus enim per illas perfectissimo modo participatur, quo a pura creatura participari potest, quia per visionem Deum perfectissime possidet, & eo fruatur quia hereditas eius est, ut recte differit Philo ad illud Deuteronomij, *Plantabis eos in loco hereditatis tuae firmissimo habitaculo tuo.*

Secunda ratio ex inclinatione Dei ad suam gloriam.

Altera ratio petitur ex inclinatione Dei ad suam gloriam, quam in omnibus decretis & operibus suis necessario intendit: summa enim gloria quam ex creaturis suis percipere Deus potest, est beatitudo creaturae rationalis, ergo Deus valde conuenienter illam intendit. Minor probatur, quia gloria vniuersim aliquando significat excellentiam alicuius internam vel externam, ratione cuius dignus est cognosci, amari, laudari, honorari, aliquando autem & maxime proprie significat ipsum cognosci, amari, laudari: prima vocatur gloria obiectiua, secunda est gloria formalis & propria, quae definitur clara cum laude notitia. Idcirco gloria Dei tum formalis tum obiectiua partim est interna partim externa: interna obiectiua est summa perfectio Deitatis, ob quam dignus est Deus ut ab omnibus cognoscatur, ametur, honoretur, laudetur: externa obiectiua est excellentia creaturarum, in quibus splendor emicat & radius quidam ipsius Deitatis: gloria formalis interna est cognitio, amor, & gaudium Dei de se ipso: externa est ipsa creata Dei visio, amor, & gaudium, quatenus scilicet Deus a beatis cognoscitur perfectissime, amatur, laudatur: *Vident enim eum sicut est, cognoscitur etiam in ipsis beatis, quia facit illos sibi perfecte similes, ut postea probabitur.* Cognoscitur ex beatis, quia nullum opus est circa puras creaturas quod tantopere declaret omnia Dei attributa, potentiam, iustitiam, misericordiam, magni-

ficientiam, ut probarem si vacaret, ergo summa Dei gloria externa tum formalis, tum obiectiua est felicitas beatorum, quam propterea Deus primario in mente habuit, & propter illam extra se mundum condidit.

Ad primam Resp. nullum esse obiectum supernaturale quod saltem supposita reuelatione non possit cognosci naturaliter ut suppono ex dictis in *tractatu de Fide*, ubi fusa ista disputata sunt. Cognitionis enim naturalis & supernaturalis idem esse potest obiectum materiale quod cognoscitur, imo & idem obiectum formale in ratione rei, sed diuersum semper est obiectum formale in ratione obiecti, quia semper attingitur prout mouere potest potentiam modo indebito naturae.

Ad secundam constabit ex *quest. 4.* non posse beatitudinem supernaturalem appeti naturaliter, nisi supposita reuelatione supernaturali, quod non impedit supernaturalitatem beatitudinis, quia nullum est bonum quod non possit naturali desiderio attingi, postquam est cognitum cognitione aliqua naturali, quae sequuta est ex reuelatione.

## SECTIO II.

*Verum finis ille simpliciter vltimus, vnicus sit an multiplex. art. 5. 7. 8.*

Ad utrum ergo vltimus aliquis finis noster, summum bonum, perfecta beatitudo, finis vltimus ad quem omnia referre, bonum quod appetere, beatitudo cui vni studere desideriis nostris omnibus debeamus: sequitur ut inquiratur nunc quomplex ille sit finis. Primo videlicet, utrum ille secundum rectam rationem, & ex rei natura non sit nisi vnus. Secundo, utrum ex libera electione hominis ille possit esse multiplex. Tercio, utrum reuera quisquis mortaliter peccat si finem suum vltimum ponat in creatura.

### S. I.

*Verum ex natura rei non sit nisi vnicus finis vltimus creaturae rationalis.*

Ratio dubitandi est primo, quia obiectiua beatitudo quae Deus est, & beatitudo formalis quae adeptio, & possessio est Dei, sunt duo valde distincta, sed ille vterque finis est hominis, appetibilis propter se, ergo duo sunt fines hominis appetibiles propter se. Probo minorem, illa res est finis appetibilis propter se propter quam Deus ipse desideratur, sed non desideratur Deus ab homine nisi ut possidendus, ergo non solus Deus appetitur, sed possessio etiam ipsa Dei.

Secundo, si auarus non solum appetat pecuniam, sed cognitionem etiam ipsam pecuniam, duos habebit fines, homo non solum appetit Deum, sed etiam eius cognitionem, ergo duos appetit fines.

Tercio, creatura rationalis aliquid habet pro fine, quod creatura irrationalis non habet, illud non est Deus, quia certum est Deum esse finem omnis creaturae, ergo praeter Deum, aliquid aliud est finis hominis.

Dico primo, finis simpliciter vltimus hominis non est ex rei natura nisi vnus, constans ex finibus duobus inadaequatis ita inuicem connexis, ut neuter sine altero cauet, neque rationem habeat finis. Solae explicatione indiget conclusio, de qua videndi sunt S. Thomas hic *q. 2. art. 7. & q. 3. art. 1.* Vasques *disp. 15. c. 4.* quorum doctrina reuocari tota potest ad tria capita.

Primum sit, finem cuius gratia prout distinguitur a fine (cui) qui est illud subiectum cui bonum desideratur, finem (inquam) cuius gratia esse duplicem: alter est finis ut res, alter est finis ut vsus, & adeptio rei, seu possessio circa rem, ratione cuius res illa tamen si sup-

Solutio dubitationum.

Triplex dubitatio.

Conclusio.

Finis qui est duplex.



posito à nobis distincta; coniungitur tamen nobis, & fit nobis bona; implicat videlicet, vt res supposito à me distincta fiat bona mihi, nisi aliquo modo ita mihi coniungatur, vt percipere possim, & in me deriuare omne illius commodum, pecunia, v.g. est mihi extrinseca & à me distincta, vnde nec mihi potest esse bona, nisi mediâ consequutione, ac possessione, mihi bona fiat, sicut color mihi esse non potest bonus nisi mediâ visione: igitur in omni fine cuius gratia, duæ illæ rationes distinguuntur debent, res ipsa vel obiectum, & coniunctio illius rei cum potentia, quæ coniunctio aliquando propriè vocatur possessio v.g. apprehensio pecuniæ manu facta, interdum est quasi possessio, nam operatio quælibet immanens, quæ ita versatur circa obiectum, vt sit coniunctio ipsius obiecti cum operante, est aliqua possessio, quia per illam obiectum fit bonum ipsi operanti: propter quam rationem operatio immanens vocatur quasi possessio rei circa quam versatur, eo quod per hanc operationem obiectum deriuat suam bonitatem & commodum, in ipsum operantem, sicut mediâ possessione pecunia fit bona ipsi possidenti: prior ergo ille finis dicitur finis, (qui) alter verò dicitur finis (quo.)

Finis quo  
est verus  
finis.

Secundum est finem (quo) qualiscumque tandem sit, siue nimirum sit propriè possessio rei, siue sit quasi possessio, esse verè ac propriè finem, non autem conditionem duntaxat aliquam quæ afferat obiectum. Ratio est, quia id quod est duntaxat conditio obiecti voluntatis, non appetitur ab ipsa voluntate per eum actum cuius est conditio, sed est aliquid requisitum vt obiectum appetatur: atqui possessio & quasi possessio appetuntur per actum voluntatis, nam avarus non desiderat pecuniam, nisi quia desiderat eius possessionem: similiter etiam qui desiderat contemplari Deum, non solum appetit Deum, sed contemplationem, & Deum vt per eam coniungendum, sicut pecunia per possessionem coniungitur. Cognitio igitur interdum est finis (quo) quando simul appetitur cum fine (qui) quando scilicet voluntas delectatur de rei cognitione, quando autem non delectatur nisi de re cognita tunc cognitio est solum conditio afferens obiectum.

Non sunt  
duo fines.

Tertium est quod isti duo fines (qui) & (quo) ita sunt fines partiales vt non constituent nisi vnicum finem totalem, quia scilicet vnus nunquam causare potest sine altero, neque sine altero habere rationem boni, nam possidere pecuniam vnus est integer finis, nec enim possessio est amabilis sine pecunia, neq; pecunia sine possessione, quod expresse docet S. Thom. 1. 2. 2. art. 3. ad 3. Ex quibus sufficienter probata manet conclusio, si enim ex fine (qui) & fine (quo) non efficitur nisi vnus finis, certè sequitur quod non est finis vltimus nisi vnus, nam finis (qui) non est nisi vnus, cum ens ab alio non sit nisi propter ens à se quod non est nisi vnum, ergo finis (quo) non est etiam nisi vnus.

Solutio  
trium du-  
bitationū.

Ad primam, Resp. distinguendo minorem, beatitudo obiectiua, & beatitudo formalis duo sunt, & sunt fines hominis, totales aded vt vnus sit independens ab altero nego, partiales quorum neuter cauet sine altero, nec est finis concedo; fateor enim Deum desiderari ab homine tanquam finem, (qui) propter beatitudinem formalem tanquam finem (quo) sed nego desiderari propter beatitudinem formalem tanquam propter finem adequatum, alioqui Deus medium esset non finis.

Ad secundam, Resp. concedendo avarum qui appetit pecuniam, & cognitionem pecuniæ, habere posse duos fines totales, sed nego eum qui appetit Deum & eius cognitionem habere duos fines: disparitas ex dictis evidens est, quia cognitio pecuniæ non est pos-

sessio pecuniæ, quæ non fit homini bona per cognitionem solam, cognitio autem Dei possessio est Dei & verus finis (quo) cum Deus per ipsam sit homini bonus, vt ex dictis patet.

Ad tertiam, Resp. eundem esse finem, (qui) creaturarum omnium tum rationalium tum irrationalium, finem autem, (quo) diuersum esse: nulla enim est creatura cuius Deus non sit finis (qui) cum propter se ipsum vniuersa sit operatus: sed non eodem modo Deum assequuntur creaturæ irrationales quo assequitur illum homo; nam illæ Deum non assequuntur in se ipso, sed aliquam tantum eius similitudinem, per quam illum manifestant, & hic finis earum est, & vox laudis quam licet mutæ perpetuam Deo concinunt. Homo Deum in se ipso possidet, attingendo illum immediatè per cognitionem & amorem.

## §. II.

*Vtrum ex libera electione hominis plures possint esse totales fines simpliciter vltimi.*

**A**liud est plures res esse vnum finem vltimum hominis, aliud plures esse fines illius vltimos, non est dubium, quin possit idem homo constituere suum vltimum finem in pluribus rebus, sed dubitatur, vtrum possit habere plures fines vltimos adequatos.

Duplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia potest aliquis operari ex pluribus finibus totalibus, quorum singuli sint secundum quid vltimi, ergo possunt etiam ex libera hominis electione plures esse fines simpliciter vltimi. Probo consequenter, sicut se habet finis secundum quid vltimus respectu alicuius operationis, sic se habet finis simpliciter vltimus respectu totius vitæ, sed eiusdem operationis plures possunt esse fines adequati, ergo possunt etiam esse plures respectu totius vitæ. Probatur maior, idèd fines simpliciter vltimi esse non possunt plures quia finis vltimus debet amari super omnia, & anteponi aliis omnibus: sed finis secundum quid vltimus amatur super omnia, quæ spectant talem seriem actionum, alioqui non est finis, ergo est par ratio de fine simpliciter vltimo, & de fine secundum quid vltimo.

Secundò, qui peccat mortaliter constituit sibi ex libera electione vltimum finem in creatura, sed committi sapè potest peccatum ex affectu inordinato erga plures creaturas quarum vna non referatur ad alteram, & omnino disparatas, imò committere sapè possumus plura simul peccata, ergo possunt ex libera electione hominis plures esse fines vltimi.

Dico secundò, implicat contradictionem vt idem homo plures sibi proponat fines adequatos simpliciter vltimos.

Conclusio  
negatiua.

Ratio est illa quam habet S. Thom. quia finis vltimus est bonum ita perfectum & ita completè satians appetitum, vt non relinquat aliquid vltèrius appetendum, vnde dictum est eleganter ab Augustino: *Finem dici non quo consumitur homo vt non sit, sed quo perficitur vt plene sit.* Si autem prater illud appetatur aliquid aliud, iam non satiatur appetitus per illud primum, ergo prater vltimum finem nihil vltèra potest appeti, ergo finis vltimus non est nisi vnus. Deinde finis vltimus antepositur aliis omnibus & amatur super omnia, sed quod amatur super omnia esse non potest nisi vnum, ergo vltimus finis esse non potest nisi vnus; si enim aliquid sit cui non anteponatur, iam non antepositur aliis omnibus. Denique rectè S. Thom. argumentatur, quia illud in quo aliquis tanquam in fine vltimo quiescit, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ regulas accipit, vnde vltimus finis propriè vocatur Dominus omnium motuum appetitus, qui propter

Probatio,  
nes.



illum omnia vult, sed illud non potest esse multiplex; *Nemo enim duobus potest Dominis seruire.* vt habetur *Matthai 7.* ergo neque plures habere vltimos fines.

Ad primam Resp. concessum esse aliàs contra Valfquem quod possit actio aliqua plures habere fines adæquatos secundum quid vltimos, quia finis secundum quid vltimus non ita debet satiare appetitum, vt nihil aliud appetendum relinquit, finis autem simpliciter vltimus satiare debet appetitum, & ita omnem tollere indigentiam, vt nihil vltius appeti possit.

Ad secundam vt Respondeatur discutiendum est paulò accuratiùs, quod vltimo loco propositum erat.

## S. III.

*An & quomodo qui peccat mortaliter finem suum vltimum constituat in creatura.*

Quadruplex dubitatio.

**R**atio dubitandi contra vulgare hoc placitum Theologorum quod quisque mortaliter peccat finem vltimū ponat creaturam, primò esse potest, quia peccator non necessariò ponit vltimum suum finem in creatura, si non necessariò anteponat creaturam Deo, sed quisque peccat mortaliter non necessariò anteponat creaturam Deo ergo non necessariò constituit vltimū finem suū in creatura, prob. min. paratus sit aliquis dare pauperi decem nummos ex amore Dei purè naturali, ille comedat in quadagesima carnes, quas ita emat tribus assibus vt nullo modo eas velit emere decem nummis, ille tunc præfert decem nummos carnibus quas comedit, & Deum præfert decem nummis, ergo Deum præfert carnibus, ex quarum tamen inordinato amore peccat, ergo ille non præfert Deo creaturam propter quam peccat.

Secundò, filius aliquis offendat Patrem ex inordinato amore serui, quem verbi gratiā, liberet à morte contra Patris voluntatem, ille filius non necessariò anteponat seruū Patri, nam si ageretur de vita Patris aut de vita serui, milles mallet mori seruū quàm Patrem, ergo qui peccat non necessariò præfert creaturam Deo, etiam si offendat Deum.

Tertiò, non est opus vt qui peccat ex amore aliquius creaturæ præferat illam creaturam, aliis omnibus creaturis, ergo neque illam præfert Deo. Probo antecedens, nam amici causa peierare aliquis potest quem multò tamen minus amabit quàm se ipsum. Deinde multi sæpè peccant propter voluptatem ludi qui magis tamen amant voluptatem intemperantiæ.

Quartò, multi sæpè peccant ex spe veniæ, voluntatem habentes redeundi ad Deum, ergo non constituunt vltimum finem in creatura, cum velint actu illam deferere. Aliqui etiam sæpè peccant ex nimio zelo diuini honoris, si verbi gratiā, ex eo zelo aliquis interficiat hominem, ille sine dubio non plus amat hominem illum quàm Deum. Denique vt homo ponat vltimum suum finem in creatura, oportet vt ad illam creaturam se ipsum referat & sua omnia, sed qui peccat non hoc facit vt est per se notum, ergo non constituit in creatura pro qua peccat, suum vltimum finem.

Assertio affirmatiua.

Dico tertiò, quisque mortaliter peccat, non expresse quidem & formaliter finem suum vltimum in creatura constituit, sed virtualiter tantum & interpretatiuè. Ita communiter asserunt omnes Theologi aded constanter, vt Valentia *qn. 1. part. 7.* etiam existimet id esse de Fide, negant tamen id villo modo verum esse Scotus, Nauarrus, Adrianus.

Scripturæ.

Primò autem sic videntur asserere Scripturæ, *Ieremix 2. Duo mala fecit populus meus dereliquerunt me fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, &c. Philippensium 3. Quorum Deus venter est & gloria in confusione ipsorum, sibi etiam dicitur: Avaritia esse*

*idolorum seruitus*: idem inculcant etiam sæpè Patres, Gregorius Nyssenus, ait: *Quemlibet loco Dei ponere id quod peruersè amat*: Chrysostomus: *Idololatram esse peccatorem quemlibet, & multorum Deorum cultorem*: Augustinus totam peruersitatem humanam asserit sitam in eo esse, *quod fruendis utatur, vrendis fruatur*: vti appellat id quod referimus vltius, frui autem id quod non refertur vltius.

Secundò, quod interpretatiuè saltem finem suum vltimum constituat peccator in creatura, probari potest, quia ille finem suum interpretatiuè in creatura constituit qui perinde se gerit ac si finem vltimum alium non haberet quam creaturam, in qua etiam tanquam in vltimo fine sistere cogitur, sed huiusmodi est quisque peccat mortaliter, nam perinde se gerit, ac si finem vltimum alium non haberet quam creaturam; si enim finis eius vltimus esset creatura nihil sanè aliud ageret nisi Deo illam præferret, quod facit omnis qui peccat mortaliter, ergo ille finem suum vltimum constituit in creatura. Deinde ille interpretatiuè finem suum ponit in creatura, qui sistere omnino vult in creatura, & cogitur in ea sistere ex electione libera voluntatis suæ, sed peccator ex electione suæ voluntatis cogitur sistere in creatura: quia per peccatum auertitur à Deo vt fine vltimo; finis enim vltimus est is, qui amatur propter se ipsum & plusquàm omnia, peccator Deum non amat super omnia, imò minus eum amat quàm creaturam, & priuat se ipsum possessione Dei finis vltimi, ergo cogitur sistere in creaturam, cum non possit habere Deum vt finem, & eo frui.

Tertiò, quod etiam virtualiter & æquiuallenter constituat finem suum in creatura quicumque peccatum committit lethale, probatur quia ille virtualiter finem suum in creatura ponit, qui eam appetiatiuè antepositenti, quod virtualiter continet alia omnia, sicut qui præferret equum nummo aureo, illum præferret etiam obolo, sed peccator anteposit creaturam Deo, cum propter amorem creaturæ, negligat amicum habere Deum, & vt fruatur creaturæ sibi bonæ, negligat Deo frui vt sibi bono per gratiam & gloriam, ergo peccator virtualiter & appetiatiuè finem suum ponit in creatura. Deinde qui non amat Deum super omnia tenetur plus amare creaturam aliquam saltem vagè sumptam quàm omnia, sed peccator non amat Deum plusquàm omnia, ergo cogitur ex vi peccati sui plus amare creaturam aliquam, quàm alia omnia, quod est constituere vltimum finem suum in creatura.

Quartò denique; quod peccator non constituat formaliter & expresse finem suum vltimum in creatura, probant rationes omnes posite initio.

Ad primam ergo Respondeo peccatorem sub ea ratione quā peccat præferre semper creaturam Deo, quamuis sub aliqua ratione alia possit præferre Deum creaturæ, sub diuerso enim respectu possunt hæc duo esse simul, ille qui paratus est dare decem nummos pauperi, & manducare carnes in quadagesima tribus tantum emptas assibus, Deum præfert carnibus, quatenus illæ decem nummis emi possunt, & manducationem carniū Deo præfert quatenus carnes emi possunt tribus assibus. Semper igitur peccator sub ea ratione quā peccat creaturam Deo præfert, esto sub alia ratione præferat Deum creaturæ.

Ad secundam Respondeo Filium qui contra Patris voluntatem, vult seruū esse incolumem quem milles mallet mori quàm Patrem, secundum vnam rationem, & in eo actu quo Patrem offendit, plus amare seruū, quàm Patrem, secundum alteram verò rationem, & in alio aliquo actu, posse magis Patrem amare quàm seruū.

Interpretatiuè finem suum ponit in creatura.

Ponit etiam virtualiter.

Non ponit formaliter.

Solutio dubitationum.

Ad



Ad Tertiam Resp. bene probari hoc argumento illum qui peccat non præferre formaliter & expressè creaturam Deo, non probari autem quod virtualiter, & interpretatiue illum non præferat, ille qui peccat propter amicum, in illo actu virtualiter illum sibi præferat, cum illum Deo præferat, in quo continetur ipse cum alijs omnibus quamuis in alio actu, & sub alio respectu, se ipsum amico præferre possit. Idem dico de illo, qui peccat propter voluptatem ludi, & est tamen magis addictus potui quam ludo, in eo enim actu virtualiter ludum præferat potui & alijs omnibus.

Ad Quartum, Resp. eos qui peccant ex spe veniæ duas habere voluntates aliquo modo inter se oppositas, vnam expressam redeundi ad Deum, alteram virtualem sistendi in creatura, quæ voluntates sunt inuicem compatibles cum directè non opponantur.

Idem dico de illis qui ex nimio zelo peccant: qui enim eo modo interficeret hominem non magis amaret hominem quam Deum, cum non peccet ex amore hominis, sed suum zelum magis amaret quam Deum, cum ex eo solum peccet. Ad reliqua satis pater responsio ex dictis.

### SECTIO III.

*An & quomodo ultimus finis & beatitudo influat in omnes actus creaturæ rationalis.*

S. Thom. art. 6.

**F**inis propriè dictus vera causa est, vt suppono ex 2. physicorum, causat autem per amorem, idest alliciendo appetitum, & inclinando illum vt operetur, est enim id cuius gratia, si ergo datur vnicui omnium finis vltimus, Dominus (vt notabam ex S. Thoma) motuum omnium appetitus, necesse est vt eo modo causet omnes actus voluntatis, ita vt nihil boni, vel mali fiat, nisi propter ipsum.

**T**riplex dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò est, quia prauus actus nullo modo est ordinabilis in beatitudinem vel obiectiuam quæ Deus est, vel formalem quæ est possessio Dei, nam peccata & à Deo auertunt, & ab eius possessione: non enim audiendi sunt, qui asserunt nos etiam cum malè agimus, agere propter Deum, quasi verò blasphemare possit aliquis propter Deum. Neque satis est dicere cum Medina 7. 6. Deum esse causam efficientem boni delectabilis quod peccato queritur, atque adeò esse causam finalem, quia quod est causa operis, est causa operationis. Fateor enim hinc sequi quod Deus est causa cuiuslibet operationis absolute sumptæ secundum se, sed non sequitur quod sit causa cuiuslibet operationis prout procedit à causa libera, ita vt causa liberè operans actu intendat Deum, vel formaliter vel virtualiter, hoc enim est quod nunc queritur, & pro certo non conuenit actibus nisi bonis.

Secundò, neque in omnibus etiam bonis actibus, intenditur Deus aut beatitudo; vel enim intendetur formaliter & expressè quod repugnat experientiæ, vel solum virtualiter id est in alio ex sua natura ad id ordinato, quod etiam non videtur verum, quia malè videtur asserere Caietanus, omne agens intellectuum antè quàm eliciat actum, circa bona particularia, elicere necessariò actum circa vltimum finem siue Deum, ita vt ex virtute illius actus, omnes actus sequentes referantur in Deum: hic enim primus actus gratis omnino & contra omnem experientiam fingitur, & quamuis admitteretur non apparet quomodo reliqui omnes actus sequentes, nullam cum eo habentes connexionem, ex virtute illius referantur ad Deum.

Tertio, nemo experitur se omnes actus suos ad fi-

nem illum vltimum ordinare, sed contentum se ferè semper esse finibus illis, quos vocamus vltimos tantum secundum quid.

Dico primò, nullus est actus humanus bonus aut malus, qui non causetur aliquo modo ab amore vltimi finis qui est beatitudo; atque adeò in omnibus quæ appetit homo, semper aliquo modo vltimum finem appetit. Ita post Philosophum 1. Ethicorum c. 4. & 7. expressè sanctus Thomas asserit & cum eo communiter Theologi.

Ratio autem illa est primò, quam indicat Augustinus 1. 19. ciuit. c. 1. *illud enim est finis boni nostri propter quod amantur cetera, illud autem propter se ipsum*: quasi dicat illum alioqui finem non esse nisi ad ipsum omnia dirigantur naturaliter & necessariò. Alteram rationem indicat 1. 13. de Trinit. c. 3. *quidquid enim aliud homo laenter velit ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus nota est non recedit*, & Epist. 119. *amant enim requiem siue pia anima siue impia, sed an perueniant ad id quod amant nesciunt, nec aliquid appetunt corpora ponderibus suis, nisi quiescere à motibus suis*: optimèque tractatu de Epicuræis & Stoicis qui bonus est, inquit, ideo bonus est, vt beatus sit, & qui malus est, malus non esset nisi se beatum speraret esse posse: de bonis facilis questio est &c. Eleganter Boetius 1. 3. conflat. prola 2. *hominum animus etsi caligante memoria, tamen summum bonum repetit, sed velut ebrius domum quo tramite reuertatur ignorat*. In quibus omnibus significare intendit S. Doctor appetitum beatitudinis, omnibus à natura esse penitus insitum, adeò vt in omnibus quilibet eam quærat. Denique Sancti Thomæ ratio in corpore articuli optima est, quia vltimus finis cum sit primum appetibile, eodem modo se habet mouendo appetitum, sicut se habet in alijs motionibus primum mouens, causæ autem mouentes non mouent nisi secundum quod mouentur à primò mouente, ergo secundo mouentia idest bona particularia non mouent nisi in ordine ad primum appetibile quod est vltimus finis.

Dico secundò, nullus est humanus actus, qui non fiat ex appetitu beatitudinis sumptæ in communi, prout nimirum illa significat cumulum bonorum, abstrahendo ab eo quod illa sit Deus & possessio Dei: non fit autem necessariò quilibet actus humanus ex appetitu beatitudinis sumptæ in particulari prout illa significat Dei possessionem.

Primæ partis ratio est, quia omne bonum inchoatum dirigitur ex natura sua in bonum perfectum, sed omnis actus humanus etiam malus dirigitur ad bonum inchoatum; nemo enim operatur nisi ad aliquod intuens bonum, ergo dirigitur ad bonum perfectum, seu ad cumulum bonorum quam vocabam beatitudinem in communi: similiter omnis pars ordinatur ad totum, omne bonum quod appetitur est pars cumuli bonorum, ergo quicquid appetitur ordinatur ad cumulum bonorum: cum ergo per singulos actus suos quærat homo vt sibi bene sit aliqua ex parte, restat vt per omnes actus suos, hoc appetat, vt sibi omni ex parte bene sit.

Secundæ partis ratio est, quia si omnes humani actus dirigerentur ad beatitudinem in particulari, deberent in illam dirigi ex intentione vel formali & expressa, quæ actu existit, cum producit effectus, & hoc manifestè repugnat experientiæ: vel ex intentione virtuali, quæ manet in aliquo suo effectu, & illa fictitia est, alioqui nemo vnquam peccaret, neque verbum diceret otiosum cum omnia referrentur in optimum finem qui est beatitudo, habitualis etiam intentio nulla est, quia nunquam in multis hominibus intentio illa exitit.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi quæ non impugnatur appetitum beatitudinis in communi, sed

Prima conclusio. Amari semper vltimum finem.

Probatio.

Secunda conclusio. bimensbris.

Probatio primæ partis.

Probatio secundæ partis de beatitudine in particulari.



sed appetitum beatitudinis in particulari, volo enim duntaxat quod beatitudo quatenus est cumulus bonorum necessariorum semper appetitur vel explicite vel confuse, in omnibus quæ voluntas appetit: est enim sine dubio appetitus ille summi boni penitus insitus homini ex quo dimanant appetitiones particularium bonorum, in quibus sapissime aberrat à vera beatitudine.

## QVÆSTIO II.

*Quidditas finis ultimi supernaturalis, seu quid sit essentialis beatitudo.*

S. Thomas, quæst. 2. & 3.

**E**X his quæ disputata sunt hætenus de quæstione an sit finis ultimus, inferri liquidò potest esse in libera hominis voluntate positum ut beatus omni ex parte sit, aded ut plenus sit bonorum, immunis & tutus ab omni malo: Iuxta illud quod pronunciatum est per Isaiam *dicite Iusto quoniam bene*; quoniam videlicet erit illi bene, propter possessionem perfectissimam omnis boni. Nunc ut explicetur quid sit finis ille ultimus ad quem appetitiones omnes nostræ collimare debent, summum bonum quod allicit, beatitudo quæ satiet totum hominem, & potentias eius omnes expleat. Tria mihi dicenda esse video. Primò, eius obiectum, siue quænam sit obiectiva beatitudo, & finis qui. Secundò, quænam sit eius ratio generica. Tertiò, eius ratio specifica.

## SECTIO I.

*Quale sit obiectum beatitudinis essentialis, siue obiectiva hominis Beatitudo.*

S. Thom. quæst. 2.

**H**OC est quod Philosophus appellat 1. & 10. *Ethicorum* optimum pulcherrimum iucundissimum, eo quod sui possessione beatum hominem efficiat. In eius autem inquisitione laborasse plurimum, ac nihilominus turpissime aberrasse à veritate Philosophos docet Augustinus libro de Stoicis, & Epicureis, *instruxerunt (inquit) sibi varias vias erroris Philosophi, ut bonum hoc inuenirent, sed latuit eos semper sicut lateret etiam nos, nisi venisset bonum illud ipsum ad nos*, ut ergo in illius lumine perspicimus absque errore quale illud sit, declarandum breuiter est. Primò, utrum res illa cuius beamur possessione non sit nisi Deus. Secundò, utrum Deus sit talis beatitudo secundum totam essentiam attributa & personas.

## §. I.

*Utrum solus Deus sit obiectum beatitudinis essentialis.*

**F**Vsè ac eleganter tractant hoc argumentum morales Philosophi cum Aristotele 1. *Ethicorum*, & Theologi cum S. Thoma, clarissimeque demonstrant insufficienciam omnium creaturarum ad beatos homines, quæ in morali accuratè allata sunt, nunc autem indicanda duntaxat videntur.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi esse primò potest, quia beatitudo definitur à Boetio status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed nomine omnium bonorum, non potest intelligi Deus solus, in quo non sunt nisi eminenter omnia bona, ergo solus Deus non est obiectiva beatitudo: probatur minor, ille solus perfectè beatus est, cui omni ex parte ita est bene ut nihil ultra possit desiderare, sed illi qui possidebit sanitatem, pulchritudinem, voluptatem provt con-

tentas in Deo restat desideranda formalis sanitas sine qua bene nequaquam erit, si febris cum vrat, si podagra cruciet, si colicus dolor torqueat, ergo non solus Deus est obiectum adequatum beatitudinis essentialis.

Secundò, potentia vniuersalissima non quiescit nisi in possessione adequati obiecti sui, voluntas est potentia vniuersalissima cuius adequatum obiectum, est omne bonum tum increatum tum creatum, ergo illa non potest quiescere in possessione solius boni increati.

Tertiò, Si Deus est obiectum beatitudinis, vel est tale obiectum provt actu in se ipso existens, vel duntaxat provt existens in mente beati, non primo modo, nam si per impossibile Deus non esset, & tamen maneret in intellectu species eadem expressa intuitiva quæ nunc est in intellectu beati, eodem modo frueretur Deo & de illo gauderet: Non secundo modo, quia tunc Deus ficticius obiectum esset beatitudinis.

Dico primò, nulla creatura potest esse summum hominis bonum, & obiectiva eius beatitudo, cuius possessione plenè quietus sit.

Ratio efficacissima illa nunc sufficiat quæ habetur ex 1. *Ethicorum* c. 7. & 8. quia ut aliquid summum sit hominis bonum necesse est ut in eo reperiantur hæ conditiones. Primò ut sit optimum & perfectissimum, idest ut complexio sit totius perfectionis & boni, alioqui non erit adequatum appetitui cuius obiectum est omne bonum, ut autem sit optimum debet esse pulcherrimum, quo intellectus pascatur, debet esse iucundissimum quo satietur appetitus. Secundò, debet esse ultimum, ad quod nimirum omnia referantur, ipsum autem non referatur ulterius: nemo enim quiescere in eo potest ultra quod aliquid est. Tertiò, debet esse sufficiens ad tollendam omnem miseriam ac indigentiam & ad satiandum aded plenè appetitum, ut nihil ultra possit desiderare. Quartò, debet esse tale ut in nostra sit potestate; si enim eius adeptio nobis sit impossibilis, iam illa non est finis, ad quem inanis esset tendentia nostri appetitus. Quintò, debet esse stabile, alioqui anxietatem non auferet, semper enim timere poterit eius iactura, quæ non levis miseria est.

Has quinque conditiones nulla creatura prorsus est quæ contineat. Vbi enim creatum bonum inuenias perfectissimum, ultimum, sufficiens, possibile, stabile? quæ omnia tam absunt à conditione creaturæ, quàm sunt soli Deo connaturalia quod probari etiam potest inductione. Nam omne bonum creatum vel est omnino externum homini, vel est bonum corporis, vel bonum animi.

Externa bona sunt diuitiæ, amici, honor, fama, gloria, potestas, quæ imperfectissima bona sunt, & gravissima non solum compatiuntur, sed etiam pariant sæpè mala, ut eleganter ostendunt Chrysostomus & Boetius. Diuitiæ non sunt bonæ nisi propter aliud, cognatum vitij nomen habent quarum causa sæpè sunt, nihil illis incertius aut instabilius, vnde characterem, habent prorsus oppositum conditionibus illis quinque summi boni quas afferebam. Honor, fama & gloria, opinioniones sunt de alicuius excellentia quæ sola est beatitudo, ergo supponunt beatitudinem non sunt ipsa beatitudo. Adde quod neque perfecta, neque sufficientia, neque stabilia bona sunt cum hominis opinio erronea sit, fallacissima, incertissima.

Bona corporis, vel sunt actus primi, sanitas nimirum, robur, & pulchritudo: vel sunt actus secundi, ut voluptas corporea quæ sensibus percipitur. In nullo illorum bonorum potest esse summa perfectio, quia bona solo sensu apprehensa infinite imperfectiora

Conclusio negans creaturas esse summum bonum.

Quinque conditiones summi boni.

Non convenient bonis externis.

Non bonis corporis.



Etiora sunt, quàm bona intellectu percepta, cum capacitas intellectus sit quodammodo infinita supra capacitatem sensus: neque potest in illis esse plenitudo illa & sufficientia satians appetitum. & omnem expellens miseriam; innumeras enim compatiuntur & inuehant miserias, vitia nimirum quibus abundant sapissimè, anxietates, dedecora, ignorantiam. Denique deest illis stabilitas ut est per se notum; sanitas enim morbis deperditur, robur corrumpitur ætate, pulchritudo casibus variis deflorescit. Denique *habet omnis hoc voluptas stimulis agit sequentes, apiumque par volantum*:

*Ubi grata mella fudit,  
fugit &*

*Nimis tenaci ferit ista corda morsu.*

Non bonis  
animi.

Animi bona sunt scientiæ ac virtutes, quæ tametsi primum inter bona creata teneant locum, longissimè tamen absunt ab illa plenitudine perfectionis, sufficientiæ, ac stabilitatis, ex quibus constat ratio summi boni, tametsi formalis beatitudo sit bonum aliquod animi ut dicetur. Non sunt enim bona perfectissima cum limitata sint, & valde determinata, non sunt bona vltima, cum homo non sit finis finis, atque adeò quiescere in se ipso nequeat, sed in eo quod est animi vita: non habent sufficientiam illam plenissimam, cum infinita compatiuntur mala corporis & animi, neque cumulum omnis boni, quæ pauca delibasse sufficiat ex S. Thoma & Aristotele, dabitur eam in rem plurima & pulcherrima Lessius *l. de summo bono*, & Theophylus Raynaudus *in morali*.

Altera conclusio de  
creaturis  
simul sum-  
ptis.

Dico secundò, creaturæ omnes etiam simul sumptæ sine Deo, non possunt esse obiectiua hominis beatitudo, & summum bonum cuius possessione homo beatus sit.

Ratio eadem prorsus est: cumulus enim ille creati boni, neque bonum est perfectissimum, cum Deo summè bono comparatum, stillula sit & gutta rosis antelucani, momentum stateræ nullius ponderis, & quasi non sit, id est, ferè nihilum; neque bonum est vltimum, cum Deum spectet & ad eum referatur, neque sufficiens ad satietatem afferendam appetitui, qui iuste desiderare poterit illud quod est summè bonum, pulcherrimum, & iucundissimum: neque in nostra est potestate, quis enim omni bono creato frui potest? aut quis totum illud simul potest degustare? Denique neque potest esse stabile, cum omnia creata sint obnoxia vicissitudini & mutationi, ergo totius boni creati cumulus esse non potest summum illud quod quaerimus bonum hominis, cuius possessione dici possit beatus.

Deinde sic etiam libet ratiocinari: potentia vniuersalissima qualis est appetitus hominis, quiescere non potest in possessione partis minimæ ac ignobilissimæ sui obiecti, quæ respectu alterius partis ut dicebam est omnino nihil, desiderium enim appetitus capacissimi consistere non potest nisi in termino suæ capacitatis; sed cumulus creatorum bonorum est minima & imperfectissima pars obiecti voluntatis, & minor respectu Dei quàm guttula respectu oceani totius: ergo non potest appetitus eo toto bono magis impleri, quàm infinitum spatium capax infinitæ molis à grano milij; est enim immensa capacitas appetitus, qui frui potest bono creato, & increato, & totum illud in se ipso capere, quomodo ergo inanis semper non erit, si totum contineat bonum, adhuc Deo vacuus?

Solus Deus  
est summum  
bonum.

Dico tertio, Deus solus per se ipsum sine consortio creati vllius boni, est obiectum adequatum beatitudinis essentialis, id est bonum cuius solà possessione homo efficitur beatus secundum ea quæ sunt essentialia beatitudini, non secundum ea quæ sunt illi accidentalia.

Tom. I.

Primò enim ita colligitur ex scripturis, ego ero merces tua magna nimis, ubi Deus se ipsum Abraham promittens, asserit se illius mercedem esse, id est beatitudinem. *Beatus populus cuius est Dominus Deus eius*, Dauid enim cum asserit à quo possidetur Deus cumularè beatum esse clarissimèque Apostolus 1. ad Corinthios cap. 3. *Cum subiecta* (inquit) *fuerint illi omnia, tunc & filius ipse subijcietur ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus*, quia videlicet ut interpretatur Bernardus, *implebimur in bonis domus Dei, quando erit Deus beato plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas aternitatis*, & Cyprianus serm. de ascensione, *ibi non gustabunt quàm suavis sit Dominus, sed implebuntur & satiabuntur dulcedine mirificâ, nihil deerit eis, nihil oberit, erit denique Deus omnia in omnibus, & illius presentia omnes anima ac corporis replebit appetitus*. Consonant reliqui Patres, Irenæus lib. 3. cap. 22. *Gloria* (inquit) *hominis, Deus: sicut enim* (inquit Augustinus) *vita carnis anima est, sic beata vita hominis Deus est*, & optimè Nazianzenus orat. 21. *intelligibilium* (inquit) *omnium vertex, in quo desiderium omne consistit*.

Rationes.

Secundò, rationes etiam innumera id probant ex 1. & 10. *Ethicorum*, habet enim Deus conditiones illas quinque quas assereram ad summum bonum simpliciter necessarias. Est videlicet optimum illud, pulcherrimum, iucundissimum, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni, est etiam vltimum quo cuncta referuntur, eo enim fruendo quisque beatus est propter quod cætera vult habere, cum illud iam propter aliud non propter se ipsum diligitur; solus sufficiens est ad inducendam possessionem omnis boni, & expellens ab eo cuius est possessio omne malum: *ibi enim* (inquit Augustinus) *requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optima voluntatis*. In nostra etiam est libera potestate illud facere nostrum, & opulentam eam adipisci hæreditatem, neque dubitari potest quin sit stabile, adeò ut illud nunquam auferri possit, & *gaudium vestrum nemo tollet à vobis*, ergo Deo seclusis omnibus creaturis vera conuenit ratio summi boni, & obiectiua beatitudinis quam inquirimus, cum sit optimum, vltimum, sufficiens, possibile, stabile.

Solutio  
dubitationum.

Ad primam Resp. beatitudinem dupliciter sumi posse, primò prout significat statum quendam in quo ex omni parte bene est homini, siue prout includit, tum essentialia tum accidentalia beatitudini. Secundo, prout significat summam aliquam, & specialem perfectionem, ex qua deriuantur reliquæ perfectiones, & tota plenitudo boni: obiectum beatitudinis sumptè primo modo non est solus Deus ut rectè probat argumentum, sed est obiectum beatitudinis secundo modo considerata, quia eius possessio est primaria perfectio ex qua perfectiones reliquæ deriuantur, quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem, & sunt duntaxat proprietates beatitudinis essentialis, vel certè ipsa formalis possessio summi boni: Visio enim Dei pertinet ad essentiam beatitudinis formalis non obiectiua: cognitio autem visionis, & durationis aternæ, pertinet ad beatitudinem accidentalem.

Ad secundam Resp. posse quiescere potentiam vniuersalissimam in præstantissima parte obiecti sui, si eminenter alteram partem contineat, vel etiam si consequenter inducat possessionem alterius partis.

Ad tertiam Resp. dissidium esse inter Doctores, vtrum si esset in intellectu hominis eadem visio, quæ nunc est, Deus autem non esset, homo ille reuerà beatus esset, ubi partem negantem propugnat Suarez, Vasques autem affirmatiuam quia (inquit) Deus non constituit beatitudinem nisi ut possessus per visionem, possessio autem illa cum sit duntaxat per modum obiecti, eadem omnino esset, quamuis nullus de

O o

facto



facto existeret Deus, ergo æquè tunc hominem haberet, ac nunc illum beat, & confirm. quia tunc idem gaudium esset in voluntate. Ego veriore esse arbitror partem negatiuam cum Snare, Tannero, & aliis dato enim illo impossibili, visio illa nec esset neque vocari posset beatitudo, quia illa visio esset error, ergo non esset beatitudo. Deinde non repræsenteret ens infinitum & necessarium, ergo non repræsenteret optimum, pulcherrimum, iucundissimum, atque ita non esset possessio summi boni, ac proinde non esset beatitudo: esto igitur visio illa esset eadem, gaudium etiam idem, sed illa non tolleretur omnem miseriam, neque possessio esset summi boni.

## §. II.

*Utrum Deus sit obiectum essentialis beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas.*

**D**ixi cum fore beatum essentialiter, qui Deum possideret sine vllis planè bonis creatis, nunc maior difficultas est, utrum ille similiter beatitudinem essentialem haberet totam qui videret atq; adeò possideret essentiam diuinam, non videndo tres personas, vel etiam non videndo attributa omnia siue hoc sit possibile, siue sit impossibile, quod nunc non moror.

Quinque  
dubitatio-  
nes.

Ratio dubitandi est primò, quia Deus est obiectum beatitudinis essentialis prout est in se, non autem prout subiaceret conceptibus nostris præscis, sed Deus prout est in se includit attributa, & personas, ergo Deus illa etiam includit prout est obiectum beatitudinis essentialis. Probatur maior, quia Deus eodem modo est obiectum nostræ beatitudinis, quo est obiectum suæ beatitudinis, sed Deus est obiectum suæ beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas, non enim se ipsum comprehendit, nisi cognoscendo illa omnia, est autem obiectum suæ beatitudinis ut est obiectum comprehensionis, ergo Deus est obiectum nostræ beatitudinis adæquatè ut est in se.

Secundò, eo modo Deus est obiectum beatitudinis essentialis, quo est sufficiens ad satianum appetitum, ita ut nihil ultra possit desiderare, sed si quis essentiam Dei videret solam, non videndo personas, vel si vnam videret personam sine aliis, posset aliquid adhuc desiderare, quia careret fruitione boni perfectissimi, ergo Deus non est obiectum beatitudinis essentialis secundum solam essentiam. Confir. quia Deus eo modo potest satiare appetitum, quo est obiectum appetitus, sed est obiectum appetitus sub ratione vniuersalissima, nimirum secundum essentiam & personas, ergo Deus non potest satiare appetitum, nisi secundum essentiam attributa & personas.

Tertiò, personalitates diuinæ alio modo pertinent ad beatitudinem obiectiuam quam creaturæ quæ pertinent ad beatitudinem tantum accidentalem, sed si personæ non pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis, non aliter pertinent ad obiectum beatitudinis quam creaturæ, ergo personæ pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis.

Quartò, si vnica tantum in Deo esset persona, essentia Dei non esset obiectum beatitudinis sine illa personalitate, quia Deus est obiectum beatitudinis non Deitas, ergo etiam nunc obiectum beatitudinis sunt tres personæ. Confir. quia tota Trinitas est obiectum supremum & essentialia nostræ dilectionis, ergo est etiam obiectum nostræ beatitudinis.

Quintò, personalitas diuina non est minus perfecta quam essentia, ergo qui videret personalitatem sine essentia, tam esset beatus quam qui videret essentiam sine vllis personis.

Sola essen-  
tia est ob-  
iectum es-  
sentialia  
beatitudi-  
nis.

Dico quartò, obiectum essentialia beatitudinis est sola essentia Dei, non autem attributa, & personæ, atque adeò qui videret essentiam non visis personis,

haberet beatitudinem completam essentialiter. Ita docent Scotus & Scotista omnes contra omnes Thomistas.

Ratio est, quia beatitudo essentialis est illa perfectio, quæ prima est radix omnium aliarum perfectionum, id est quæ posita sequitur status ille omnium bonorum aggregatione perfectus, sed huiusmodi est visio solius essentia, nam eà posita videntur attributa, & personæ, ergo solius essentia visio est essentia tota beatitudinis. Prob. minor, illa est prima radix visionis attributorum, & personarum, quod per modum speciei concurret ad visionem attributorum & personarum, sola essentia eo modo concurret, cum illa sola sit obiectum motuum visionis, personæ verò sint obiectum terminatiuum, quia sicut essentia est radix attributorum, & personalitatum, ita est radix earum cognoscibilitatis intuitiue, & cum sola essentia sit prima radix illarum esse, sufficit etiam concursus eius per modum speciei ad pariendam earum cognitionem. Confirm. quia secundum eam rationem Deus est vltimus finis, & beatitudo essentialis secundum quam est principium primum omnium, sed Deus est primum principium secundum solam essentiam, ergo secundum illam etiam solam, est finis vltimus, non autem secundum personas.

Dico quintò, attributa & personæ tametsi non pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis, pertinent tamen ad obiectum eius integrale, & neque dici potest quod pertineant ad beatitudinem duntaxat accidentalem. Atque ita qui Deum sine personis videret, ille non habet beatitudinem essentialem perfectam secundum partes integrales.

Attributa  
& personæ  
ad obiectum  
integrale  
pertinent.

Ratio est, quia eodem modo personalitates pertinent ad beatitudinem essentialem, quo pertinent ad ipsum Deum ut ad primum principium & vltimum finem, sed pertinent ad Deum omnino intrinsecè, ut primum principium, & finem vltimum, non enim sunt aliquid extrinsecum Deo, ergo personæ pertinent intrinsecè ad obiectum beatitudinis saltem ut partes eius integrales. Deinde aliter personæ sunt obiectum beatitudinis, quam creaturæ, quæ non nisi accidentaliter & extrinsecè ad illud pertinent: ergo cum non pertineant ad beatitudinem tanquam obiectum essentialia, pertinent ut obiectum integrale. Confirm. etiam, quia communiter dicitur i. parte, creaturas pertinere ad obiectum primarium visionis Dei, etiam si non sint obiectum motuum, ergo similiter pertinent ad obiectum primarium beatitudinis tanquam partes integrales, non tanquam partes essentielles. Denique adæquatum hominis bonum est Deus vnus & Trinus, ergo personæ saltem integraliter pertinent ad obiectum tale beatitudinis. Ex quibus omnino sequitur quod qui videret attributum aliquod, vel personalitatem non visâ essentia ille non esset beatus, quia illa obiecta non sunt prima radix totius cumuli bonorum, ergo eorum possessio non esset essentialis beatitudo.

Ad primam Resp. Deum esse obiectum essentialia beatitudinis prout est in se essentialiter, & esse obiectum adæquatum tum essentialia, tum integrale beatitudinis prout est in se adæquatè tum essentialiter, tum integraliter, sicut ergo personæ non pertinent ad essentiam Dei, sed tantum ad eius integritatem, ita nec pertinent ad formalem essentiam beatitudinis, sed tantum ad intrinsecam eius integritatem, idè distinguenda est illa minor, Deus ut est in se includit attributa & personas, ut est in se tum integraliter, tum essentialiter, concedo, ut est in se essentialiter, nego. Ad probationem eadem responsio est.

Ad secundam Resp. Deum eodem modo esse obiectum essentialia beatitudinis quo est sufficiens radicaliter & fundamentaliter ad satianum appetitum, non autè eo modo quo realiter & adæquatè sufficiens est, quia



quia nomine beatitudinis essentialis (vt dixi) non intelligitur cumulus hic bonorum totum satians appetitum, sed intelligitur primum & precipuum illud bonum, quod est radix prima totius boni per quod satiatur appetitus. Fateor illum qui videret essentiam non visis personis posse aliquid vltius appetere, tametsi haberet totam beatitudinem, secundum id quod illa dicit essentialiter & formaliter, tunc enim aliquis eo modo est beatus, quando habet totum id ex quo radicaliter sequitur quies appetitus, reliqua non sunt essentialia, sed vel integralia, vel accidentalia.

Ad confirmationem Resp. distinguendo maiorem, eo modo Deus est obiectum beatitudinis quo est obiectum adequatum appetitus, est obiectum beatitudinis secundum partes cum essentialibus, tum integralibus concedo: est obiectum beatitudinis secundum partes essentialibus, nego. Neque dicas beatitudo formalis dicit formaliter satietatem appetitus, ergo beatitudo obiectiua dicit essentialiter totum id quod requiritur ad satiandum appetitum. Distinguo antecedens, dicit formaliter satietatem formalem appetitus nego, dicit formaliter satietatem radicalem & fundamentalem appetitus concedo, id est, satietatem illam primariam, ex qua sequitur adequata satietas appetitus.

Ad tertiam Resp. aliter creaturas pertinere ad beatitudinem nostram quam pertineant diuinæ personæ, quia istæ pertinent ad beatitudinem essentialem tanquam partes eius integrales cum creatura pertineant ad complementum duntaxat accidentale, vt satis constat ex dictis.

Ad quartam Resp. si vnica in Deo esset persona, Deus non esset obiectum beatificans sine personalitate cognita confusè concedo, sine personalitate cognita distinctè nego, semper enim sola essentia esset prima radix beatitudinis adæquata. Ad confir. Resp. concedendo quod tota Trinitas pertinet ad obiectum nostræ dilectionis super omnia, sed nego illam propterea pertinere ad beatitudinem essentialem tanquam essentialem eius partem; sufficit enim quod pertineat ad illam tanquam pars integrans.

Ad quintam, concedo personalitatem diuinam non esse minus perfectam, quam essentiam, sed nego sequi quod propterea beatus esset qui videret personalitatem non visâ essentiâ; personalitas enim non est prima radix illius satietatis appetitus: quod sapè dixi necessariò requiri ad essentiam beatitudinis.

## SECTIO II.

*Quanam sit ratio generica beatitudinis essentialis.*

S. Thomas, q. 3. a. 1. 2. 3. 6. 7.

Formalis  
beatitudo.

**S**ummum illud & plenum bonum, de quo hactenus dixi, cum sit homini prorsus extrinsecum non potest satiari appetitum eius, nisi ab eo possideatur, non potest autem possideri nisi ei sic vnatur vt omnia commoda quæ percipi possunt ex tali bono, in eum deriuentur. Huiusmodi possessionem, & vnionem summi boni cum anima beata cõmuniter Theologi appellant (formalem beatitudinem) quia est forma intrinseca hominem beatificans & in eum deriuans totam suauitatem, quæ percipi potest ex summo bono. Huius igitur formalis beatitudinis & vnionis, quaritur in primis ratio generica, id est primò, vtum illa sit actus aliquis primus, id est illapsus aliquis essentia diuinæ in animam aut in potentias hominis beati, an verò sit aliqua operatio. Secundò, vtum illa operatio creata, an verò increata. Tertiò, vtum sit operatio à beato ipso elicita.

\*\*\*

Tom. 6

## S. I.

*Virum formalis beatitudo sit aliquis illapsus essentia diuinæ: an verò aliqua operatio.*

Sententia  
Henrici.

**C**ertum est primò, celeberrimam esse in hac materia sententiam Henrici Quotlibeto 13. qu. 12. qui formalem beatitudinem putat consistere in illapsu essentia diuinæ, in substantiam ipsam animæ. Hunc autem rectè ostendit Vasques q. 8. c. 1. malè à pluribus intellectum, immeritò accusari. Is igitur neque dixit beatitudinem formalem consistere in aliqua vnione substantiali animæ cum Deo, quam in solo Christo reperiri docet Christiana Fides: neque putauit illam consistere in vnione accidentali substantia animæ abstrahendo ab vnione per operationem vt imponit ei Medina; sed ad beatitudinem putat requiri duo. Primum beatitudini quasi præuium est illapsus in animam ipsam beati, quem appellat circuminfectionem Diuinitatis penetrantis animam, vt in ea nihil appareat nisi diuinæ dispositiones, sicut ferum ipsum candet, igne illius interiora penetrante, non è conuerso: nam cum vi amoris feruentissimi feratur beati voluntas in Deum bonum suum, & in illud tota transformetur ac conuertatur, necesse est vt illabatur in animam id est vt nouo modo essentia Dei ei coniungatur, eique Deiformitatem communicet, adeò vt nec sit, nec appareat in ea nisi Deus: alterum in quo consistit beatitudo, & redundat ex illo primo, est illapsus eiusdem essentia diuinæ in potentias, intellectum, & voluntatem, illum illuminando, inflammando istam. Per amorem igitur essentia Dei primum prouocata circumfundit & implet animam increata essentia, eamque illuminat & inflamat, deinde deriuatur etiam in potentias, purgando intellectum vt clariùs videat, inflammando voluntatem, vt amet ardentius, sicut vnio per gratiam, sit primum in anima, deinde in potentias deriuantur habitus: similiter in beatitudine geminam hanc vnionem reperiri asserit Henricus substantia animæ, deinde potentiarum eius, vocatque illam vtamque illapsum, circuminfectionem, transformationem in ipsum, Deum. In qua sententia nihil videtur esse contra Fidem, quia contra definitionem Benedicti XI. non negat beatitudinem esse sitam in visione Dei, neque ponit substantialem aliquam transformationem animæ in Deum, qualem asseruisse videtur Rustrochius dum ait animam quæ Deum contemplatur, absorbere, & defluere in illud esse diuinum ideale, quod habuit ab æterno, & esse proprium sic amittere, vt non sit reperibilis amplius extra Deum à qua tamen infamia vindicat eum Lessius l. 2. de summo bono c. 1. sic igitur explicatà Henrici mente circa illapsum: restat explicandum quid ille reuerà sit.

Certum est secundò, nihil esse posse aliud Dei illapsum in animam, nisi præsentiam intimam Dei cum substantia animæ, & effectum aliquem nouum, quem immediatè per se ipsum sic producat vt si per impossibile non esset immensus, ratione tamen huius causalitatis præfens fieret ipsi animæ: dicit enim illapsus præsentiam non quamlibet, sed quæ inuachatur necessariò per operationem quamuis deesset immensitas, ex eo quod videlicet effectus ille dicat necessariò & connaturaliter præsentiam eius à quo procedit. Dicitur autem tripliciter Deus in animam illabi & ei vniri. Primus illapsus rebus omnibus creatis communis est, quibus intimè Deus est præfens, easque continet in esse naturali, conferendo eis per se ipsum similitudinem imperfectissimam sui esse, illasque se ipso velut obsignando; & hic illapsus valde impropius est, quia si per impossibile Deus immensus

Illapsus  
quid sit.

Qo 2

non



non esset, suos tamen effectus posset producere in distans, atque ita ex hac Dei operatione non necessarium sequitur eius intima præsentia, quam illapsus appellamus. Secundus, illapsus communis est omnibus iustis quibus intimè vnitur Deus per gratiam, vt probabo in tractatu de gratia: est enim per se ipsum præsens animæ iusti causando in ea esse supernaturale per communicationem similitudinis diuinæ, adeo vt si vbiq; Deus non esset deberet tamen posita gratiâ illi esse præsens, quod satis manifestè scriptura indicat dum adeo sæpe dicit dari iustis Spiritum sanctum, venire ad eos, manere in eis & habitare, signare, vngere, quia scilicet media gratia vnitur quodammodo spiritus sanctus animæ vt forma sanctificans & deificans, sed hæc alibi. Tertius illapsus solius humanitatis Christi proprius est, cui Deitas communicat non esse solum naturale ac supernaturale, sed etiam se ipsam substantialiter, vngendo illam igniendo sanctificando, deificando. Hoc posito.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo formalis est possessio, vnio, transformatio animæ beatæ in Deum, sed operatio non est possessio, quis enim dicat se possidere quod videt? nec est vnio aut transformatio nisi metaphorica & intentionalis quæ longè abest ab vnione ac similitudine reali Physica, ergo ad beatitudinem formalem non sola sufficit operatio, sed requiritur vnio aliqua maior facta in substantia ipsius animæ.

Secundò, beatitudo formalis non potest esse perfectio aliqua omnium vltima, sed est perfectio illa quæ est radix totius cumuli bonorum, vt sæpe dixi de beatitudine obiectiua, sed huiusmodi radix potest esse donum aliquod habituale, cuiusmodi est lumen gloriæ, non autem operatio, ergo beatitudo est donum aliquod habituale, non autem sola operatio.

Tertiò, sicut beatitudo obiectiua est summum bonum vt res, sic beatitudo formalis est summum bonum vt possessio, sed operatio non est summum bonum vt possessio, cum non sit summa hominis perfectio, ergo operatio non est beatitudo formalis.

Afferio  
trimembris.

Dico primò, beatitudo formalis nec est illapsus aliquis, & vnio specialis Dei cum substantia ipsius animæ, neque habitualis vnio cum potentijs, sed sola operatio quæ Dei possessio est & vera vnio cum Deo.

Prima pars  
negans  
beatitudinem esse  
illapsum.

Prima pars contra Henricum probatur, quia nullus in patria datur illapsus specialis & vnio Dei cum substantia beati, quæ non fuerit prius in via, ergo in vnione cum substantia ipsius animæ non consistit beatitudo: probatur antecedens, quia vbi nullum reperitur nouum donum creatum, quo essentia Dei fiat præsens animæ, ibi nulla noua reperitur vnio Dei cum substantia animæ; sed in patria nullum est nouum donum creatum, quo Deitas fiat præsens animæ: ergo nulla est noua vnio cum substantia ipsius animæ. Maior certa est, quia cum Deus suâ immensitate repleat omne spatium, non potest esse de nouo præsens, nisi operando nouum aliquem effectum, qui sic exigit eius præsentiam vt si non esset immensus, ex vi tamen effectus illius propria, debet tali rei præsens esse: omnis enim noua denominatio nouam exigit formam. Probatur ergo minor omne donum creatum efficiens substantiam ipsam animæ vel est substantiale, vel accidentale, substantiale (vt dixi) solius Christi proprium est, probo de accidentali, omne donum accidentale vniens beatum cum Deo est necessariò gratia sanctificans, vel aliquid simile, non enim aliud effectum formalem habere posset quàm conferre diuinam similitudinem & sanctitatem & participationem naturæ diuinæ, non enim conferret esse Diuinum substantialiter: hoc autem totum efficit gratia communis omnibus

iustis, ergo in anima beata nullum est nouum donum accidentale vniens ipsam cum Deo.

Secunda pars, quod beatitudo non sit vnio per donum vllum habituale probatur optimè a Philosopho 1. *Ethicorum* c. 7. & 8. vbi beatitudinem definit operationem perfectam in vita perfecta, probatque pulcherrimis rationibus adductis in morali. Optima illa est quam videtur mutuatus esse à Philosopho S. Thomas art. 2. beatitudo formalis debet esse vltima illa perfectio ex qua proximè fuit satietas, quies appetitus, & voluptas perfecta; hæc perfectio non est donum habituale, quod semper ordinatur ad operationem, sed est operatio, ergo sola operatio est beatitudo. Maior certa est, quia formalis beatitudo perfectio illa est quæ posita nihil amplius potest desiderari, si autem non est vltima, potest vltius aliquid desiderari. Deinde illa perfectio est beatitudo, quæ sola est Dei possessio, sola verò est operatio quæ Deus possidetur, quia ea sola ita fit præsens animæ, vt illa toto fruatur Deo, & totam eius degustet suauitatem.

Secunda  
pars de  
vnione per  
donum habituale.

Ad primam igitur Resp. solam operationem esse vnionem transformationem possessionem Dei, quod sectio sequens ostendet clarissimè.

Ad secundam Resp. nullam esse proximam radicem cumuli bonorum, præter operationem quæ proximè possidetur & gustatur Deus, summum bonum.

Ad tertiam Resp. negando formalem beatitudinem esse perfectionem simpliciter omnium maximam alioqui vnio hypostatica esset beatitudo, cum multo maior sit perfectio quàm visio, beatitudo igitur est duntaxat perfectio maxima in ratione vltus & possessionis quod soli conuenit operationi, non est perfectio absolute maxima.

Solutio  
dubitatio-  
num.

## S. II.

*Utrum beatitudo formalis sit creata operatio, an vero ipsa operatio increata.*

Posito quod possessio illa Dei summi boni nostri, sit operatio aliqua, dubitatum à nonnullis est, utrum sit operatio aliqua creata inhærens beato, an verò sit intellectio ipsa increata Dei, quæ vnita intellectui beati faciat illum actu videntem, sicut substantia Verbi vnita humanitati facit illum subsistentem, sic enim apud Capreolum in 3. dist. 14. q. 1. art. 2. sensit Ioan. quidam de Ripa, alijque apud Gregor. in 2. dist. 7. q. 2. & sanè ita certum est censere omnes Thomistas, qui negant vllum aliud verbum mentis in visione beata, quàm essentiam diuinam præsentem intellectui, & ei vnitam medio lumine gloriæ.

Ratio dubitandi est primò, quia non plura requiruntur ad hoc vt humanitas fiat intelligens, quàm vt fiat sancta, sed humanitas Christi vnione solum mediata cum Diuina sanctitate fit sancta, ergo etiam vnione cum intellectu diuina fieri potest intelligens.

Secundò, si per speciem expressam productam à solo Deo potest intellectus reddi vitaliter intelligens, potest etiam reddi intelligens per speciem expressam increatam, sed primum fieri potest, ergo & secundum. Probo maiorem nullum esse potest discrimen inter speciem expressam increatam, nisi quod creata inhære possit intellectui creato, increata non possit inhære: hoc discrimen nullum est, quia si per actionem creaturam produceretur ab intellectu species expressa, tamen verè per illam intelligeret, ergo ad intellectum non requiritur inhærentia speciei: gratis autem dicitur requiri vnionem mediatam.

Dico secundò, beatitudo formalis nec est, neque potest esse ipsa intellectio, increata, vnita intellectui beati. Ita communius docent Theologi.

Triplex  
dubitatio.

Conclusio  
negatiua.

Ratio



Prima  
probatio.

Ratio enim est primò, quia omnis intellectus est essentialiter vita, sed per intellectiorem increatam vel mediata, vel immediata vitam intellectus non viueret ergo nec etiam intelligeret: Prob. minor nam ubique est vita, ubi debet esse actio procedens effectiue ab eo principio in quo recipitur, quia viuere saltem in creatis est in se ipso agere post acquisitum statum perfectionis connaturaliter debita, ut late probabam in *animasticis*, sed intellectus increata non procedit effectiue ab intellectu creato ut patet, ergo per eam intellectus beati non potest constitui vitaliter intelligens.

Error Monothelitarum.

Secundò, damnati sunt Monothelita in Concilio Lateranensi, & in 6. Synodo quod dicerent vnicam esse in Christo tum voluntatis, tum intellectus operationem. Sed authores qui asserunt videri Deum à beatis per ipsam intellectiorem increatam, ponunt tum in Christo, tum in beatis vnicam esse operationem intellectus tum Diuini, tum creati, ergo illa sententia falsa est. Scio maiorem negari à Vasque 3. p. *disp.* 73. c. 1. ubi probat Monothelitas loquutos fuisse de sola operatione voluntatis, non autem de operatione intellectus, quod 3. parte reiectum est, quia primus hærescos huius author Theodorus Pharanites intellectiorem etiam creatam negauit Christo ut constat ex Concilio Lateranensi, *secretario* 3. & ex 6. Synodo *actione* 16. & ex epistola eiusdem Theodori, & ex *assertione* Cyri Alexandrini *secretario* illo 3. Sed hoc iam non moror, satis enim est, quod rationes omnes quibus vtuntur Concilia probent esse impossibile ut unica operatio pertineat ad diuersas naturas, siue autem illa sit operatio intellectus, siue sit operatio voluntatis parum interest.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. allatam esse 3. parte rationem cur humanitas sanctissima Christi Domini fiat sancta per vniorem mediatam duntaxat cum sanctitate increata, non fiat autem intelligens per huiusmodi vniorem cum intellectu increata, quia scilicet esse sanctum non aliud est quam habere in se aliquid Diuinum, nec est in ipso aliquid producere, ut autem aliquid denominetur intelligens debet producere in se ipso intellectiorem, ut constabit etiam statim; mitto alia plura quæ disputata eo loco sunt.

Ad secundam Resp. sententiam illam plurium sanctorum Theologorum, quæ docet intellectiorem vitalem in sola consistere specie expressa, quam aiunt esse actionem grammaticalem & tendentiam in obiectum difficilem mihi semper, & parum probabilem visam esse, vnde nego sequi quod visione increata possit constitui beatus intelligens. Imò etiam responderi posset requiri vniorem immediatam, ut intellectus denominetur intelligens, quæ vniore reperiri posset quamuis verbum mentis crearetur, anima enim humana vnitur, quamuis creetur.

## §. III.

*Utrum beatitudo necessario sit operatio ab ipso beato elicita.*

Hæc controuersia physica prorsus est, & fusè tradita olim in libris de anima ubi disputatur, utrum à solo Deo effectiue operante produci possit intellectus in creato aliquo intellectu qui nihil operetur, sed solum recipiat verbum mentis: si enim id verum est, nihil est dubium, quin formalis beatitudo esse possit sine actione per ipsum beatum producta, mihi breuiter hoc loco videtur expedienda esse quæstio huius loci minime propria.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò sit, quia posita forma in subiecto confertur necessario effectus formalis, sed effectus formalis huius qualitatis quæ dicitur (verbum) est reddere intellectum videntem, ergo

posito verbo mentis in intellectu beato ponitur etiam visio Dei: probatur minor, per illud formaliter intellectus beati redditur videns Deum, per quod formaliter obiectum fit illi præsens, sed per solum verbum quod est imago & representatio fit obiectum præsens intellectui, non autem per actionem, sicut per solam albedinem paries constituitur albus formaliter, effectiue autem per dealbationem. Imò si velis actionem ingredi etiam hunc effectum formalem, producit qualitas hæc à Deo per actionem eiusdem omnino rationis cum ea quæ procedit ab intellectu creato, ergo tota ibi erit forma per quam nunc intellectus constituitur Deum videns.

Secundò tunc intellectus creatus est verè intelligens quando habet totum illud, quo intellectus humanus completè denominatur intelligens, sed sine vlla operatione physica intellectus diuinus denominatur intelligens, cum constet intellectiorem increatam formaliter esse improductam, ergo licet creatus intellectus nihil producat denominari tamen poterit intelligens.

Tertiò, beatitudo est vltima perfectio, sed sola illa qualitas ad quam dirigitur vltimò actio est vltima perfectio, ergo illa sola est beatitudo.

Dico tertiò, beatitudo formalis esse necessario debet actio aliqua elicita per ipsum beatum, si autem illa esset à solo Deo, non fieret homo beatus per illam. Ita censent omnes illi Theologi qui ad actionem vitalem requirunt actionem simul & terminum, & illi qui cum Vasque negant verbum mentis posse produci à solo Deo, in intellectu qui nihil operetur illi autem qui cum Suare volunt actionem vitalem formaliter per solum constitui verbum mentis, & putant illud produci posse à solo Deo, consequenter etiam asserunt posse quidem constitui hominem beatum per illam qualitatem quam solus Deus produceret, sed negant tamen vnquam illam in beatis à solo Deo fieri, quia beatitudo est operatio facta optimo & maxime connaturali modo.

Conclusio affirmatiua.

• Primò ergo mihi certum est, quod in omni creata intellectiorem duo reperiuntur, qualitas nimirum realis, quæ sit representatio expressa obiecti cogniti, & actio productiua huius qualitatis, quia intellectus est aliquid noui quod non erat ante, ergo includit aliquid quod fiat de nouo, sed ubique aliquid fit reperitur actio, & terminus; est enim aliquid quod fit, & est fieri, ergo in intellectu reperitur actio & terminus qui cum sit imago debet esse qualitas: vtrum, autem actio hæc distinguatur à termino, sicut distinguuntur reliquæ actiones à proprijs terminis, disputatur à nonnullis, quorum aliqui negant huiusmodi distinctionem modalem actionum vitalium à terminis, ex eo quod non possint produci vitales isti termini, nisi ab intellectu, à quo illi proinde immediatè pendeant: Imò negant etiam nonnulli distinctionem formalem actionum istarum à suis terminis: quæ omnia falsa sunt, quia termini vitales possunt prodire à diuersis habitibus, & à diuersis speciebus impressis, ergo actio per quam producuntur distinguitur ab ipsis: sed hæc alias.

Intellectus includit realiter actionem &amp; terminum.

Secundò mihi certum est actum vitalem non solum realiter, sed etiam formaliter & essentialiter includere actionem & terminum contra Thomistas qui volunt illum in sola consistere actione, & contra Suarem, Valentiam, Vasquem, & plures alios qui volunt eum consistere in solo termino producto, probatur autem ni fallor efficacissime primum ex Concilio Tridentino *sess.* 6. c. 4. *si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum merè passivè se habere, veluti instrumentum quoddam inanimatum, anathema sit.* Vnde argumentor, si per qualitatem à solo Deo productam possunt intellectus & voluntas vitaliter intelli-

Includit etiam essentialiter.



gere, & velle, potest potentia vitalis se habere merè passiuè, & esse instrumentum inanimatum, sed ex Concilio implicat vt liberum arbitrium sit instrumentum inanimatum, & merè passiuè se habens, quomodo enim vitaliter vellet si esset instrumentum inanimatum, ergo implicat vt potentia nihil in se producat vitaliter intelligat, aut velit. Imò si receptio qualitatis à Deo immixta sufficit ad amorem & visionem sufficeret receptio huiusmodi qualitatis, ad iustificationem. Deinde argumentor ad hoc vt aliquis actus vitalis dicatur, non sufficit vt sit tendentia solùm recepta in principio vitali, sed oportet vt ab eo etiam sit producta, ergo quamuis species expressa sit tendentia non erit tamen vitalis nisi sit producta immanenter. Probo antecedens, motus localis corporis viuientis non minus est tendentia in terminum, quàm species expressa est tendentia in obiectum, sed vt motus localis sit tendentia vitalis debet immanenter produci, si enim alter me moueat, non mouebor vitaliter, ergo vt species expressa sit vitalis tendentia in obiectum oportet vt producatur immanenter ab eo in quo recipitur. Denique intellectio est exercitium actuale, & attentio quædam potentia intelligentis, sed exercitium & attentio exigunt actionem & conatum potentia, alioqui mortuo planè modo se habet, ergo ad intellectionem requiritur actio & conatus potentia. Quod de amore magis etiam euidentius est, nam ad eum certum est exigi cognitionem, sed si potentia fieri potest amans per solam qualitatem à Deo immixtam, non exigetur cognitio ad amorē ergo non sufficit ad amorem qualitas à Deo immixta.

Solutio  
trium du-  
bitat.

Ad primam distinguitur illa minor, effectus verbi mentis est reddere intellectum in quo est, intelligentem; verbum mentis sumptum seorsim ab actione immanente nego: verbum mentis sumptum cum actione & conatu potentia concedo. Ad probationem distinguitur maior, per hoc intellectus redditur formaliter videns Deum per quod Deus formaliter fit illi præsens vitaliter, concedo, per quod mortuo modo fit præsens, nego; per solam repræsentationem præsens fit mortuo modo concedo, vitaliter nego; actio enim effectiue duntaxat se habet ad repræsentationem mortuam: ad viuam autem ita se habet effectiue, vt habeat etiam se formaliter: in eo enim differunt effectus formales vitales à non vitalibus, quod illi dicant operationem simul, & terminum, alij solam dicant formam non autem actionem, vt esse sanctum esse album &c.

Ad secundam Resp. distinguendo illam propositionem, intellectio increata non est actio, si per actionem, intelligatur dependentia, & causalitas quæ procul absunt à Deo, concedo, si autem intelligatur actus secundus, & exercitium actuale essentia diuinæ intelligentis, nego: intellectio enim & volitio diuina sunt veræ operationes & actus secundi etiam physice, quia per illas essentia diuina verè tendit in obiecta non per aliquid superadditum, sed per se ipsam, sicut enim ipsamet est species ita est actio suo principio prorsus identificata, quæ propterea non est dependentia.

Ad tertiam Resp. beatitudinem esse perfectionem ultimam prout est vitalis, non esse perfectionem ultimam non vitalem: perfectio autem ultima vitalis includit actionem simul & terminum.

### SECTIO III.

*Quenam sit propria & specifica ratio Beatitudinis essentialis. art. 4. & 8.*

**P**osico quod formalis beatitudo sit actus aliquis secundus creatus & ab ipso beato elicitus, merito quæritur cuinam operationi conueniat propriè vt hominem formaliter reddat beatum: In qua cele-

berrima controuersia, nihil esset difficultatis vt rectè notat Valentia q. 3. p. 4. si conuenirent Doctores de significatione nominis formalis beatitudinis quod vt explicem.

Certum sit primò, illam solùm operationem esse formalem beatitudinem quæ assequutio est & possessio beatitudinis obiectiue quæ Deus est: illam autem operationem huiusmodi possessionem esse, quæ Deum ita ponit in potestate ipsius beati, vt percipere possit omne commodum quod ex Deo percipi potest: sicut enim obiectiua beatitudo est summum illud bonum cuius possessione appetitus satiatur, sic in ea possessione consistit formalis beatitudo, quia est id quo summum bonum, est proximè bonum ipsius beati. Boni autem possessio communiter illa dicitur quæ bonum ita est in potestate possidentis vt ex eo possit percipere omne commodum quod percipi ex eo potest: aliter enim domus, aliter pecunia, aliter cibus, aliter musica possidetur: sic summum bonum is verè dicitur possidere cui facultas inest huiusmodi vt ex Deo satiari possit, & percipere commodum omne quod ex eo percipi potest.

Certum est secundò, nomen fruitionis, & delectationis dupliciter sumi posse, satis constare potest ex dictis de pœna dæmonum: Primò enim & magis communiter sumitur quasi causaliter & obiectiue, significatque cognitionem & perceptionem experimentalem suauitatis quæ est in obiecto nam v. g. intuitio rei pulchræ, fructio est talis pulchritudinis, fructio musicæ auditio est musicæ, tactus rei mollis, gustus rei dulcis: semper enim delectatio & fructio significant aliquem actum potentia cognoscentis, quo percipitur experimentaliter suauitas obiecti conuenientis. Sicut ex opposito dolor & tormentum est cognitio experimentalis rei disconuenientis. Secundò fructio, delectatio, & gaudium significant formaliter complacentiam quandam appetitus in illa perceptione experimentalis.

Certum est tertio, beatum tripliciter versari, & operari circa Deum videndo clarissimè intensissimè amando, suauissimè fruendo & gaudento. Prima enim beati circa obiectum illud pulcherrimum, optimum, iucundissimum operatio est visio quidditatiua & intuitiua eius vt est in se, quæ nimirum sic cognoscitur præsens & existens visione quasi facie ad faciem vt distinctè penetretur quidditas eius, attributa, & personalitates. Secunda operatio est amor feruentissimus summi boni, toto enim impetu fertur in illud voluntas, tùm amore beneuolentia quo vult illi omne bonum vt infinito & omni bono, tùm amore concupiscentia quo vult sibi Deum vt omne bonum. Tertia operatio gaudium est & delectatio plenissima de Deo vt est in se infinitè bonus, & vt est ipse beato bonus. Primum gaudium oritur ex amore beneuolentia, alterum ex amore concupiscentia; quiescit enim in eo quod Deus habeat illa bona, & quod ipse Deum habeat summè bonum.

De hac triplici operatione dissident Doctores vtra ex illis formaliter appellari possit beatitudo, an solùm gaudium, an solus amor, an sola visio, an aggregatum ex illis. Gaudium solùm Aureolus contendit esse beatitudinem: Scotus solùm amorem: S. Thom. solam visionem: visionem simul & amorem Bonauentura, Richardus, Henriques, Suares, Valentia, Lessius, quorum aliqui addunt etiam gaudium. Quæ tria examinanda breuiter sunt.

#### S. I.

*Virum Beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo.*

**G**audium de quo hic ago, est operatio voluntatis circa bonum amatum & possessum, sit tùm

Beatitudo  
est possessio  
summi boni.

Fructio  
causalis &  
formalis.

Triplex  
beati operatio  
circum Deum.



enim ac possides bonum quod amas enascitur con-  
naturaliter ex ea possessione ac amore quies vitalis  
in voluntate quæ in appetitu rationali dicitur gau-  
dium, fructio, delectatio, in appetitu irrationali ap-  
pellatur voluptas: quaritur ergo nunc utrum suavis-  
sima illa quies voluntatis & complacentia sit forma-  
lis beatitudo, sicuti contendebat Eudoxus apud Ari-  
stotelem 10. *Ethicorum* cap. 2. ubi rationes eius refert,  
neque refutare audeat Philosophus.

Triplex  
dubitatio.

Ratio verò dubitandi primò est, quia Scriptura  
frequentissimè beatitudinem promittens, (gaudij) no-  
men ei tribuit, *Intra in gaudium Domini tui: Letabi-  
mur in bonis domus tue, gaudium & exultationem obtine-  
bunt: ego declinabo super eam quasi fluvium pacem, &  
quasi torrentem inundantem gloriam: delectabitur populus  
meus in multitudine pacis, & in tabernaculis fiducia, &  
in requie opulenta.* Augustinus quoque beatitudinem  
in sola fruitione ponit, *Nemo* (inquit) *beatus est qui eo  
quod amat non fruitur.* Et sanè hic omnium sensus est  
ut beatos se putent fruendo non videndo, vel aman-  
do, & beatos illos etiam esse dicant, qui fruuntur  
bono, quod amant: quis enim beatum diceret illum  
cui amanti, & videnti Deum subtraheretur concur-  
sus ad omne gaudium, posset enim adhuc cum in-  
quietudine aliquid ulterius desiderare.

Secundò, beatitudo, est vltima perfectio, ut sæ-  
pius dictum est, hæc enim est ratio præcipua ob quam  
dictum est nullum actum primum esse beatitudinem,  
sed sola delectatio est vltima perfectio, nam visio,  
& amor præcedunt gaudium, & ad illud etiam tan-  
quam ad finem referuntur.

Tertiò, delectatio est etiam perfectissima opera-  
tio, ut docet eleganter Philosophus 10. *Ethicorum*  
ubi ait delectatione perfici operationem. Denique  
beatitudo satietas est appetitus quæ formaliter dele-  
ctatio est; beatitudo enim obiectiva formaliter est  
bonum prout est sufficiens ad satiandum appeti-  
tum, ergo beatitudo formalis est formaliter satietas  
appetitus.

Conclusio  
negativa.

Dico primò, gaudium nec est tota beatitudo, ne-  
que pars eius essentialis. Ita S. Thomas, Scotus, & alij  
communius contra Aureolum.

Probatio

Ratio est, quia id quod non est vilo modo posses-  
sio boni, nullo modo est beatitudo, delectatio non  
est fructio, & possessio boni, sed illam supponit; est  
enim quies appetitus in bono præsentis & possessio,  
imò circa illam versatur tanquam circa proprium  
obiectum, cum sit quies in bono possessio, gaudium  
enim habet idem obiectum materiale quod habet spes,  
cuius obiectum est possessio Dei, seu beatitudo, ergo  
non est formalis beatitudo: sicut gaudium de sanita-  
tate non est sanitas, & gaudium de diuitiis non sunt  
diuitiæ, ergo gaudium de beatitudine non est beati-  
tudo. Confirmat. etiam quia si gaudium maneret sine  
visione, non esset possessio neque beatitudo, ergo  
non est possessio.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. gaudium esse veram proprieta-  
tem beatitudinis essentialis, ac proinde beatitudinem  
per illud explicari commodè posse: illamque causam  
esse ob quam Scriptura beatitudinem nomine (gaudij)  
promittit, & Augustinus explicet illam nomine  
(fruitionis), tanquam (fruitionis) nomen æquivo-  
cum est, quia interdum significat gaudium volunta-  
tis & complacentiam de bono possessio, aliàs autem  
significat possessionem, & perceptionem boni deside-  
rati & præsentis, in quo posteriore sensu videtur Au-  
gustinus illud usurpasse, illique omnes qui beatos se  
fieri putant fruendo id est possidendo. Ille qui videt  
Deum, si ei concursus subtraheretur ad fruitionem,  
totam haberet beatitudinem essentialem, non haberet  
proprietalem aliquam quam exigit connaturaliter,  
ideoque posset cum inquietudine desiderare aliquid

debitum connaturaliter ratione sui status, non posset  
desiderare aliquid indebitum. Ille beatus non est qui  
est in statu in quo aliquid potest desiderare indebi-  
tum: ille beatus est qui est in statu in quo nihil potest  
desiderare quod non sit debitum ratione sui status: id  
est qui habet aliquid ex quo, sequitur necessariò &  
naturaliter, totum quod potest desiderare.

Ad secundam Resp. beatitudinem esse vltimam  
perfectionem quæ possessio est, & assequutio bo-  
ni, non autem perfectionem illam vltimam, quæ  
non est boni possessio, sed præsupponit possessionem  
boni. Nullus actus primus esse potest beatitudo, quia  
non potest esse vltima perfectio quæ sit possessio bo-  
ni: nego autem visionem & amorem ordinari ad gau-  
dium, tanquam ad finem per se, quia gaudium ordi-  
natur ad perfectam operationem, ut sapè significat  
Aristoteles cap. 4. lib. 10. *Ethicorum*.

Ad tertiam Resp. ex eodem Philosopho gaudium  
non esse perfectissimam operationem, sed oriri ex  
operatione perfectissima, quo enim perfectior est  
operatio, eo perfectioris gaudij causa est: & cau-  
sa est etiam cur operatio sit perfectior, quia cum de-  
lectamur operando perfectius atredimus ad operatio-  
nem, & perfectius operamur quod vnum voluit Phi-  
losophus cum dixit quod delectatio perficit operatio-  
nem. Deniq; concedo quod beatitudo formalis sit cau-  
saliter satietas appetitus, id est id quod causat satietatē  
appetitus, nego quod sit formaliter satietas appetitus,  
beatitudo enim obiectiva est id quod obiectivè po-  
test causare satietatem appetitus, formalis id quod tan-  
quā actus potest illam causare proximè ac immediatè.

## S. I I.

### Utrum Amor sit formalis Beatitudo.

Ratio dubitandi primò petitur ex perfectione cha-  
ritatis, quia ille solum actus est tota beatitudo,  
qui est omnium perfectissimus, charitas est perfectior  
visione, ergo charitas est tota beatitudo. Antecedens  
est Aristotelis 1. *Ethicorum* cap. 7. ubi definit beatitudinem,  
operationem perfectissimam in vita perfectissima.  
Minorem probat multipliciter Scotus primò, quia il-  
lud est perfectius quod est optabilius secundum re-  
ctam rationem, charitas est optabilior quàm visio, si  
enim optio daretur beatis mallet sine dubio, & de-  
berent malle priuari visione potius quàm amore. De-  
inde quia sola charitas opponitur summæ miseriæ,  
quæ peccatum est, illud autem est perfectissimum bo-  
num quod opponitur summo malo. Tertiò, charitas  
est perfectior Fide (ut docet Apostolus) ergo & visio-  
ne, probatur conseq. nam si charitas est perfectior Fi-  
de, voluntas est perfectior intellectu, ergo amor est  
perfectior visione. Denique sola voluntas libera est  
& imperat ipsi etiam intellectui, summum autem ho-  
minis bonum libertas est.

Prima du-  
bitatio ex  
perfectio-  
ne chari-  
tatis.

Secundò petitur ex natura charitatis, ille actus est  
beatitudo qui est possessio Dei, charitas est possessio  
Dei, ergo charitas est beatitudo. Minorem probat  
Scotus primò, quia illa est vera possessio finis, quæ est  
vniò beati cum vltimo fine, charitas est vniò beati cum  
vltimo fine, quia proprium est amoris transferre  
amantem in eum qui amatur, & ex ambobus vnum  
efficere, quod non facit visio, quæ non est vniò nisi  
ad summum intentionalis. Secundò, illud solum est  
possessio finis ut sic, quod solum versatur circa finem  
ut sic, sed solus amor versatur circa finem ut sic, ergo  
solus amor est possessio finis ut sic. Probatur minor,  
illud solum versatur circa finem ut sic, quod solum  
versatur circa bonum ut sic, solus amor versatur circa  
bonum ut sic, actus autem intellectus versatur circa  
finem ut verum, ergo solus amor versatur circa finem  
ut sic. Tertiò, ille actus est formalis possessio Dei ut fi-  
nis vltimi obiectivi, qui est vltimus finis formalis,  
sola

Secunda  
dubitatio  
ex natura  
charitatis.



sola charitas est ultimus finis formalis, ergo sola charitas est possessio Dei. Probatur minor, finis formalis est is quo referuntur proximè omnia in finem obiectuum, per solam autem charitatem, hoc fit. Deinde finis formalis hominis est coniunctio perfecta cum ultimo fine obiectivo, hæc autem est sola charitas, quam malè alioqui appellaret Apostolus finem Præcepti, finis enim Præceptorum est formalis beatitudo. Denique charitas est diligibilis propter se, quâ homo coniungitur cum Deo, & perfectè ad illum conuertitur, ergo charitas est finis, & beatitudo formalis.

**Affertio** Dicò secundò, amor quo Deum beati amant ut  
**negatiua.** summè bonum, nec est beatitudo formalis, neque pars eius essentialis.

**Probatio** Ratio est, quia illud non est formalis beatitudo, quod non est possessio, & assequutio summi boni, charitas non est assequutio & possessio Dei summi boni, ergo charitas non est beatitudo. Minor probatur; illud quod non versatur circa bonum ut præsens, sed omnino abstrahit à præsentia & absentia boni, non est possessio boni, quia possessio formaliter spectat præsentiam, amor ut sic abstrahit à præsentia & absentia boni, nam amor ut sic distinguitur à desiderio quod spectat bonum absens, & à gaudio quod spectat bonum præsens, amor autem abstrahit ab utroque, alioqui confunditur cum desiderio vel cum gaudio, ergo amor non est possessio boni amati. Neque dici potest amorem beati non abstrahere à præsentia, quia vult Deo infinita bona quæ videt ab eo possideri. Sed hinc sequeretur quod inferebam amorem scilicet illum esse verum gaudium, cui tamen ostensum est non conuenire rationem beatitudinis. Præterea si charitas esset possessio Dei, & vera beatitudo, illa redderet formaliter beatum hominem adhuc viatorem, quia ubi est forma ibi est etiam effectus formalis, tota forma reddens hominem beatum esset charitas quæ tota est beatitudo, ergo esset etiam homo beatus per illam. Neque dicas charitatem non esse beatitudinem nisi quatenus connotat claram cognitionem, & præsentiam obiecti, sed hinc sequeretur amorem non abstrahere à præsentia obiecti, & esse verum gaudium. Deinde beatitudo est id quod speramus, sed quod speramus pertinet ad amorem concupiscentiæ, non ad amorem beneuolentiæ, ergo charitas non est beatitudo. Denique beatitudo est assimilatio hominis cum Deo, amor autem non est productio similitudinis, ergo nec est beatitudo formalis.

**Solutio** Ad primam Resp. concedendo beatitudinem esse  
**primæ du-** operationem physicè, ac absolutè in se perfectissimam, non esse autem operationem solum moraliter perfectissimam; amor charitatis est quidem moraliter, & in ordine ad meritum & satisfactionem operatio perfectissima, sed physicè imperfectior est non solum visione, sed etiam Fide. Ad primam ergo probationem distinguitur hæc maior, illud est perfectius physicè ac simpliciter, quod est optabilius nego: est perfectius moraliter, & secundum quid concedo, charitas est optabilior desiderio illo charitatis quo Deum amamus propter ipsum, desiderio autem charitatis quo amamus nos ipsos desiderabilior est visio, quæ physicè perfectior est. Eademque distinctione solui possunt aliæ duæ probationes; peccatum enim non physicè sed moraliter summa est miseria & Apostolus dicens charitatem esse perfectiorem Fide, de sola loquitur perfectione in genere moris, non de physica, & entitatiua. Quod autem voluntas libera sit, non intellectus, arguit voluntatem esse perfectiorem secundum quid.

**Solutio** Ad secundam Resp. amorem nullo modo esse pos-  
**secundæ** ssessionem obiecti amati, cum (ut dixi) abstrahat à  
**dubitatio-** nis.

præsentia: vnio enim tota quam dicit inter amantem, & amatum metaphorica solum est, & per affectum, quæ non minus inter absentes esse potest quam inter præsentis. Ad primam probationem distinguitur hæc maior, illa est possessio finis quæ est vnio beati cum ultimo fine, si sit vnio per affectum quæ possit esse inter absentes nego, si sit vnio realis, præsentiam ultimi finis inferens, concedo: amor autem priori tantum modo vnio est, quia scilicet ideò tantum amor vnio est, quia efficit ut amans de solis dilecti commodis cogitet non de suis, idque velit vnum, quod vult dilectus, hæc enim vnio est tùm intellectus tùm voluntatis. Ad secundam probationem distinguitur illa maior, illud solum est possessio finis & boni ut sic, quod solum versatur circa finem & bonum ut sic, si faciat bonum illud præsens concedo, si non faciat illud bonum præsens, & in potestate ipsius beati nego. Amor versatur quidem circa finem & bonum ut bonum, sed non facit illud præsens & in potestate ipsius beati: actus intellectus est possessio boni, quamuis non versetur circa bonum, formaliter ut bonum, quia facit illud præsens beato. Neque opus est ut beatitudo sit possessio boni formaliter ut est bonum. Ad tertiam probationem nego charitatem esse vltimum finem formalem, idest vltimum finem, (quo) cum non sit assequutio finis obiectiui: nego etiam hanc maiorem, finis vltimus formalis est is quo referuntur omnia in finem obiectuum, finis enim formalis est possessio finis obiectiui. Illud autem quo in finem obiectuum omnia referuntur, potius medium est quam finis: illa verò coniunctio cum Deo quæ est solus affectus non est vltimus finis hominis, sed illa sola quæ Dei possessio est. Vocat Apostolus charitatem finem Præcepti, quia omnium Præceptorum est perfectio & consummatio, quippe facillima omnium Præceptorum obseruatio est ei qui Deum amat, vel etiam quia charitas est finis proximus & immediatus ad quem præcepta omnia diriguntur: vltimus tamen finis Præceptorum non est charitas, sed possessio Dei. Itaque vltimum illud quod additur, distinguo, propter se amabilis est charitas & coniunctio quâ homo ad Deum conuertitur, propter se amabilis est, amore charitatis quo amatur Deus propter se concedo, amore concupiscentiæ quo amatur nostra beatitudo nego, quia per eum amorem charitas vltèrius refertur.

**Instantia** Instabis contra responsionem tertiæ probationis beatitudinem formalis ut sic est illa quæ versatur circa beatitudinem obiectiuam ut sic, sed beatitudo obiectiua ut sic est summum bonum ut sic, ergo beatitudo formalis est illa, quæ versatur circa bonum ut sic, & quæ possessio est boni ut sic.

Resp. negando minorem, nam quamuis beatitudo obiectiua sit summum bonum, non est tamen summum sub ratione boni, sed summum bonum ut præsens & possessum, non habet autem quod præsens sit & possessum, ut est obiectum amoris, sed ut est obiectum visionis, id est non sub ratione boni, sed sub ratione veri.

## S. III.

*Vtrum Visio Dei sola, sit beatitudo tota essentialis.*

**E**Xcluso duplici voluntatis actu, gaudio, & amore, sola superesse potest intuitiua Dei visio, cui S. Thomas propriam tribuit & adequatam rationem beatitudinis.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia sæpè indicare videntur sancti Patres quod beatitudo includit essentialiter visionem simul & amorem. Sic enim expressè definitum videtur à Benedicto XII. Clemen-

*tina*

*Prima, dubitatio*



una ad nostrum, ubi ait, *purgatus animas videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione beatas effici, quod voluisse videtur Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiae c. 3. cum ait, Beatum illum non esse qui habet quod non amat, sed beatam vitam tunc inueniri, quando id quod est hominis optimum, & habetur & amatur: & Bernardus epist. 18. Si enim, inquit, adhuc absentes inveniatur fides & desiderium, praesentes perfectio consummat intellectus & amor: & inferius docet cognitionem & delectationem veritatis duo esse animae brachia, quibus beatus Deum amplectitur, comprehenditque, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas & profundum.*

Secunda  
dubitatio.

Secundo, visio Dei non est Dei possessio, quis enim possidere dicatur domum aut pecunias ex eo praecise, quia illas videt: beatitudo autem possessio esse debet. Neque dicas visionem Dei esse possessionem, quia cum sit obiecti representatio, redditur per illam obiectum praesens: Nam praesentia realis per indistantiam localem, est maior quam praesentia illa intentionalis tantum & metaphorica, sed praesentia realis animae cum Deo non est possessio, ergo neque praesentia intentionalis est possessio. Imò cum abstractivè cognoscitur Deus, tunc est praesens intellectui, quia esse praesentem est cognosci, sed tunc non possidetur, ergo ad possessionem non sufficit cognitio etiam intuitiva, & intentionalis representatio.

Tertia da-  
bitatio.

Tertiò, beatitudo formalis non est illa tantum perfectio radicalis, ex qua reliquae manant perfectiones beati, alioqui posset actus aliquis primus esse beatitudo, sed visio est duntaxat huiusmodi radix reliquarum perfectionum, ergo visio non est formalis beatitudo. Imò illa non est possessio Dei, quae non reddit beatum proximè idoneum ad gaudendum de Deo, sed sola visio sine amore, hoc non habet; nemo enim gaudet de eo quod non amat, ergo sola visio non reddit hominem beatum.

Conclusio  
affirmativa

Dico tertiò, formalis beatitudo essentialiter sita est in sola visione immediata, & intuitiva Dei.

Scriptura.

Primò enim, ita colligitur ex scriptura, Ioan. 17. *Hac est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, licet causaliter etiam propositio illa Christi explicari possit, quasi dicat Christus id quod causat vitam aeternam esse fidem de Deo, & de Christo ipso ut eum locum interpretantur Ambrosius, Hilarius, & Rupertus, certum tamen est illum intelligi etiam posse formaliter de beatitudine ipsa essentiali ut eum explicat Augustinus, Origenes, alique plures apud Tolerum & Maldonatum. Deinde illud quod promittit scriptura ut mercedem, est essentialis beatitudo, promittitur autem visio, Pater volo ut ubi ego sum, & illi sint mecum ut videant claritatem meam: qui diligunt me diliguntur a Patre meo, & manifestabo ei me ipsum.*

Patres.

Secundo, idem asserunt saepe Patres, vocant enim aliquando visionem totam beatitudinem & mercedem nostram. Concilium Francofordiense epist. ad Episcopos Hispania dicit in ea sitam esse veram beatitudinem, & beatam aeternitatem, Augustinus l. 1. de Trinitate c. 8. tribuit visioni proprietates omnes beatitudinis, Basilii in constit. Monastic. c. 19. Angelorum thesaurum appellat summi boni contemplationem, Irenaeus lib. 4. cap. 37. vocat participationem Dei videre Deum, & frui eius benignitate, & iterum vita aeterna ex eo unicuique provenit quod videat Deum, quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt & claritatem eius participant, sic qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, vivificant autem eos claritas, percipiunt ergo vitam qui vident Deum: Nazian. oratione in plagam grandis lucem appellat omni luce maiorem, quae mentes omnes beatas exceptura est, & factura perpetuam cum tota Trinitate commixtionem: Hieronymus vocat eam infinitam coronam, & magnam felicitatem. Veteres Philo-

sophos nihil moror, quorum ea sine dubio mens fuit, cum dixerunt sola boni & pulchri contemplatione beatos homines effici de quo differit saepe Plato. Mentem Aristotelis perspicere omnino licet, ex 10. Ethicorum cap. 7. & 8.

Rationes.

Tertiò, Rationibus etiam probari potest, primam habet S. Thomas lib. 4. contra gentes cap. 26. & hic art. 4. quia illa sola hominis perfectio est tota beatitudo, quae sola est possessio tota & assequutio summi boni, visio sola hoc habet, ergo sola visio est tota beatitudo. Maiorem constat ex haecenus dictis esse indubitatum, quia res externa supposito à nobis actu esse bona, nisi per actualem possessionem fiat nostra. Minorem video probari à pluribus parum efficaciter quae discutere non vacat; probatur ex his quae praenotabam tunc vera est alicuius rei possessio, quando ita nobis illa res est praesens, & in nostra potestate, ut omnes eius fructus & commoda possimus percipere, quae capi ex illa possunt: per solam Dei visionem, Deus ita est praesens beato, & in eius potestate, ut proximè possit percipere omnes fructus qui ex Deo percipi possunt, ergo visio intuitiva Dei est vera eius possessio. Probo minorem fructus & commoda, quae percipi ex Deo possunt, ista tantum sunt amor intensissimus, gaudium suavissimum, transformatio in Deum, perfectio omnium potentiarum, quid enim aliud commodi deriuari ex Deo posset. Sed haec omnia ponuntur in beato posità visione Dei, ergo per visionem Deus ita est beato praesens ut percipere possit commodum omne, quod percipi ex Deo potest. Minorem non est difficile probare nam posità visione statim in voluntate sequitur amor summi boni, quia voluntas circa bonum illud clarè visum libera non est, cum indifferentia voluntatis, ut constat ex morali, supponat indifferentiam obiectivam. Si ergo pulchritudo finita, & innumeris innata imperfectionibus dementat saepe homines, quomodo mentes hominum ad se trahet pulchritudo illa plenissima, uniuersalissima, infinita? Deinde sequitur gaudium immensum ex visione, quia ubi est praesentia, & amor infiniti boni, ibi est necessariò gaudium perfectissimum proportionatum bono quod amatur, & possidetur unde suavitatem plenissimam gaudij beatifici coniicit optime Augustinus in Psalmum 26. *Quale bonum, omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit nisi ipsum bonum.* Si nos delectant bona quae non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni. Sequitur deinde perfecta similitudo, *Similes enim ei erimus*, quia *videbimus eum sicuti est*: beatus videlicet Deum videns totam participat Dei vitam, quae non est aliud quam intellectio & amor; denique sequitur perfectio plenissima potentiarum omnium, tum spiritualium tum corporarum, ut probari debet quaest. 3.

Altera  
probatio.

Altera etiam probatio esse potest, quia visio Dei est vera fruitio & delectatio causalis ipsius Dei. Quod proba, fruitio alicuius obiecti delectabilis, & ut communiter dici solet voluptas & delectatio in communi significatione, semper est perceptio experimentalis totius suavitatis, & delectabilitatis quae est in obiecto, quod inductione omnium sensuum probabam initio quaestionis, & confirmari potest à contrario de dolore, cum enim comburor dolorem appello id quod sentio in manu, sed visio Dei obiecti pulcherrimi & iucundissimi est experimentalis perceptio totius pulchritudinis, suavitatis, infinitatis quae sunt in Deo, hic enim est quasi visus, gustus, tactus obiecti infinite delectabilis; causat enim voluptatem medià sui cognitione, sicut cibus medià sensatione gustus, odor medià sensatione olfactus, ergo illa est beatitudo.

Pp

Ad

Tom. I.



Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. quod beatitudo apud Sanctos Patres sumi sæpè solet pro statu beatorum, proptèr includit beatitudinem tùm essentialè, tùm accidentalè: vnde mirum non est quod visioni adiungant amorem, qui ex visione sequitur connaturaliter, & est verum complementum beatitudinis.

Ad secundam Resp. solam visionem auri non esse illius possessionem, quia per solam visionem eius, aurum non ita fit præsens videnti, vt deriuat in eum omnia sua commoda, visio autem Dei, facit Deum ita præsentem beato, vt deriuat in eum omnia sua commoda: vnde visio Dei possessio est, non autem præcisè quia facit Deum præsentem, quod vnum habet præsentia localis, & cognitio abstractiua.

Ad tertiam Resp. illam perfectionem esse veram beatitudinem, quæ ita est radix cæterarum perfectionum, vt sit etiam actualis possessio Dei, quod non habet vllus actus primus, sed sola visio. Aliam autem illam maiorem distingo, illa non est possessio Dei, quæ hominem non reddit proximè idoneum ad gaudendum de Deo, neque radix est illius quod immediatè requiritur ad gaudium, concedo, si autem sit radix illius, nego. Visio non est causa gaudij nisi etiam amor interueniat, sed quia est radix, & amoris, & gaudij propter ea illi soli cõuenit ratio adæquata beatitudinis.

## QVÆSTIO III.

## De Beatitudine accidentali.

S. Thom. q. 4.

Plenitudo  
bonorum.

**E**xplicatâ essentiâ totâ beatitudinis cuius dixi obiectum, rationem genericam & specificâ, sequuntur complementa eius accidentalia quæ necessariò & connaturaliter ex illa profluunt, solèntque appellari beatitudo accidentalis, cumulus scilicet bonorum, debitus ei qui Deum videndo possidet: de hac autem bonorum plenitudine pronunciatum omninò est ab Isaia, *non vidit oculus absque te, quæ preparasti diligentibus te*: quod imitatus postmodum Apostolus ea quæ viderat eloqui nesciens, negat vidisse oculum, audiuisse autem, in cor hominis ascendisse, *quæ preparauit Deus diligentibus se*, aliàs autem suauitate illecestræ memoriæ iucundissimæ, verba inuenit noua & magnifica quibus cam explicet *supra modum in sublimitate* (inquit) *æternum gloriæ pondus operatur*. Vbi habes excessum sine mensura, sublimitatem impenetrabilem, æternitatem & gloriæ pondus, potestque colligi tùm à priori ex eius causis, tùm à posteriori ex effectibus. Causæ sunt tres omninò infinitæ & supra modum in sublimitate. Prima est infinita Dei magnificentia, bonitas, misericordia, & potestas. Secunda est infinita merita Christi Domini, sanctissimæ Virginis, & omnium amicorum Dei: *nimis enim honorificati sunt*, id est supra omne meritum & cum excessu: Deinde finis gloriæ Dei, Christi Domini, *Populus tuus Sion iusti omnes, germen plantationis meæ, opus manuum mearum ad glorificandum*. A posteriori verò ex triplici quoque capite licet argumentari. Primum, ex his quæ in hac etiam vita exhibet Deus officia & beneficia non solum amicis, sed etiam inimicis. Secundum ex laborum magnitudine per quos peruenitur ad illam requiem, quas tamen negat Apostolus *condignas esse passiones huius temporis ad futuram gloriam*, imò ea omnia nihili faciens appellat momentanea & leuia, quod nullius sint considerationis ad hanc præmiorum immensitatem. Tertia sit plenitudo perfectissima bonorum omnium *replebimur enim in bonis domus Dei*, de quibus dicere pauca libet, reuocari autem possunt ad quatuor capita. Prima est plenitudo bonorum in intellectu. Secunda, plenitudo bonorum in voluntate. Tertia, plenitudo bonorum in reliquis potentijs. Quarta est

plenitudo bonorum in corpore, posset autem quinto loco numerari plenitudo externorum bonorum, de quibus dicere non vacat.

## SECTIO I.

## De Plenitudine bonorum intellectus beati.

**V**ocat illam Bernardus *plenitudinem lucis*, id est, scientiæ, quam in intellectu beati omnium primam accendit Deus. Dictum autem est plenissimè de illa in 3. parte, cum egi de perfectionibus intellectus Christi Domini, nunc ostendere illam & exhibere oculis satis sit ac quærere quod duplex in intellectu beatorum omnium sit scientia, & quanta perfectio eius sit.

Ratio dubitandi est primò, quia si præter visionem beatam aliæ quoque ponuntur scientiæ in beatis, sequitur quod merita non adæquatè præmierentur per visionem. Imò non apparet quomodo illæ non sint otiosæ, quomodo enim beatus per cognitionem matutinam creaturas attingens in verbo, & Deum ipsum videns intuitiue, indiget cognitione vespertinâ quæ Deum attingat mediâtè ac imperfectè. Si enim admittitur in beatis scientia abstractiua simul cum intuitiua, certè admittenda erit etiam Fides obscura, cum cognitione illa clara, non videtur dispar esse ratio.

Secundò, si detur scientia huiusmodi supernaturalis & infusa quæ non sit discursiua, debet etiam dari scientia per discursum acquisita, ex his quæ in Verbo vident beati, sicut nos ex his quæ Fide credimus Theologiam nostram efformamus. Hoc autem absurdum est, quia sic dabitur progressus infinitus in huiusmodi scientiis.

Tertiò, si dantur huiusmodi scientiæ in beatis debet etiam beatus seruare in patria scientiam illam eandem quam habebat in via quod absurdum est, quia vel ille qui habuit scientiam adhuc viator, est doctior eo qui fuit indoctus, vel non est doctior: si est doctior, & tamen æquale duntaxat meritum habuit, ergo beatitudo non responderet meritis; plus enim beatitudinis habet, quàm habuerit meriti, cum alter qui fuit indoctus habeat præmium meritis æquale: si autem ille qui doctus fuit in hac vita non est doctior eo qui fuit indoctus, & æquale meritum habuit sequitur quod indoctus præmium maius habuit quàm sit meritis, vel quod alter habuit minus præmium: quia iste doctus minorem in præmium accepit scientiam quàm alter; non enim accepit in præmium scientiam illam quam habuit in via. Imò quamvis iste doctus minus habuisset meriti, potuisset tamen æqualem habere beatitudinem saltem accidentalem.

Dico primò, in intellectu cuiuslibet beati triplex sine dubio est scientia, visio beata & intuitiua Dei: scientia supernaturalis & per se infusa: scientia denique naturalis tùm infusa per accidens, tùm acquisita in via: sunt etiam in quolibet beato dona Spiritus Sancti quæ pertinent ad intellectum: fides autem Theologica: & Theologia etiam nostra quæ Fide nititur non est in beatis. Sex partes habet conclusio breuiter duntaxat probandas.

Prima igitur perfectio beatorum in intellectu est clara, immediata, & perfecta visio essentiæ Dei, attributorum & personalitatum, imò & creaturarum plurimum tùm possibile, tùm existentium: *Excipiet enim illos lux omni luce maior*, (inquit Nazianz. orat. in plagam grandinis) *& sancta Regique Trinitatis purius iam, clariusque collustrantis, totamque se cum tota mente miscens contemplatio, quam ego solam regnum celorum puto*. De illius visionis existentia, principiis, obiecto, quidditate, ac proprietatibus fusè dictum est in tractatu de Deo.

Secunda

Triplex  
dubitatio.

Conclusio

Visio im-  
mediata.



**Scientia infusa.** Secunda perfectio intellectus beati est scientia supernaturalis per se infusa, quam in intellectu Christi admittendam esse, probatum est. 3. parte, quia scilicet magna est perfectio res supernaturales non solum in Verbo cognoscere, sed etiam in se ipsis. Deinde non omnes beati cognoscunt in Verbo mysteria omnia gratia, quae tamen conuenientissimum est, ut cognoscant, ergo scientia supernaturalis praeter visionem illis est etiam necessaria.

**Scientia naturalis.** Tertia perfectio est scientia qualibet naturalis etiam perfectissima, sic enim asserunt omnes Theologi, quia beatitudo quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus exigit bona omnia naturalia maxime homini propria, cuiusmodi est scientia naturalis; si enim exigit ut corpora gloriosa summam etiam naturalem habeant pulchritudinem, multo magis exigit summam animae perfectionem, quae consistit potissimum in scientiarum ornamentis, quas etiam si habuit omnes Adamus in Paradiso, multo magis illas in caelo habent beati debitas ratione status. Denique species & habitus nullo modo dependentes à phantasmatibus manent in anima separata, ex illis autem omnes constantur scientiae, igitur manent scientiae, quas tamen certum est à pluribus maculis expurgari omnino debere, quales sunt opiniones, dubia, errores, unde omnino exiguum est id quod manet: in iis autem qui scientias non habuere, illae à Deo infunduntur, iuxta perfectionem meritorum quae habuerunt.

**Dona Spiritus Sancti.** Quarta perfectio sunt dona quatuor Spiritus Sancti, quae spectant ad intellectum, nimirum sapientia, scientia, intellectus, consilium, quia illa maxime faciunt ad ornatum animae beatæ, neque habent necessarium adiunctum cognitionem obscuram Fidei, cito illa non sint omnino necessaria, quia effectus illorum donorum proprius est reddere hominem promptum ad obediendum Spiritui Sancto, per visionem autem homo non tantum fit promptus, sed etiam necessitatur ad hanc obedientiam. Difficultas tantum est de Prophetia, utrum illa sit in beatis, quae difficultas solum est de nomine, nobis autem satis est scire quod à beatis multa sciuntur futura: hoc fit ad prophetiam sufficit, neque requiritur obscuritas cognitionis, in beatis est prophetia, si requiritur obscuritas, certe non est prophetia, ut docet etiam S. Thomas.

**Fides.** Quinto tamen quod absit ab intellectu beato fides illa obscura quae viatorum dux est, & lucerna lucens in caliginoso loco, nemini dubium esse potest pronunciantem Apostolo, quod cum venerit quod perfectum est euacuetur quod ex parte est, unde Patres omnes, & Theologi asserunt nullam in patria esse Fidem, quae tota in luce caelestis Ierusalem exstinguitur propter obscuritatem, licet enim illa secundum potentiam absolutam esse possit cum visione, de potentia tamen ordinaria est cum illa impossibilis. Unde necessario sequitur quod Theologia etiam omnis aboleatur, cuius nullus est syllogismus in quo praemissa saltem una non sit de Fide.

**Theologia.** Dico secundò, nullus in beatis reperiri potest error, neque ignorantia proprie dicta, sed omnis eorum scientia pura est, certa, & vocari aliquo modo potest comprehensio.

**Perfectio scientiae beatorum.** Ratio est, quia in statu beatitudinis nullum erit malum, error autem & ignorantia rei, quae statui alicuius conuenit, magna mala sunt, sicut ergo dolor, quia malum est voluntatis, absit prorsus à beatitudine, ita & error. Neque dicas errare posse quemlibet intellectum qui potest uti coniecturis, beati autem circa secreta cordium & circa futura uti possunt coniecturis, ergo videntur errare posse. Resp. enim beatos in iis quae non cognoscunt euidenter nunquam praebere assensum omnino firmum, sed tantum probabi-

lem; dicunt enim duntaxat ex his signis hoc probabiliter posse conijci, quod iudicium certum omnino est: Cum enim hoc pendeat à voluntate beati quae rectissima est, nunquam illa imperabit aliud iudiciū, quam quod secundum prudentiam ferri potest: Eademque de ignorantia ratio est, quia illa propterea significat carentiam scientiae tum habitualis, tum actualis, est duplex, altera significat carentiam cognitionis, quae alicui personae non debetur ratione status in quo est, altera significat carentiam cognitionis alicuius quae alicui debetur ad conuenientem illius statum: primum genus ignorantiae sine dubio est in beatis, non autem secundum, quia nullam habent ignorantiam eorum quorum scientia est conueniens statui beato. Est igitur scientia illa beatorum, omnis imperfectionis experta, & eam vocari posse comprehensionem probat S. Thomas, quia illa significare potest acquisitionem alicuius rei desideratae, visio autem est terminus spei.

Ad primam Resp. merita sanctorum adequatè premiari per visionem beatam tanquam per praeuium essentiale, non autem tanquam per praeuium adequatum etiam accidentaliter, alioqui sequeretur nullam dari debere gloriam corpori. Neque otiosa propterea erunt haec scientiae, quia licet eadem cognoscant obiecta materialia, sub diuerso tamen lumine cognoscunt. Scientia intuitiua & abstractiua non se inuicem excludunt naturaliter, quia sunt ambae certae, ac euidenter, visio autem & Fides se inuicem naturaliter excludunt, quia earum una euidens est, altera ineuidens.

Ad secundam Resp. probabile mihi videri quod detur in beatis scientia quadam discursiua & acquisita ex his quae beati vident in verbo, quae fundetur eodem modo in visione beata, quo Theologia nostra nititur Fide, quia beati non vident decreta Dei libera, neque omnes creaturas: Nesciat v.g. S. Petrus te esse praedestinatum, & sciat neminem saluari nisi praedestinatum, certe cum videt te in caelum ingredi, non video quare non concludat te reuera fuisse praedestinatum. Neque propterea dabitur in huiusmodi scientiis infinitus progressus, ut obijcit Suares, quia praemissa quae cum visione habent connexionem, vel non sunt infinitae, vel si sint infinitae, progressus ille infinitus non est vitiosus, quia sub qualibet maiori vniuersali possunt contineri minores, & conclusiones particulares infinitae, tunc autem tantum progressus infinitus vitiosus est, quando una reflexio ex altera sequitur, & haec ex altera.

Ad tertiam Resp. illum hominem qui est in hac vita doctus, non superare in scientia naturali hominem qui fuit imperitus, quia iuxta meriti quantitatem perfectae sunt in beatis scientiae naturales, atque ita illae scientiae naturales quae habentur in via, non sunt viles nisi ad meritum, si rectè iis utaris: sint ergo beati duo aequalis meriti, quorum alter fuerit doctus, alter fuerit indoctus, aequalem ambo habebunt in caelo scientiam naturalem: neque tamen vel indoctus praeuium habuerit merito suo maius, vel doctus praeuium habuerit merito minus, quia per accidens est quod scientiam illam naturalem prius habuerit, quam accepturus erat etiam si eam non habuisset, unde saltem virtualiter illam recipit in praeuium.

## SECTIO II.

### De plenitudine bonorum voluntatis beatæ.

Post intellectum beati, cuius opulencia, triplicis huius radij participatio est, sequitur voluntas eius, triplici quoque splendida lumine: Primum omnium sit amor, tum beneuolentiae, tum concupiscentiae. Secundum gaudium & satietas desideriorum. Tertium rectitudo & perfecta impeccabilitas.



## §. I.

*Amor beatorum erga Deum qualis, & quantus sit.*

Quadruplex dubitatio.

**I**N primis igitur inspiciendum est nobis incendium illud feruentissimi amoris, quo ardet voluntas toto circumfusa lumine Dei clarè visi, & quærendum, an beati perfectissimè Deum ament, an necessariò ament, an eorum amor specie differat ab illo amore quo Deum amarunt in via.

Ratio enim dubitandi primò est quia, ille qui Deum videt posset scire se amissurum postea visionem, & in æternum damnatum iri, tunc posset Deum non amare, posset enim odio habere pœnam suam, & auctorem illius Deum. Imò posset beatus habere iudicium illud erroneum se peccaturum nisi cesset ab amore Dei, tunc cessare ab amore poterit, ergo beatus non amat necessariò Deum. Deus præcipiat beato vt cesset ab amore & voluntatem eius eleuet eodem tempore vt cesset, tunc non est dubium, quin cessare liberè possit ab eo amore.

Secundò, si beatus necessariò non autem liberè Deum amat, sequitur illum necessitari ad faciendum semper quod optimum est, & quod maximè Deo placeat, hoc autem aliàs ostensum est falsum esse, quia Christus non necessitabatur ad faciendum semper optimum, ergo beati non necessitantur ad amandum Deum. Probatur maior, nam sicut amare Deum est velle Deo bonum, id est quod ipsi placet, sic perfectissimè amare Deum est bonum perfectissimum Deo velle, beati necessariò Deum amant perfectissimè, ergo volunt etiam necessariò quidquid maximè Deo placet.

Tertiò, posita visione beatâ potest Deus negare beato concursum ad amandum supernaturaliter, tunc voluntas beata, vel ab omni amore cessaret, vel prorumperet in amorem naturalem, primum videtur absurdum, quia voluntas impedito amore facere saltem deberet totum quod facere non impediretur, suppono autem illam non impediri ab amore naturali. Sed aliunde tamen videtur illam non amaturam tunc naturaliter, quia ille amor non est naturalis qui sequitur ex cognitione supernaturali, & habet idem motuum amoris supernaturalis, iste amor beati videntis Deum sequeretur ex cognitione supernaturali, cuius etiam solius motuum tunc voluntati proponeretur, ergo amor in quem tunc prorumperet non esset naturalis, præsertim cum amor naturalis non distinguatur à supernaturali, nisi quia vni præluet cognitio naturalis, alteri cognitio supernaturalis.

Quartò, videtur ob eandem causam quod amor viæ specie differt ab amore patriæ, nam idè amor naturalis specie differt ab amore supernaturali, quia cognitio quæ ipsi præluet, specie differt à cognitione quæ præluet alteri. Sed cognitio quæ præluet amori beatifico specie differt à cognitione Fidei quæ præluet amori viatoris, ergo amor beatificus specie differt ab amore viatorum.

Conclusio tripartita.

Dico primò, voluntas beati Deum amat feruentissimo amore tum benevolentia, tum concupiscentia: neque ad amandum libera est, sed amat necessariò, necessitate tum specificationis tum exercitij: videtur autem probabilius quod amor ille non differt specie ab amore viæ.

Amor perfectus.

Prima pars de existentia & perfectione amoris beatorum facilè probatur, quia ibi amor est feruentissimus, vbi omnes reperiuntur causæ perfectissimi amoris, & omnes eius effectus, omnia verò illius impedimenta procul absunt: in beatis causæ omnes amoris reperiuntur, nam illæ sunt cognitio boni & pulchri præsentia, benevolentia, concordia, beneficentia: cog-

noscit beatus perfectè ac distinctè præsentem Deum, in illa plenissima luce gloriæ, postquam aspirauit dies & inclinata sunt vmbra noctium: habet videlicet illum præsentem, & sub vmbra illius sedens quem diu antè desiderauerat, fructus eius degustat cum eximia suauitate, beneuolentiæ Dei erga se maximam experitur, quia totus repletur de illo, qui ei plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas æternitatis, legítque nomen suum scriptum in libro vitæ, ac in ipso corde Dei, vt meritò dicat: *Ego dilecto meo & ad me conuersio eius*; nec deest concordia voluntatum, cum Deus repleat in bonis desiderium beati, & appetitum eius expleat. Beneficentia denique tanta vt Deum dicere possit suum. Effectus amoris tres enumerantur à S. Dionysio vniò, celsitatis, zelus quos in beatis reperiiri declarat optimè Lessius lib. 2. de summo bono cap. 12. amoris impedimenta nulla sunt in beatis ignorantia, concupiscentia, malitia quas abolet lux continua, gratia immensa, sanctitas perfecta.

Confirm. deinde optimà ratione quam habet Aug. lib. de moribus Ecclesiæ c. 3. *Beatus quantum existimo, (inquit) nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecunque sit: nec qui habet quod amat si noxium sit; nec qui habet quod non amat etiam si optimum sit*, quartum restat vt video vbi beata vita inueniri queat, cum id quod est hominis optimum, & amatur & habetur, quia scilicet bonum qualecunque sit, si non amatur, appetitum non satiat atque adeò non reddit hominem beatum.

Secunda pars de amoris illius necessitate negatur à Scoto, Gabriele, Ochamo, probatur autem communiter, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem obiecti sui adequatè, sed si voluntas beati cessare vellet ab amore Dei clarè visi egredere-tur extra totam beatitudinem obiecti sui, nam in Deo totum & perfectissimum bonum est, ergo voluntas beati non potest velle cessare ab amore. Deinde voluntas nunquam cessare potest ab amore boni, nisi quando apprehendit aliquod malum in eo amore ac obiecto eius, vel impedimentum aliquod maioris boni, sed beatus apprehendere non potest malum vllum in amore Dei vel in ipso Deo, neque impedimentum maioris boni, ergo beatus non potest velle cessare ab amore. Denique quo maius & perfectius est bonum, quod proponitur voluntati eo illud est potentius ad trahendam voluntatem, si clarè proponatur, sed Deus est summum ac plenissimum bonum, ergo Deus clarè cognitus voluntatem adeò potenter trahit, vt illa feratur necessariò in amorem. A priori ergo ratio est, quia libertas & indifferentia voluntatis supponit semper in intellectu indifferentiam obiectiuam, id est tunc solum voluntas amare potest aliquod obiectum, vel illud non amare, quando intellectus proponit voluntati aliquid in obiecto amabile, & aliquid non amabile, sed visio beati, non proponit aliquid amabile, & aliquid non amabile in Deo, ergo circa illum amorem nullam habet voluntas indifferentiam.

Tertia pars, quæ negat distinctionem specificam amoris patriæ ab amore viæ probabilis tantum est, negaturque à pluribus relatis, in tractatu de Charitate.

Ratio tamen est, quia illi duo amores non habent diuersa motiua formalia, cognitio enim viæ, & cognitio patriæ diuersas non proponunt voluntati amabilitates obiecti, cognitio enim conditio tantum est, non autem formalis ratio amandi. Deinde si destrueretur in homine beato tota charitas, quam habuit in via, destrueretur etiam tota gratia, quam multi etiam negant distinguì à charitate, denique falsò dixisset Apostolus, quod charitas nunquam excidit, sed de his alibi fusiùs.

Ad



Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. eum qui videret Deum, & sciret se postea damnatum iri, non cessaturum tamen ab amore, neque posse ab eo cessare, quia infinita illa bonitas clarè visà, necessariò semper voluntatem ad se raperet, neque vlla posset apparere in ea ratio mali, nam quamvis in illo effectu appareret aliqua ratio mali, quia videns Deum, videret clarè hoc malum, non habere causam nisi summè bonam, posset ergo ille tunc odisse suum malum, sed nego quod propterea odisset authorem illius mali: si beatus haberet erroneum illud iudicium, quod peccaret amando Deum, non posset tamen non amare, quamvis posset velle non amare, quod satis esset ad vitandum peccatum. Denique si Deus præciperet beato vt cessaret ab amore, non posset tamen cessare, neque peccaret, quia hoc non esset illi liberum: si autem eleuaret voluntatem ad eam cessationem, cessaret diuinitus, non autem naturaliter, dixi enim voluntatem non esse naturaliter liberam ad amandum Deum.

Ad secundam Resp. ex his quæ dixi 3. parte, quomodo Christus necessitetur ad faciendum optimum, negando beatos ad hoc necessitari, quia licet beati necessitentur ad amandum Deum, non tamen necessitentur ad amanda perfectissima illius bona quæ non faciunt ad perfectionem eius intrinsecam, qui perfectissimè Deum amat, vult semper quod est optimū in ordine ad perfectionem eius intrinsecā, sed hæc aliàs.

Ad tertiam Resp. posse Deum auferre concursum ad amorem supernaturalem positā visionem, tunc autem certum mihi est quod beatus non erumperet in amorem naturalem, si nullam simul cum visione haberet cognitionem naturalem, si autem haberet cognitionem naturalem simul cum visione, tunc erumperet in amorem proportionatum illi cognitioni naturali.

Ad quartam Resp. amorem supernaturalem specie differre ab amore naturali, quia vnus habet cognitionem præluentem in ordine superiori, alius in ordine inferiori; cognitio enim naturalis proponit voluntati amabilitatem in superiori ordine prorsus indebito, cognitio naturalis proponit amabilitatem in ordine inferiori debito naturæ. Cognitio autem supernaturalis quæ habetur in via proponit amabilitatem eiusdem ordinis superioris, cum amabilem quam proponit cognitio patriæ, quia vtraque cognitio est supernaturalis.

## §. II.

## Gaudium beatificum quale ac quantum sit.

Gaudium  
quid sit.

Definitur vt sæpè dixi gaudium vniuersim, vitalis quædam dulcedo & quies appetitus in bono possessio & amato, est enim verus actus voluntatis, non autem vt Scotus voluit sola passio. Ad illud autē necessaria sunt tria, bonum ipsum præsens & possessum, possessio illius boni, & eius amor; sicut in gustu v. gr. & in qualibet voluptate sensum exponi facile potest, si enim vnum ex illis desit, iam desinet esse gaudium. Beatorum ergo gaudium, vt intelligatur, tria quæri possunt, existentia eius, & necessitas, obiectum & perfectio, vtrum scilicet necessariò gaudeant, quæ de re gaudeant, & quam plenè gaudeant.

Triplex  
dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, quia nullum bonum necessitat voluntatem, nisi sit summum & infinitum bonum: beatus gaudet de visione quæ bonum finitum est, ergo non necessariò gaudet.

Secundò, id de quo beatus immediatè gaudet, non est ipse Deus, quia Deus non est immediatè bonus voluntati, cui non vnitur immediatè, Deus non vnitur voluntati nisi mediā visione, nec est immediatè illi se ipso bonus, ergo Deus non est immediatè obiectum gaudij beatorum. Confirm. à pari, quia dampnati non tristantur de Deo, sed de penis à Deo illa-

Tom. I.

tis, ergo similiter beati non gaudent de Deo, sed de bonis quæ ab ipso recipiunt.

Tertiò, neque beati gaudere immediatè possunt de visione Dei, quia si gauderent de visione Dei, deberet ipsa Dei visio ab eis cognosci. Hoc est absurdum, vel enim illam cognoscunt per cognitionem distinctam, vel per eandem, non primò quia multiplicarentur in beato cognitiones, neque visio Dei sufficiens esset ad beatitudinem: non secundum, quia sæpè ostensum est esse impossibile vt visio tendat in se ipsam. Imò sicut delectari potest aliquis de re turpi, quam mente cogitat, licet non delectetur de cogitatione sic beatus potest delectari de re honestissima, nempe Deo, licet non delectetur de visione.

Conclusio  
trium-  
bris.

Dicò secundò, reperitur necessariò in beatis omnibus gaudium sequens amorem tum amicitia, tum concupiscentia: cuius obiectum immediatum nec est solus Deus, neque sola visio Dei, sed vtrumque simul: estque gaudium illud ita plenum, & perfectum, vt non compatiatur naturaliter vllam prorsus tristitiam.

Existencia  
gaudij  
beatifici.

Prima pars explicans existentiam & necessitatem gaudij huius probata olim est in *moralibus*, præsertim ex Philosopho l. 10. *Ethicorum* c. 7. Ex omnibus causis circumstantijs, & effectibus veri gaudij, quæ reperiuntur in beatis plenissima, & perfectissima possentque innumera proferri. Primò, ex scripturis, *replebimur enim in bonis domus tue: Fluminis impetus latificat ciuitatem Dei: satiabor cum apparuerit gloria tua*, vel vt Hebræa legunt: *satietas gaudiorum cum vultu tuo*. Apud Isaiam *ciuitatis ipsius nomen est gaudium*, apud Ieremiam, *hereditas leticie*: aliàs dicuntur beati torrente voluptatis potari, aliàs declinatur super eos fluuius pacis, & quasi torrens inundans gloria, aliàs ingredi iubentur in gaudium Domini, eo quod nihil sit in loco vbi habitant, quod materia non sit gaudij suauissimi, cui etiam in se capiendò non sint pares.

Secundò, mirabilia sunt quæ de hac latitia tradunt Sancti Patres, præsertim Chrysost. in c. 42. *Isaie*. August. *tract. 25. in Ioannem*, & sæpè alibi, vt postea constabit.

Tertiò, apertissima ratio est, quia vbi reperiuntur tria quæ maximi gaudij esse possunt causæ, ibi gaudium etiam reperiiri necesse est: in beatis videntibus & amantibus Deum tria illa reperiuntur, obiectum videlicet quod est omne bonum, perfectio eius possessio, amor perfectissimus, ergo in beatis gaudium est etiam plenissimum. Tria illa sine dubio sunt ex quibus tota emanat gaudij suauitas, Deus quantum bonum sit, sæpè dixi, aut potius nunquam dixi nec dicere potui aliud quàm quod ipse est omne bonum. Visio vt dixi perceptio est experimentalis totius suauitatis diuinæ, atque adeò perfectissima possessio tanti boni: amoris quantus sit feruor nuper exposui, quidni ergo totus beatus liquecat in gaudia? quidni totus sit gaudium & dulcedo, tanti possessor & amator boni?

Quæ de re  
sit hoc  
gaudium.

Secunda pars de obiecto immediato illius gaudij, quod nec est sola visio vt arbitratur Durandus: nec solus Deus vt tenent Caietanus, Curiel, Lessius, sed Deus visus, id est Deus & visio, vt rectè docent Suarez, Vasques, Coninx, Salas, Conradus, probaturque, quia illud est obiectum gaudij beatifici, quod beatus amat amore concupiscentia, sed per amorem concupiscentia, non amat solum Deum, sed etiam visionem: neque solam visionem, sed etiam Deum, igitur obiectum gaudij beatifici neque solus est Deus, neque sola visio. Probatur minor, per amorem concupiscentia amat beatus Deum, non proptèr est in se bonus, sed proptèr est bonus ipsi beato, sed non est bonus beato nisi per visionem, quæ sola est coniunctio Dei boni cum beato, ergo per amo-

Pp 3

rem



rem concupiscentiae beatus non amat Deum solum sed etiam visionem. Deinde patet quod gaudium sequens amorem concupiscentiae distinguitur à gaudio quod sequitur amorem benevolentiae, non distingueretur autem si gauderet de solo Deo.

Aliunde verò quod gaudeat etiam beatus de ipso Deo, probatur quia, gaudium beatificum respondet spei, gaudetque de illo eodem obiecto, quod viator sperat, sed spes immediatè versatur circa Deum, cum virtus sit Theologica, ergo & gaudium. Deinde finis (quo,) & finis (qui,) sic se habent, vt saepe monui, vt nenter causet sine alio, non enim duo sunt fines adequati, sed vnus finis cuius, in beatis Deus est finis, (qui,) visio finis (quo,) ergo beatus de vtroque simul & indiuisibiliter gaudet.

Prima  
coniectura  
huius gau-  
dij.

Tertia pars de plenitudine imò de immensitate illius gaudij, ex varijs capitibus probari potest, primum sit magnitudo boni possessi à beato quod est ipse Deus infinitum scilicet bonum imò potius omne bonum, quale bonum omnis boni bonum, vnde omne bonum, vt dicebam nuper ex Augustino in Ps. 26. sic enim licet ratiocinari quòd aliquod bonum maius est & perfectius, eò maius & perfectius est gaudium quod ex eo potest percipi, Deus infinitè perfectum est bonum, ergo gaudium quod ex se Deus potest parere quando perfectè possidetur est infinitum & quantum imò maius quàm vllus capere possit beatus, quod colligi etiam optimè potest ex eo quod Deus possessus est in ipso Deo obiectum fundans infinitum gaudium quo Deus beatus est; percipit ergo beatus ex eo gaudium quantum animus potest capere, immensum videlicet, supra modum in sublimitate, longitudine, latitudine, profunditate vnde dicitur *intra in gaudium Domini tui.*

Secunda  
coniectura.

Alterum caput ex quo colligere aliquo modo licet, gaudij huius plenitudinem est multitudo bonorum de quibus gaudent beati. Primo enim, gaudent de bonis omnibus Diuinis magis quàm de proprijs, amant enim Deum magis quàm se ipsos, deinde gaudent de bonis omnium beatorum, æquè ac si essent ipsorum propria, quia illos amant vt se ipsos: Imò de bonis humanitatis Christi, ac sanctissimæ ipsius Matris, illum quippe amant vt Patrem, istam diligunt vt Matrem. Tertio, gaudent de omnibus malis à quibus tuti & securi sunt, delectant enim eos in primis quod supplicia inferni vitauerint in quibus meritos tam multos vident vt eximie describitur apud Isaiam c. 66. *erit mensis ex mense, & sabbatum ex sabbato, & egredientur & videbunt cadauera virorum qui prauaricati sunt in me, vermis eorum non morietur, & ignis eorum non exstinguetur.* Quarto, delectat eos mirificè bonorum omnium congeries, vt habetur apud eundem Isaiam c. 61. *laudabunt partem suam, propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, letitia sempiterna erit eis &c.* externa videlicet bona quaecunque delectare possunt locus amplissimus, pulcherrimus, amoenissimus, consortium tot Angelorum & hominum qui sunt omnes pulcherrimi, sanctissimi, doctissimi, amicissimi, beatissimi: bona corporis sanitas, pulchritudo, robur: voluptas omnium sensuum, quidquid enim oculos videndo potest oblectare, quidquid auribus suaue, quidquid olfactui, gustui, tactui esse potest iucundum hoc vident, audiunt, olfaciunt gustant, tangunt. Denique animi bona supra enumerata, incredibilis gaudij dant materiam vnde profitentur apud Isaiam nuper citatum, *gaudens gaudebo in Domino, quia induit me vestimentis salutis, & indumento iustitiae circumdedit me, quasi sponsam decoratum coronâ, & quasi sponsam ornatam monilibus.* Denique nihil plenius eos satiat quàm securitas & aternitas illorum bonorum, adeò vt aternitatem totam singularis momentis percipiant, & ponam opus eorum in ve-

ritate, sedus sempiternum feriam eis, vt habetur eodem loco.

Tertio, colligitur suauitas huius gaudij ex perfectione possessionis quâ tener beatus Deum, explicat eam eximie Philosophus l. 10. *Ethicorum* c. 4. & 5. vbi sic differit omnis voluptas est in aliqua operatione, & quidem perfecta, voluptas enim perficit operationem non vt habitus, sed vt pullulans quidam finis perinde atque pulchritudo in ijs qui vigent ætate: id est voluptas est veluti passio quædam iuncta semper operationi perfecta, eo modo quo pulchritudo sequitur optimum temperamentum, & florem ætatis; operatio autem perfecta potentia cuiuslibet vocatur operatio potentia optime disposita circa id quod est pulcherrimum eorum quæ ipsi obijciuntur, v. g. perfectissima operatio visus est operatio potentia visus optime disposita circa optimum visibile, cui operationi necessariò iuncta est voluptas, in omni namque sensu voluptas est, & in mente, simili modo. Iucundissima est autem illa voluptas quæ est operatio perfectissima potentia perfectissima, quo enim potentia est perfectior, eo maiorem habet voluptatem operatio eius perfectissima; cum igitur Dei visio sit operatio perfectissima, potentia nobilissima, circa obiectum præstantissimum non est dubium, quin ex ea prodeat suauissima delectatio.

Quantum denique caput vnde cognoscitur gaudij huius plenitudo est, quia nullius tristitiæ consortium naturaliter admittit, *absterget enim Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: quia scilicet tanta erit suauitas gaudij quo abundabunt beati, vt sensum omnem absorbeat tristitiæ, sicut si projiciatur guttula fellis in dolium Ambrosiæ dulcissimæ, cum enim circa gaudium aliquod maximum occupatur potentia, nihil superest virium vt circa tristitiam occupari possit. Adde quod nullam dolendi causam beati habere possunt, non enim illa esse potest ex parte Dei quem habent amicissimum, non ex parte sua, quia omni abundant bono, non ex parte amicorum, quia illos, si Deo exosi sunt habent etiam inimicos, si autem sunt amici, sciunt cessura illis omnia in bonum. Adde quod Dei voluntatem adeò perfectè amat beatus, vt eam præ alijs omnibus charissimam & gratissimam habeat.

Non est tamen dubium, quin possit diuinitus cum tanto illo gaudio, etiam ingens stare tristitia, quia illa duo non opponuntur contradiçoriè quando non sunt ex eodem motiuo, & constat quod in Christo patiente fuerunt ambo simul; reiiciendus enim est omnino Canus qui ait *Christum vt locum daret dolori, cohibuisse gaudium beatificum ad tempus*, hoc enim est demere Christo plenitudinem beatitudinis, quod videtur non carere temeritate, neque vlla ratio probat impossibilitatem omnimodam gaudij, & tristitiæ.

Ad primam Resp. voluntatem, liberam non esse circa bonum finitum, quando illud est possessio infiniti & summi boni, cuiusmodi est formalis beatitudo.

Ad Secundam Resp. voluntatem beati vniti Deo immediatè, quamuis vniantur illi mediâ visione, quia scilicet visio est ratio formalis vniendi, & ipsa vnio, sicut materia & forma vniantur immediatè, licet vniantur mediâ vnione, & video immediatè parietem, quem video mediâ visione. Neque bonum est argumentum à pari de damnatis qui non immediatè dolent de Deo, sed de pœnis ab eo inflictis, disparitas enim est, quia Deus immediatè per se ipsum esse potest bonus beato, non potest damnato esse per se ipsum immediatè malus.

Ad tertiam Resp. necesse omnino esse ad complementum beatitudinis vt beatus reflexè cognoscat se videre

Tertia  
coniectura.

Quarta  
coniectura.

Solutio  
dubitatio-  
num.



videre Deum, cognoscat autem per cognitionem diuersam vt sapè probatum est, vbi nego necessarias reflexiones infinitas, non enim opus est vt cognoscat beatus suas omnes cognitiones. Denique fateor delectari posse aliquem de re turpi cogitata, quin delectetur de cogitatione, quando cogitatio non est finis (quo) & coniunctio cum re turpi, quando autem cogitatio sola esset tota eius possessio & coniunctio cum ea, tunc deberet necessariò de vtraque simul delectari, quia res supposito à nobis distincta, esse non potest obiectum gaudij, nisi coniungatur cum eo qui gaudet medià operatione aliquà, quæ possessio eius sit.

## S. III.

*An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis.*

**P**ost amorem & gaudium, maxima sine dubio voluntatis beatæ perfectio est, nec peccare vnquam nec posse peccare, quod male negatur ab Origene, tanquam Catholicum dogma concilia definiunt, & Patres asserunt, manifesta quoque probat ratio, quia perfectissimus amor super omnia, quæ Deo displicent siue grauitus, siue leuiter cum omni prorsus peccato est impossibilis, ideòque oritur impossibilitas hæc cum peccato ex natura ipsa beatitudinis, non autem ex sola Dei prouidentia impediante in beatis omne peccatum, vt censuere Scotus & Gabriel.

**Prima dubitatio.** Ratio ergo dubitandi primò est, quia licet omnino constet quod beatus peccare non potest conferuando beatitudinem, eo quod visio & amor impossibilitatem habeant cum peccato, non videtur tamen vilo modo probari quod beatus non possit incidere in peccatum aliquod per quod priuetur beatitudine: sicuti licet quilibet homo iustus peccatum non potest committere, cum quo stare possit gratia, non est tamen impeccabilis, quia committere potest peccatum per quod excludatur ab eo gratia. Vnde argumentor tunc voluntas beati non erit impeccabilis si tam possit incidere in peccatum per quod priuetur beatitudine, quàm voluntas hominis iusti viatoris peccare potest peccato per quod gratia priuetur, sed beatus æquè committere potest peccatum per quod excidat à beatitudine, quàm iustus viator committere potest peccatum per quod excidat à gratia, ergo voluntas beati non potest dici esse impeccabilis, maior euidentis est.

Minorem probare possumus efficaciter primò sic, potest Deus dicere beato, impero tibi pro die crastina actum amoris, quem si elicias cum cognitione indifferenti quam daturus sum tibi, conferuabis beatitudinem, si autem non eliceris talem actum amoris excides à beatitudine, tunc poterit beatus non elicere talem actum amoris, & excidere à beatitudine, ergo beatus committere potest peccatum per quod priuetur beatitudine. Maior probatur potest Deus dicere homini vel Angelo qui prius non fuerunt beati, præcipio tibi actum amoris in hoc instanti, quem si non elicias peccabis, si elicias, habebis in hoc instanti beatitudinem, ergo potest dicere homini beato, impero tibi actum amoris quem si non elicias peccabis, si elicias, seruabis beatitudinem: probatur consequentia in qua est tota huius controuersie difficultas, ideò potest homo peccare in primo instanti quo accipit beatitudinem, quia beatitudo est posterior natura & dependens à tali operatione voluntatis, sed in sequentibus etiam instantibus beatitudo æquè potest esse posterior natura, & dependens ab operatione voluntatis, nam in primo instanti propterea beatitudo est dependens & posterior natura quàm operatio, quia dicit Deus, si elicias actum amoris habebis beatitudinem, sed similiter volo Deum dicere in sequentibus instantibus, si eliceris actum

amoris seruabis beatitudinem, ergo in sequentibus instantibus beatitudo potest esse posterior natura, quàm operatio voluntatis, & ab ea pendere, ergo si potest in primo instanti aliquis vel peccare, vel habere beatitudinem, potest etiam in instantibus sequentibus vel peccare, vel seruare beatitudinem, ergo beatus peccare potest, & amittere beatitudinem.

Probatur secundò eadem minor, nihil potest tollere libertatem ad ea quæ ipsi opponuntur in eo instanti quo liberè habetur, si enim eam rem potui non habere, potui etiam habere oppositum; amor v. g. opponitur odio, & tamen eo instanti quo habeo libere amorem Dei, possum habere odium in sensu diuiso, ergo similiter eo instanti quo habeo visionem per actum liberum, possum etiam habere peccatum in sensu diuiso; volo enim Deum dicere, si amaueris seruabo tibi visionem, quam auferam si non amaueris.

Secundò, saltem videtur quod si sola in intellectu esset visio, Deus autem negaret voluntati concursum ad amorem, tunc beatus posset peccare, visio enim non habet impossibilitatem cum peccato, sed solus amor, ergo nihil esset tunc quod excludere posset peccatum.

**Tertia dubitatio.** Tertiò, videtur quod visio beata etiam seclusa gratià deberet excludere peccatum habituale supposito quod illud prius fuisset, probatur quia, visio illa est aliquid nobilius quàm gratia, ergo multò magis sanctificare debet quàm gratia; vnio enim hypostatice excluderet peccatum quodlibet, etiam si non esset gratia.

Dico tertiò, voluntas beati ita est impeccabilis vt postquam est adepta visionem Dei, nullum deinceps committere possit peccatum, per quod destruat beatitudo.

Ratio est, quia certum est, quod beatus magis est impeccabilis, quàm homo viator qui habet gratiam, sed si beatus posset peccare peccato per quod excideret à beatitudine, non esset magis impeccabilis, quàm viator, qui amittere potest gratiam si peccet, ergo beatus non potest peccare amittendo beatitudinem. Quis enim Christum diceret esse impeccabilem si posset committere peccatum, quo priuaretur vnione? Neque dicas beatum esse magis impeccabilem quàm sit viator iustus, quia iste secundum potentiam ordinariam excidere potest à gratia, beatus autem naturaliter excidere non potest à gratia & à beatitudine. Contra enim argumentor, ille naturaliter excidere potest à gratia, qui ab ea æquè potest excidere, ac ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, sed beatus cui Deus diceret seruabis beatitudinem, si amaueris, amittes si non amaueris, tam excidere potest à gratia quam ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, ergo ille posset etiam naturaliter committere peccatum. Quæro enim quale miraculum Deus in eo faceret vt excideret gratia, nunquid voluntatem eius eleuaret ad peccandum?

Præterea, vt voluntas operetur liberè necesse est, vt à parte rei careat omni impedimento quo insuperabiliter prohibeatur operari libere, sed quando beatus habet visionem, habet impedimentum peccati, ergo tunc non potest peccare. Dices beatus tunc habiturus visionem in posteriori naturæ, & dependenter ab operatione libera, ideòque caret impedimento peccati: sed contra, operatio voluntatis semper est essentialiter posterior, quàm operatio intellectus, eamque præsupponit si prior tempore sit quàm illa, visio est operatio intellectus, ergo semper est prior natura quàm operatio voluntatis; si prior tempore fuerit quàm illa, hic autem visio supponitur esse prior tempore, quàm sit operatio ista voluntatis libera, ergo semper ista visio erit prior quàm operatio voluntatis, arque ita implicabit vt voluntas peccet quando habet visionem.

Dico



Dico quartò, ex vi solius visionis etiam impedito amore, beatus nullo modo peccare potest etiam per potentiam diuinam.

Ratio est, quia voluntas beati etiam secluso amore, ex vi solius visionis determinatur ad vitanda ea omnia quae sunt impossibilia, cum perfectissimo amore; sed peccatum quodlibet est impossibile cum amore illo: ergo ex vi solius visionis beatus habet impotentiam peccandi. Probatur maior, voluntas beati non potest naturaliter determinari ad amorem, quin determinetur ad vitanda omnia quae sunt impossibilia, cum amore, sed per visionem naturaliter inclinatur ad amorem impossibilem cum peccato, ergo per visionem voluntas determinatur ad vitandum omne peccatum.

Confirmat. quia, quicumque in actu primo determinatur ad aliquem actum secundum, qui diuinitus impeditur, non potest se determinare ad aliquid oppositum tali actui secundo, v.g. quando lapis impeditur descendere, non propterea potest ascendere: ignis si prohibeatur calefacere non propterea frige facit, sed voluntas beati determinatur ad amorem, ergo si amare impediatur, non propterea poterit se determinare ad peccatum, quod est oppositum amori. Sed neque per potentiam absolutam Dei fieri potest ut voluntas illa peccet, Deus enim vel moueret voluntatem positivè ad peccatum, quod est impium dicere, vel illam sibi soli relinqueret, & ita determinata maneret ad non peccandum.

Peccatum habituale non tollitur per solam visionem.

Dico quintò, posita solà visione in intellectu beati, sine gratia sanctificante, vel charitate, non tolleretur necessariò peccatum habituale, quod prius fuisset in anima. Ita Suares, Medina, Salas, & alij communis contra Vasquez *disp. 11. cap. 10.*

Ratio est, quia peccatum habituale quod est macula manens in anima propter peccatum praeiteritum, & non retractatum non potest immediatè expelli nisi per aliquid, quod habeat immediatam oppositionem cum peccato, sed visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato habituali, ergo illud immediatè non potest expelli per visionem. Minor probatur, quia sola retractatio peccati, & forma sanctificans habent oppositionem immediatam cum peccato, visio nec est retractatio peccati, quia non est actus voluntatis, nec forma sanctificans cum non sit in substantia ipsius animae, ergo visio non habet oppositionem immediatam cum peccato.

Neque dicas visionem beatam esse virtutem retractationem peccati, ut videtur velle Vasquez, quia nimirum huiusmodi est hæc visio ut nisi Deus impediret statim voluntas retractaret peccatum, & necessariò tolleretur omnis conuersio ad creaturam, sequereturque omnimoda conuersio ad Deum.

Sed contra, si visio est retractatio virtualis opposita peccato, quia ex ea sequeretur retractatio si non impediretur voluntas agere, sequeretur cogitationem congruam Fidei, esse retractationem virtutem & tollere peccatum, quamvis non sequeretur vlla contritio, nam similiter si Deus non deneget concursum, sequeretur retractatio, consequens est falsum, ergo & id ex quo sequitur. Neque obstat quod respondet Vasquez, ex illa cogitatione congrua retractationem sequi solum contingenter, ex visione autem sequi necessariò, non obstat (inquam) quia idè tantum visio est retractatio virtualis quia est principium ex quo sequitur infallibiliter retractatio, sed cogitatio illa congrua hoc habet, ergo illa est virtualis retractatio; quod autem altera esset libera, altera necessaria, hoc non impedit quominus vna tam benè sit conuersio ad Deum quam altera.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam in qua fateor grauem esse difficultatem adèdè ut me in contrariam ferè sententiam flexerit: & similis videtur illi alteri controuersiae de humanitate

Christi ubi quaritur, vtrum illa potuerit committere peccatum per quod amitteret vniionem. Respondeo autem, primò quidem concedendo quod Deus imperare Angelo potest, ut eliciat actum amoris, quem si eliciat eodem instanti recipiat primò beatitudinem, hoc enim nulla ratio probat implicare. Sed nego fieri posse, ut Deus Angelo iam habenti beatitudinem imperet actum amoris quem si eliciat, seruet beatitudinem quam prius habuit, si non eliciat, excidat ab illa beatitudine, quia sic beatus ut ostendebam non esset magis impeccabilis quam viator: & ratio disparitatis inter primam collationem, & conseruationem beatitudinis est quia, quoties actus intellectus tempore praecessit actum voluntatis, est etiam prior natura, neque potest esse dependens ab illo, hic ut suppono visio est prior tempore quam amor ille imperatus, ergo est etiam prior natura. Quando autem Angelus in primo instanti liberè operatur, & recipit in eo beatitudinem tunc visio est simul tempore cum actu amoris, sed posterior tamen est natura & ab illo pendet: ex quibus soluta etiam est secunda probatio in ea enim supponitur quod visio conseruari potest per actum amoris liberè positum, quod negatum est, quia si visio fuit prior tempore, necessariò est prior natura si autem est prior natura iam amor definit esse liber.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse visionem habere impossibilitatem, cum peccato committendo, qui scilicet cum determinet voluntatem ad amandum determinat etiam eam ad nihil ponendum contrarium amori. Dixi cum peccato committendo, cum peccato enim commissio non habet impossibilitatem, cum neque sit retractatio neque forma sanctificans.

Ad tertiam Resp. primò quidem valde dubium esse, vtrum visio sit nobilior, quam gratia sanctificans, probabilior enim est sententia negans, & quamvis esset nobilior, non sequeretur propterea quod expellere deberet peccatum, nam vniò hypostatica nobilior est quam visio, & tamen non sufficit ad faciendum formaliter beatum. Non valeret igitur illa consequentia: neque valet etiam altera, quia vniò hypostatica importat secum personalitatem diuinam quae se ipsa est gratia substantialis, & vnguentum humanitatis vnitæ; hoc autem visio non habet.

### SECTIO III.

#### Reliquae perfectiones animae beatae.

Præter plenitudinem illam bonorum in intellectu, & voluntate beati, quatuor adhuc sunt ornamenta animae, quibus mirabiliter completur tota eius beatitudo primum est habitus omnium virtutum. Secundum dotes. Tertium aureolæ, ex quibus. Quartò colligitur mirabilis pulchritudo sponæ illius felicissimæ: de virtutibus nihil est necesse dicere, nam illos solum habitus seruat beatus quorum actus exercere potest cuiusmodi non sunt Fides, & Spes, de aliis tribus dici potest breuissimè.

Quatuor ornamenta animae beatae.

#### §. I.

#### An & quales sint dotes animae beatae.

##### S. Thom. q. 4. art. 3.

Illam munerum quæ sponfus dat sponæ, quando solemnè redditur matrimonium per traditionem sponse in domum mariti, (doris) nomine appellari solent, ut habetur *ex lib. dotiss. de iure dotium*, propterea cum animæ ingressus in beatitudinem matrimonium merito dicatur animæ illius cum agno, beati enim qui ad nuptias agni vocati sunt, tunc videlicet solemne fit matrimonium cum in palatium regis sponfa inducitur, propterea dotes animæ beatae Theologi appellant ea munera, quæ in illa solemnitate nuptiarum illæ accipiunt à sponso Christo, cum enim sponfus sit locupletissimus, & sponfam habeat dilectissimam non est

Dotes animae beatae.



est dubium, quin amplissimam quoque illi dotem parer cum id exigant eius honor, eius amor, & sponsæ merita. Difficultas igitur tota est, vtrum dotes illæ tres rectè numerentur à Theologis, quænam illæ sint, & quid significant.

Dico primò, tres sunt dotes animæ beatæ, visio, comprehensio, delectatio, quæ licet non sint aliquid distinctum realiter à formali beatitudine, formaliter tamen illi aliquid superaddunt.

Primæ partis ratio est quia, illud solum (dotem) homines vulgò appellant, quod non datur sponsæ ante solemnitate matrimonij, & versatur circa substantiam ipsam beatitudinis, si enim datum antea fuerat, Arrhæ appellatur, si non versetur circa substantiam beatitudinis, dona sunt ad nuptias non dotes, cum (dos) appelletur id quo sponsa in mariti domo sustentatur: sed illa duntaxat tria reperiuntur in beatitudine, nam amor iam antea præcesserat, tres illæ igitur duntaxat sunt dotes visio, comprehensio, delectatio, de quarum tamen significatione, non satis conuenit inter doctores, vt fusè ostendit Vasques *disp. 17. cap. 1.* mihi aliis omisiss vnus maximè placet Valentia *quæst. 4. part. 1.* cum quo.

Secunda pars sic explicatur & probatur, visio quatenus est vnà è dotibus non est ipsa formalis beatitudo, sed est ipsa visio quatenus inducit satietatem quandam appetitus ex eo quod est terminus Fidei, quæ habitata est in via, nam sub illa etiam ratione visio satiatur beatum, quatenus cogitat se clarè iam ea videre quorum antea non habuit cognitionem nisi obscuram, iuxta id quod dicit Apostolus, *Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Nomine (comprehensionis) non significatur cognitio adæquata Dei, quæ soli Deo propria est, neque significatur possessio ipsa summi boni, sed ipsamet visio & fruitio Dei quatenus satiatur appetitum, ex eo quod sit terminus Spei, per quam beatus in hac vita tendebat in summum bonum vt illud tandem aliquando consequeretur, iuxta illud Apostoli, *Sic currite vt comprehendatis.* Delectatio non est absolute gaudium beatificum, sed fruitio quatenus est terminus amoris, quo beatus in via tendebat ad summum bonum, vt illi vniretur & in eo conquiesceret.

Dotes ergo appellantur ea ornamenta beatitudinis, quæ satiatur appetitum ex eo quod respondeant Fidei, Spei, Charitati quæ fuerunt viæ duces ad beatitudinem.

## §. II.

### An & quales sint aureola beatorum.

Nomen aureolæ. **N**omen (Aureolæ) primus vsurpasse inuenitur Beata lib. de Tabernaculo cap. 6. vbi moraliter explicat duplicem coronam mensæ aureæ tabernaculi, quarum alteram editio vulgata reddit auream, alteram quod esset priore minor appellat Aureolam, inde autem significat aureola communiter apud Doctores gaudium quoddam, & præmium peculiare de opere aliquo eximio patrato in vita, cuiusmodi est martyrij perpeffio, quaritur ergo, vtrum in beatitudine præmium aliquod speciale habeant ij qui heroicum aliquod virtutis opus fecerunt dum vincerent, siue an sint aliquæ in cælis aureolæ, deinde quale sit hoc præmium, denique quotuplex sit aureola.

Dico secundo, præter essentialem beatitudinem, admittendæ quædam etiam sunt aureolæ in quibusdam beatis, quæ partim sunt in animâ, partim in corpore ipsius beati, numeranturque merito tres Martyrium, Virginitas, & Doctrinum.

Primam partem probant communiter Theologi ex cap. 14. Apocalypsis vbi dicuntur Virgines canere Tom. I.

Canticum, quod illis solis canere concessum est: huius autem cantici nomine specialem Virginum prærogatiuam designatam esse volunt Patres non autem præmium essentiale beatitudinis, quod non est solis proprium Virginibus. Dicuntur etiam habere nomen Agni & Patris eius scriptum in frõtribus suis, quod est sine dubio accidentale aliquod præmium, quod non est omnibus commune: displicet autem Alcazar qui de fidelibus omnibus interpretatur hunc locum, ex quo tamen solo doctrinam certissimam de aureolis desumpisse videntur Theologi. Deinde assentiuntur etiam Sancti Patres, Augustinus lib. de sancta Virginitate c. 27. ait: *Virgines habituros gaudia non qualia in ipso regno ceteris non Virginibus parata erunt, sed à reliquorum omnium sorte distincta.* Idem asserit Hieron. lib. 1. in Iovinianum c. 25. à priori ratio esse potest quia valde consentaneum videtur vt ob eximia illa opera virtutum, ad quæ patranda tanto robore animi opus est, impensius etiam in cælo gaudeatur, quàm de aliis, ipsa enim difficultas operis, auget delectationem postquam transacto labore, solum superest gaudium de victoria. Iuxta illud quod Nazianzenus sapienter dixit: *Aspera, gaudiorum meliora esse viatica.*

Secunda pars explicat quale præmium sit aureola; est enim in anima beati peculiare quoddam lumen à lumine gloriæ distinctum, quo mens Virginis illustratur & cognoscit dignitatem eximiam patrati operis, quo ex lumine suauissimum gaudium emanat. In corpore autem specialis quædam est nota pulchritudinis, per quam ab omnibus dignoscitur, & laudatur, qui hæc opera patravit: siue sit aliquid per modum coronæ vt existimant aliqui apud Sotum, qui etiam lilia & palmas collocat in beatorum manibus post resumpta corpora, siue aliquid nobis prorsus ignotum, non potest sanè illud esse solum lumen gloriæ datum diuersis titulis, alioqui non differrent ab aliis beatis. Neque admodum placent illi characteres similes characteribus illis quos aliqua imprimunt sacramenta, vt existimat Salas sed sine vlla probabilitate, quod autem dixi, fundamentum habere videtur in Apocalypsi vbi assignatur Virginibus Canticum quod est gaudium animæ, & nomen Dei scriptum in frõtribus, quod respondet corpori.

Tertia pars numerum assignans illarum aureolarum, colligitur ex Scripturis nam Virginibus speciale illud præmium promittitur in citato loco Apocalypsis: & apud Isaiam frequentissime, *Ne dicat Eunuchus lignum aridum ego sum, &c.* debent autem fuisse Virgines consilio, & proposito, mente & corpore, quænam verò requisita sint ad virginitatem disputari solet 2. 1. de Martyribus dicitur c. 7. Apocalypsis quod *Amicli sunt stolis albis, & palma in manibus eorum*: De Doctrinis habetur Dan. 12. *quod qui ad Iustitiam erudiant multos fulgebunt in perpetuas æternitates.* Deinde rationibus etiam numerus hic probatur. Primam habet 8. Thom. in 4. dist. 49. q. 5. quia non nisi excellenti victoriæ redditur hæc corona, triplex est autem nobilis victoriæ, carnis per Virginitatem, mundi per Martyrium, Diaboli per Doctrinam. Altera est quia tres hæ victoriæ tribus respondent virtutibus diuinis, Charitati Martyrium, Fidei doctoratus, Spei Virginitas.

Dices plures etiam alios triumphos excogitari posse, v.g. pauperum Euangelicorum quibus in Euangelio promittitur centuplum præter vitam æternam.

Resp. illos omnes triumphos reuocari posse ad tres vulgatos, vel certè si non reuocentur, non conuenire illis aureolæ nomen provt communiter vsurpatur, quamuis quoad ipsam rem maius fortè præmium habeant: nam v.g. pauperes spiritu tres vt plurimum habent aureolas, cum vt plurimum Virgines sunt, & doctores: comparari autem Martyrio solet eorum status.

Quale præmium sit aureola.

Numerus aureolarum.



## §. III.

*Pulchritudo Anima beata qualis, & quanta sit.*

**E**X hac tanta bonorum congerie, quæ hæcenus enumeravi, existit sine dubio pulchritudo eximia beatarum animarum, in quibus mirabiliter primarius ille radius Deitatis emicat, pulchritudo enim tota corporum, cum spirituum, collata pulchritudine, nullius est momenti cum sit imperfectissima, tantumque distet à pulchritudine spirituum, quantum massa illa luti, turpissima, crassissima, deformissima distat à pulcherrimo splendore solis, quo enim magis aliquid participat de perfectione, tanto magis etiam particeps est pulchritudinis, quæ non est aliud quam bonitas & perfectio rei quatenus delectare potest potentiam cognoscentem: pulchritudo corporea illa est quæ delectat oculos videntium, spiritualis decor oblectat intellectum cogitantem, & intuentem. Præter naturalem ergo spiritualis animæ pulchritudinem, videndum obiter est quis cumulus pulchritudinis animæ accedat ex beatitudine tum essentiali tum accidentali.

**Conclusio.** Dico tertio, pulchritudo animæ, beata ita superat omne id quod cogitari à nobis vel dici potest, ut nihilominus ex triplici potissimum capite perfectio eius eximia possit colligi.

**Prima conclusura huius pulchritudinis.** Primum sit status ipse beatitudinis, & amicitia diuinæ, in quo nullum animæ beatae ornamentum deesse potest, quod ad eius perfectionem & amabilitatem conferre aliquid potest: pulchritudo autem maximum ornamentum est, & eximia perfectio eius in quo est cum per eam rapiatur corda in amorem rei pulchræ, unde dicitur esse Regnum sine satellitio & militibus, pacificum tamen semper, & sine prælio cuncta suis legibus regens, adeo ut solis liceat cæcis ignorare quanta sit vis pulchritudinis ad subiicienda sibi omnia. Quantum igitur amantur beati à Deo & quantum vult eos ab omnibus amari, tantum necesse est, ut decoris illis conferat, alioqui non esset in illis perfecta beatitudo.

**Secunda conclusura.** Secundum caput sit cumulus bonorum, & perfectionum congeries quæ sunt in anima beata: pulchritudinem enim corpoream tria efficiunt, integritas omnium partium, congruitas earum & proportio, coloris suauitas admixtam aliquam lucem habens. Pulchritudinem spirituum tria similiter complent, integritas seu plenitudo bonorum tum in substantia ipsa tum in potentiis, congruitas tanta & proportio ut nullus prorsus reperiri possit defectus, splendor quidam lucidissimus gratiarum omnium. Quæ tria quantum ornamentis addant animæ beatae constat ex dictis. Primo enim substantiam ipsam animæ implet & vestit chlamys aurea gratiæ, & mirabiliter illam ornat. Deinde triplex in intellectu lumen scientiæ, in voluntate virtutes omnes tum infusæ tum naturales. Præterea defectuum omnium purgatio, videlicet errorum omnium dubiorum & opinionum in intellectu, vitiorum omnium tum habitualium tum actualium in voluntate, subiectio potentiarum materialium, & pax eximia concordiaque motuum omnium animæ, igitur in beatis pulchritudo supernaturalis est perfectissima.

**Tertia conclusura.** Tertium caput & præcipuum est summa unio cum Deo ex qua sit perfectissima participatio diuinæ Pulchritudinis, & similitudo cum Deo exquisitissima. Deus enim ipsum est pulchrum, Oceanus ipsius pulchri (ut aiebant Platonici) cuius pulchritudo infinites superat omnem pulchritudinem corporum, & spirituum. Ex vnione autem & vicinitate cum Deo, resultat similitudo & participatio Pulchritudinis diuinæ, sicut ex nubis accessu ad solem, totus solis splendor cernitur in nube, vnionem verò stri-

ctissimam habet cum Deo substantia beata animæ per gratiam sanctificantem, intellectus per visionem, voluntas per amorem, gratia vnit animam & deificat, visio præsentem Deum efficit animæ, amor animam rapit in ipsum, quæ proinde tota de Deo & in Deo viuens totius etiam diuinæ pulchritudinis speculum & imago est: vide Augustinum lib. 8. *Civitas cap. 6.* Hilarium lib. 1. *de Trinitate*, Lessium lib. 2. *de summo bono cap. 2. & 26.* vbi de hac pulchritudine pulchre differunt.

## SECTIO IV.

*De Plenitudine bonorum corporis beati.*

**Q**uæ hæcenus dixi spectant ad animam, nunc de gloria corporis beati triplex esse potest consideratio. Prima de necessitate illius ac existentia. Secunda de illius perfectione generatiui. Tertia de dotibus gloriosis.

## §. I.

*Necessitas & existentia gloriae corporum in beatis.*

**P**lures Hæretici tum veteres, tum recentiores negant animas statim post exitum à corpore beatas esse, sed differri beatitudinem earum vique ad extremum illum diem in quo resumptis corporibus introducentur à iusto Iudice in regnum, quod non promeruerunt sine consortio corporis, eundem errorem sequuntur Græci Schismatici, ut habetur in *Concilio Florentino sess. 6.*

Ratio autem dubitandi esse potest primo, quia sic ex pluribus Scripturis videtur posse colligi, *Apocalypsis 6.* Videt Ioannes animas sub altari, vbi iubentur quiescere donec impleatur numerus fratrum: prima Petri 5. *Cum apparuerit princeps pastorum percipietis immarcescibilem gloriæ coronam*: quod imitatur S. Ioannes epistol. 1. cap. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus enim sicuti est.*

Secundo plurimi Patres aperte negant beatas esse animas ante Resurrectionem Tertullianus lib. 4. *contra Marcionem*: & libro de *Anima cap. 34.* Lactantius lib. 7. cap. 21. Origenes lib. 2. *de apoc. & sapē* alibi, Iustinus martyr *quest. 60. & 76.* Euthymius in cap. 16. & 23. *Lucæ*: alij verò valde fauent huic sententiæ S. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis: *In illam (inquit) beatissimam Dei domum, anima nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis.* Ambrosius lib. 2. de *Cain & Abel*, cap. 2. docet animas vsque ad diem Iudicii adhuc ambigere de salute: Chrysostomus hom. 39. in *primam epistol. ad Corinthios*: Negat animam etiam si sit immortalis frui tamen admirandis ante diem resurrectionis: Augustinus in *Enchiridio cap. 103.* docet animas sanctas in abditis contineri receptaculis donec educat eas in lucem Iudex Christus.

Tertio tunc perfecta esse non potest beatitudo quando appetitus non est perfecte satiat, sed quando extra corpus posita est anima potest adhuc appetere vnionem cum corpore, ad quam naturali etiam fertur appetitu, cum sine corpore imperfecta sit, ergo anima perfecte beata esse non potest sine corpore.

Dico primo, animæ sanctæ statim post discessum à corpore perfectam habent beatitudinem essentialem, & in cælum migrant, neque consortium corporis ad beatitudinem illam est absolute necessarium, licet ex decencia valde congruum sit ut beatorum etiam corpora gloriosa sint post iudicium. Ita docent tanquam ex Fide certum Bellarminus, Valentia, Vasques, Lessius, alique Theologi cum S. Thom. *quest. 4. art. 5.* vbi plura

Triplex dubitatio.

Conclusio timetur.



plura referunt Scripturæ loca, & plurima Patrum testimonio quæ legi apud ipsos possunt.

**Anima Deum videt ante resurrectionem.** Primam enim partem quæ docet videri Deum ab animabus antequam corpora resumpserint per resurrectionem, probat quod Christus moriturus Latroni dicit Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso*, quod de corporeo loco nequit intelligi ut patet, sed de sola societate beatitudinis: Philippensium 1. *Cupit Apostolus dissolui & esse cum Christo*, ergo persuadet sibi quod post dissolutionem illam fruatur consortio Christi & beatitudinis: quod etiam asserit 2. ad Corinth. 5. *Audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentem esse ad Dominum*. Ephes. 4. *Ascendens Christus in altum captivum ducit captivitatem*, id est sanctorum animas, haud dubie sine corpore. Actuum 7. *Videt Stephanus caelos apertos & Iesum stantem à dextris Dei*, quod scilicet statim profecturus erat: alia omitto ex Epistola ad Hebræos, & Apocalypsi. Deinde definitum omnino est à Conciliis Florentino, & Tridentino, ita statutum est à Benedicto XI. & ab Innocentio III. ita persuasum habent fideles omnes, & uniuersa tenet Ecclesia: Patres longum esset referre. Rationem habet optimam S. Thomas loco citato, quia corporis consortium ad eam operationem non requiritur quæ nullo modo dependens est à phantasmate, huiusmodi est visio beata quæ tota est essentialis beatitudo, ergo consortium corporis ad eam non exigitur. Adde quod Deus non torquet animas sine vlla causa, tollendo eis bonum quo dignæ sunt, & cuius sunt capaces, torquerentur autem maxime si differetur eis ad diem Iudicii fruitio illa beatitudinis quam merentur. Neque vlla est causa differendi eis mercedem, cum ab omni macula purgata sint. Denique certum est reprobos animas statim ab excessu in tartara derudi & mitti in stagnum ignis & sulphuris, nunquid autem Deus ad poenam repetendam est promptior, quam ad exhibendam mercedem?

**Congruitas gloriæ corporum.** Secunda pars de congruitate gloriæ corporum clara est, quia congruum omnino est ut beatitudo sit perfecta ex omni parte, imò ut beatus sit ipse homo qui rectè operatus est, si autem corpus non sit particeps beatitudinis non erit omni ex parte integra beatitudo accidentaliter cui pars altera deerit, neque homo ipse beatus erit qui meruit beatitudinem. Vide Tertull. & Ambrosium in libris de Resurrectione carnis, qui de hoc argumento disputant fuse ac eleganter.

**Certitudo gloriæ corporum.** Tertia pars quod corpus simul cum anima gloriosum erit, articulus est Fidei contentus in symbolo Apostolorum, probaturque optimis rationibus ab Apostolo. *Toto capite 15. epistola 1. ad Corinth.* ubi ex Christi resurrectione concludit etiam resurrectionem nostram, sine qua inanis etiam esset Fides nostra, & inanes sanctorum labores, ad quos etiam alacriter subeundos maximum motuum est incorruptio futura, & glorificatio carnis quam crucifigimus, ut sumus, stabiles & immobiles, abundantes in omni opere Domini semper, scientes quod labor noster non est inanis in Domino.

**Solutio dubitationum.** Ad primam Resp. animas illas quas videt S. Ioannes sub altari esse tamen in cælo, in quo etiã est altare, visum à S. Ioanne, dicuntur enim ibidem esse ante thronum Dei, & seruire in templo eius die ac nocte. Sancti Petrus, & Ioannes loquuntur de remuneratione quæ publicè ac solenniter in die Iudicii fiet, ut per eam magis accendamus etiam ad laborem.

Ad secundam fateor multos Patres obscure loquutos esse, Tertullianus sanè Lactantius & Origenes excusari vix possunt quamvis visionem Dei vix negare videantur animabus separatis, sed cælestem duntaxat habitationem. Bernardum, Ambrosium, Chrysostomum, Augustinum, explicare benignè possumus de beatitudine consummata etiam accidentaliter ut

*Tom. I.*

rectè docet Lessius lib. 3. cap. 1. de summo bono.

Ad tertiam Resp. tunc non esse sanè beatitudinem quando desiderari aliquid potest cum anxietate. Concedo animam separatam desiderare consortium corporis, desiderio etiam elicitò, sed non cum anxietudine, quia tantis ex Dei visione gaudiis impletur ut nulla deinceps affici possit amaritudine.

## S. II.

*Quanta & quam eximia sit Perfectio gloriæ corporis.*

**D**E hac beatorum corporum pulchritudine videri possunt S. Thom. Opusculo 2. in 4. distinct. 44. Suarez. tom. 2. in 3. p. disp. 44. ad 50. Lessius lib. 3. de summo bono: Mihi satis est indicare capita præcipua ex quibus colligi aliquo modo possit quàm eximia futura sit dignitas corporis glorificati, quæ vocatur Apocalypseos 6. *Stola altera ambulabunt mecum in albis quia digni sunt*, hoc est ut ait Tertullianus, *in claritate & nube carnis*: & apud Isaiam vocantur indumenta salutis, *induit me vestimentis salutis, quasi sponsum decoratum coronâ, & quasi sponsum ornatam monilibus*.

**Conclusio.** Dico secundo, corporis glorificati perfectio ex tribus potissimum capitibus probari debet, primum est participatio diuinæ pulchritudinis, secundum est effusio totius beatitudinis animæ in corpus, tertium est dotes quatuor gloriosæ.

**Prima conclusio.** Primò colligere licet immensam pulchritudinem corporum beatorum eo quod in illis veluti speculis diuina pulchritudo tota pingitur, redditurque aspectabilis quantum res corporea potest accedere ad spirituum pulchritudinem; sicut enim Sol corporum omnium pulcherrimum dicitur esse tabernaculum in quo Deus habitat, & speculum in quo lucet, & ex quo conicere licet quanta sit lux diuinæ pulchritudinis, sic multò magis ex aspectu corporis beati totus decor increatus redditur conspicuus, sic enim docent plurimi Patres apud Cyparissiotam *Decade* quæ est de apparitionibus diuini luminis, siquidem conspectum corporis beati appellant *eparlu beo quæritur* visionem Dei aspectabilem, quia ut eo loco explicat Turrianus, licet Deus non sit corporeis oculis visibilis, per corpus tamen beati cernitur quantum licet: sic enim Theodoretus locum explicat Apostoli 2. ad Cor. c. 4. *Ipsè illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Iesu Christi*: & S. Maximus eo modo interpretatur Dionys. c. 1. *De diuinis Nominibus*, ubi duplicem ponit in cælo Dei apparitionem, vnam *vonlu* appellat, alteram *eparlu*. Quia scilicet tunc in Christi corpore, tunc in corporibus omnium beatorum immensa pulchritudo totius Deitatis licet in se inaspectabilis apparebit tamen, & conspicua reddetur velut in parellis, idè à plurimis Patribus apud Cyparissiotam citatum corpora illa dicuntur deificari. Vnde colligere sanè licet quàm sit mirabilis pulchritudo illorum corporum, præsertim verò Christi Domini, & sanctissimæ Matris eius, adèd ut in eorum luce ac decore solis lux caligo sit, & meræ tenebræ.

**Secunda conclusio.** Secundo etiam argumentari licet ex pulchritudine beatæ animæ, quæ tota sic effunditur in corpus ut cum eo proportionem habeat, sic enim docet Augustinus epist. 56. *Tam potenti natura, (inquit) fecit Deus animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*. Quod non ita debet intelligi ut physicè anima beata producat hanc gloriam, sed quod moraliter exigar in loca sibi carne tantam gloriæ perfectionem, sicut anima humana ut persistere possit in corpore, illudque informare requirit corpus talia habens organa, tale temperamentum, sic anima beata corpus exigit habere glorificatum, vnde rectè dicitur quod ex anima effunditur beatitudo in ipsum corpus, atque adèd mirabilem

*Qq 2*

illam



illam esse necesse est cum imago sit pulchritudinis animæ de cuius perfectione satis supra dixi. Sequitur ergo quod corpus illud perfectum primò erit secundum quantitatem & staturam, communiter autem putatur quod omnia corpora erunt æqualia. Secundò erit perfectum quoad potentias vegetatiuas, quia illæ pertinent etiam ad corporis integritatem, earum tamen actus non erunt, quia illi non fierent sine corruptione aliqua horum corporum, unde comestio esse poterit sine vlla conuersione. Tertio erit perfectum quoad omnes potentias sensitivas, & plerisque non tamen omnes earum actus, ideòque incredibilis ex omnibus sensibus percipietur voluptas. Quarto quoad dominium despoticum potentiarum superiorum in inferiores; poterunt enim se ipsos beati redere inuisibiles, &c.

Dotes  
beatz.

Tertio, gloria corporis beati maxima esse probatur ex quatuor dotibus, seu perfectionibus ex quibus illa constat iuxta communem Doctorum sententiam, erit enim corpus illud impassibile, lucidum, agile, subtile quas perfectiones manifestè tradit Apostolus primæ ad Corinthios c. 15. impassibilitatem enim significant illa verba *seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, Claritatem indicat id quod sequitur *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*: agilitatem prædicat illis verbis *seminatur in infirmitate surget in virtute*, denique subtilitatem, *seminatur corpus animale surget corpus spirituale*. Inducant eandem alia plura Scripturæ loca impassibilitatem Isaia 49. *non esurient neque sitient, nec percutiet eos æstus* Apoc. 21. *& absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: Claritatem Matth. 13. *tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum*, Danielis c. 12. *qui docti fuerint fulgebunt tanquam splendor firmamenti*, Philippensium 3. *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori Claritatis sue*. Agilitatem Isaia 40. *qui sperant in Domino habebunt fortitudinem, assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt*. Subtilitatem solus expressit Apostolus in verbis illis quæ attuli, & eas quatuor multis locis asserunt Augustinus l. 13. *Ciuitatis* c. 18. *Epistola ad Dioscorum & sæpe alibi*, Anselmus in libro de similitudinibus c. 50. & 51. & probari etiam ratione potest, quia supernaturalis perfectio corporis beati huiusmodi esse debet, vt animam non impediat vllò modo, imò etiam illam omnino compleat in ratione beatitudinis; ad hoc exigitur optima dispositio quæ excludatur omne malum quod præstat impassibilitas, pulchritudo eximia in qua relucent tota pulchritudo animæ, quod facit Claritas. Denique agilitas & subtilitas maximè necessariae sunt ad operationes animæ, siue mouendum sit proprium aut alienum corpus, siue superandæ difficultates ex oppositione corporum impenetrabilium.

#### §. III.

*Quid sint, & quid superaddant corpori beato dotes glorie.*

**H**æc quæ hætenus dixi comperta omnibus sunt, constat enim inter omnes Theologos quod nullo corpus erit beatum in quo non reperiatur quatuor hæ perfectiones impassibilitatis, claritatis, agilitatis & subtilitatis, sed difficillimum tamen est dicere, quid illæ singulæ superaddant corpori, vtrum solam assistentiam Dei extrinsecam: an verò intrinsecam aliquam qualitatem.

Prima dubitatio.  
de impassibilitate.

Ratio enim dubitandi primò est quia impassibilitas, neque dici potest esse aliquid intrinsecum corpori beato, neque aliquid illi duntaxat extrinsecum, ergo illa non est in corpore beato. Probat quod non sit aliquid intrinsecum, non enim esse potest aliqua qualitas, quia illa qualitas quæ compateretur maximum calorem in corde, non posset excludere illum

ab alijs partibus, quibus tantus calor noxius esset. Imò cum illud corpus molle sit, flexibile, tractabile, non apparet quomodo aliqua qualitas impedire, possit ne incidatur, aut deorsum moueatur. Probat deinde quod per aliquid duntaxat extrinsecum dos impassibilitatis explicari nequeat, si enim ideò tantum est impassibile corpus beatum, quia Deus res ita disponit vt non finat illa corpora dissolui, vel quod subtrahat concursum causis à quibus lædi posset sequitur quod impassibilitas non est aliqua perfectio corporis beati, & quod corpus beati, non est magis impassibile quàm esset in statu innocentie Adami corpus. Quod autem ait Lessius impassibilitatem beati fieri per intimam & potentissimam conseruationem totius dispositionis naturalis, ex eo videlicet quod Deus decreuerit continuare influxum conseruatium non satisfacit, quia conseruatio per quam conseruatur corpus impassibile, illa eadem actio est per quam conseruabatur passibile, ergo impassibilitas non oritur ex illa sola conseruatione.

Respondeo corpora beatorum esse omnino immortalia & impassibilia ita vt neque vltra mori aut corrumpi, neque alterari possint aut pati aliquid inconueniens mors enim vltra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltra, alioqui non esset ex omni parte perfecta beatitudo: consistit autem impassibilitas illa in eo quod neque solui possit amplius corporis & animæ vnio, neque temperamentum conueniens possit perire, vel per diuisionem continui, vel per introductionem qualitatum contrariarum, neque demùm aliquid contingere per quod vllus causetur dolor: Neque difficile est Deo ita disponere corpus vnium animæ beatæ, cum etiam cælestium corporum dispositio, talis iuxta multorum sententiam sit vt nullius contrarij actionem admittat quamuis hoc ego non facile admiserim.

Ex varijs autem modis quibus corpori glorioso perfectio illa conferri à Deo potest. Improbabile iudico quod ait Durandus solam id efficere providentiam Dei, quæ impedit occasiones per quas accidere posset vt corpora beata læderentur ab extrinseco. Non probatur (inquam) quia sic non ostenditur quomodo partes eterogeneæ corporis non se mutuo destruant imò sequeretur quod corpus gloriosum si transiret per ignem combureretur. Deinde difficile video defendi posse qualitatem illam corpori glorioso communicatam per quam arceantur omnia contraria: quia illa vna esse non posset in toto corpore, alioqui arceret vbique ab omnibus membris eandem, qualitates, quod non est conueniens corpori eterogeneo, sed neque illa qualitas est multiplex, quia deberent esse tot diuersæ qualitates quot induci possunt diuersa genera læsionum. Facilius ergo dixerim cum Scoto illam impassibilitatem, ex eo fieri quod Deus certò & immutabiliter decreuerit subtrahere concursum omnibus agentibus vel intrinsecis, vel extrinsecis, per quæ corpus illud beatæ animæ socium dissolui, corrumpi, secari, male affici posset. Deo enim est facillimum hoc decernere, posito autem eo decreto certum est quod nihil huic corpori potest detrimenti, vel incommodi accidere. Deinde dici etiam potest cum Less. l. 3. de summo bono c. 4. impassibilitatem illam posse causari ex altero Dei decreto firmo & stabili præbendi semper concursum conseruatium & toti corpori, & singulis eius partibus sic enim ratiocinor: erit illud corpus incorruptibile prout & inalterabile quandiu conseruabitur à Deo, in illo statu in quo conuenienter est dispositum; sed si Deus decreuerit præbere immutabiliter concursum conseruatium huic composito & singulis eius partibus, certè nihil illi corpori obesse poterit, neque vllis eius partibus, ergo per illam conseruationem, immobiliter decre-

Quomodo  
do sit illa  
impassibi-  
litas.

tam



tam explicari non incommode potest impassibilitas gloriosi corporis. Neque verò necesse est ut actio illa per quam conseruabitur corpus impassibile sit diuersa rationis ab ea, quæ conseruaret corpus passibile; potest enim eadem actio prout connotans decretum & omnipotentiam Dei, sufficere ad conseruandum corpus in statu in quo nihil pati possit.

Secunda  
dubitatio  
de clarita-  
te.

Secundò, de Claritate ac luce quæ corporibus gloriosis tribuitur dubitari etiam potest, quia si gloriosum Christi corpus lucem hanc habuisset, certè illam Apostoli vidissent, imò eorum oculos illa perstrinxisset, quod tamen nullo modo factum esse legitur. Deinde illa lux stare vix potest cum eximio colore: cum perspicuitate autem certum est quod consistere illa nullo modo valet; nullum enim corpus luminosum est transparent. Denique non satis explicatur, vtrum lux illa sit naturalis, an supernaturalis.

Quarta il-  
la sit.

Respondet certum omnino esse tum ex Scripturis, tum ex communi consensu Patrum, tum ex varijs historijs, & congruentijs, quod corpora gloriosa internam habebunt lucem, eamque aded præstantem, & visu iucundam, vt superet lucem omnem quam habent sidera. Quæ lux neque in solo erit capite, neque in sola superficie, sed in corpore toto diffusa erit, & in intimis etiam residet partibus. Dicitur enim in Scriptura quod *inisi fulgebunt in regno celorum sicut sol & sicut stelle*: dicunt etiam Patres quod Christus in transfiguratione imaginem assumpsit totius gloriæ, quam habitura essent corpora post resurrectionem, *tunc autem toto corpore induit lucem* vt recte multi docent cum S. Ephrem. *homilia de transfiguratione*. accedit etiam quod sicut in anima lumen gloriæ, ac visio beata Dei pingunt imaginem, sic etiam in corpore lucem oportuit esse signum tum beatitudinis animæ, tum etiam ipsius deitatis, quæ conspicua quodammodo redditur etiam in corpore, quod autem non videbatur ab Apostolis lumen illud in corpore Christi resplendens, id oriebatur ex eo quod vim habeant beati cohibendi lucem quam circumuehant ne sui species vel radios emittat; possunt enim se ipsos, vt dixi, reddere inuisibiles, Deo ad eorum nutum negante concursum ad effusionem specierum, & radiorum supra modum clarorum. Scio sententiam esse Augustini quod gloriosa corpora ita erunt lucida vt sint etiam transparentia, possintque tota in illis conspici æconomia & varietas partium, sed si verum est, exemplum sanè non habet in natura, vbi omnia corpora in quibus est lux, terminata & opaca sunt: sed quis neget in illis corporibus aliquid effici à Deo, quod leges superet natura? Colorem sanè habebunt corpora illa viuum, lucidum, gratissimum, quia ex optima temperie prodire ille poterit, estque ornamentum maximum pulchritudinis. Tenent quidem multi Doctores cum S. Thoma lucem illam fore naturalem, alioqui videri sine miraculo non posset; sed cum pertineat ad ordinem gloriæ videtur valde probabile quod sit supernaturalis, vt rectè docent Suares, Salas, Lessius, quia nec accendit, nec calefacit, potestque stare cum colore natiuo, pertinetque ad Dei liberalitatem, vt lucem nouam educat ex thesauris suis, quam in amica sibi corpora effundat, & ad eam conspicendam eleuet oculos caligantes viatorum.

Tertia du-  
bitatio de  
agilitate.

Tertiò, de agilitate dubitari potest, quia illa virtus mouendi corpus breuissimo tempore, & tollendi grauissimas moles, vel est in anima, & sic agilitas dos est animæ non corporis gloriosi, vel est in corpore, sicque vis illa non impellet corpus in omnem partem, sed vel deorsum tantum, vel sursum. Deinde vt illud corpus habeat huiusmodi agilitatem debet tolli ab eo grauitas quod absurdum est, quia illa est vera perfectio corporis naturalis atque ita non debet tribui cor-

pori beato, quod est semper corpus naturale quantumcunque gloriosum sit.

Respondet agilitatem illam, quæ sine dubio conuenit corporibus beatis, consistere in eo quod breuissimo tempore possint beati decurrere longum spatium vel progrediendo, vel vibrando sua corpora in omnem partem citius sagittâ, & volocius quam ipsa sidera. Denique quod grauissimas etiam moles rotare, proijcere, mouere possint: hæc est enim qualitas agilitatis quam beatorum corporibus tribuunt Augustinus l. 13. *Ciuit. c. 18.* Anselmus l. *de similitudinibus c. 51.* estque sine dubio maxima perfectio beatorum corporum quæ pari gressu vel volatu pares esse poterunt Angelis, videtur autem quod illa non est sola virtus naturalis animæ vt falsò putant Scotus & Durandus, sed est qualitas supernaturalis & virtus animæ superaddita, nam ad tantum effectum nequam sufficere potest sola naturalis virtus, quomodo enim aliter anima suum corpus vibraret sursum, aut quomodo moles grauissimas tollere posset? Residet porro qualitas hæc in anima, neque dicitur dos corporis, nisi quia per illam corpus mouetur, alioqui motus ille si procederet à principio non vitali esse non posset vitalis: imò etiam in quiete semper impelleret tale corpus neque ad hoc opus est, vt tollatur à corpore grauitas in actu primo, sufficit enim vt per subtractionem concursus diuini, grauitatio eius impediatur.

Quid illa  
sit, & quid  
superaddat  
corpori.

Quartò maximum dubium est, quid subtilitas possit superaddere corpori beato, & in quo consistere illa possit. Cum enim sit certum quod illa consistat in virtute penetrandi reliqua omnia corpora, quod malè Durandus putauit esse Deo impossibile vt probabam in *physica*. Tota ergo difficultas est, vtrum illi corpori vel addi debeat aliquid, vel detrahi vt ex impenetrabili fiat penetrabile. Nam dicere quod nihil ei addi debet nec detrahi, difficillimum intellectu est, ponere autem modum impenetrabilitatis quantitati naturaliter superadditum, qui auferatur à corporibus beatis, est difficilior, quia vt duæ formæ naturaliter se ab eodem subiecto expellant nullus in eis est modus superadditus, ergo neque debet superaddi quantitati modus, vt excludat aliam quantitatem ab eodem spatio.

Quarta  
dubitatio  
de subtili-  
tate.

Respondet constare inter omnes Theologos, quod corpora glorificata ita poterunt penetrare ac peruadere reliqua corpora, vt in eo imitari possint spirituales omnes substantias. Vtrum autem hoc fiat per ablationem modi impenetrabilitatis, an verò per solam actionem procedentem à Deo agente supernaturaliter & conseruante vnum corpus in eo spatio in quo est aliud corpus, quæstio est philosophica quam in 4. *Physicorum* dissolui, negando impenetrabilitatem esse modum distinctum, eamque modo eodem explicando quo explicatur impossibilitas contrariorum in eodem subiecto. Sicut enim nemo dixerit quod summum gaudium sit impossibile cum summa tristitia per modum superadditum, quem Deus auferat vt in anima Christi ambo hæc consistent, sic iudicabam absurdum quod quantitates sint impossibiles per modum superadditum: cum autem duo contraria ponantur in eodem subiecto per solam actionem conseruatiuam prout procedentem ab omnipotentia diuina, idem iudicium esse debet de quantitatibus quæ naturaliter se mutuo excludunt ab eodem subiecto prout productæ per actionem prodeuntem à Deo agente secundum exigentiam naturæ: possunt autem esse in eodem loco prout productæ per actionem procedentem à Deo agente supra exigentiam naturæ.

An sit mo-  
dus super-  
additus.



## QVÆSTIO IV.

## De Proprietatibus quibusdam Beatitudinis.

**S**ic constituta beatitudine tum essentiali, tum accidentaliter, præcipuè quædam eius proprietates supersunt, nam omnes persequi longum esset, cum de illius supernaturalitate, ac inæqualitate, dictum sit dum agerem de visione Dei, solæ igitur huius loci propriæ sunt appetibilitas & perpetuitas beatitudinis, de quibus dici brevissimè potest.

## SECTIO I.

## An &amp; quomodo appetibilis sit Beatitudo.

Duplex  
appetitus.

**A**ppetitus alter naturalis appellatur, alter elicitus. Primus est capacitas & inclinatio ad aliquid tanquam ad perfectionem connaturaliter debitam: alter est actus desiderij elicitus à facultate appetente, quaritur hic qualem naturaliter habeamus appetitum beatitudinis, siue à natura insitum, siue ab appetitiua potentia elicitem.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia naturalis appetitus versatur circa perfectionem aliquam debitam connaturaliter, & quæ per vires naturales acquiri potest, beatitudo neque connaturaliter est homini debita, neque per vires naturales acquiri potest, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis.

Secundò, appetitus naturaliter elicitus, & appetitus supernaturaliter elicitus, differunt in aliquo, sed nihil est in quo differant aliud, nisi quod appetitus naturalis versatur circa beatitudinem naturalem, supernaturalis circa beatitudinem supernaturalem, ergo non est in nobis naturaliter appetitus elicitus beatitudinis supernaturalis.

Tertiò, illud quod naturaliter à nobis non cognoscitur, non appetitur etiam à nobis naturaliter, beatitudo supernaturalis non cognoscitur à nobis naturaliter, ergo naturaliter à nobis non appetitur.

Appetitus  
naturalis  
beatitudi-  
nis.

Dico primò, beatitudinis sumptæ in communi habet quilibet homo appetitum naturalem; beatitudinis autem sumptæ in particulari nemo appetitum habet nisi obedientialem: patet ex dictis quaest. 1.

Ratio enim est, quia beatitudo sumpta in communi est possessio boni quod satiare potest appetitum, abstrahendo ab eo quod illa sit talis, aut talis operatio. Ad huiusmodi possessionem & satietatem appetitus, quilibet homo naturalem habet appetitum, quia sicut per singulas appetitiones volumus ut nobis saltem ex parte bene sit, sic per omnes appetitiones volumus, ut omni ex parte nobis sit bene, naturalem ergo habemus appetitum ad beatitudinem sumptam in communi. Beatitudo autem sumpta in particulari est possessio Dei summi boni per visionem intuitivam, quæ simpliciter est supernaturalis, appetitus naturalis ut dixi est capacitas & inclinatio ad perfectionem aliquam connaturaliter debitam & naturaliter possibilem, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis sumptæ in particulari.

Appetitus  
elicitus.

Dico secundò, beatitudinis sumptæ in particulari nemo ante reuelationem potest habere appetitum naturaliter elicitem, post reuelationem habere potest.

Ratio est quia demptâ reuelatione non cognoscitur possibilis esse visio intuitiva obiecti, quod in modo elendi elenatum est supra omnem potentiam cognoscentem creabilem; ergo demptâ reuelatione nemo illam appetere potest: suppositâ verò reuelatione promissâ, vel etiam possibilis huius visionis non est dubium quin illa possit attingi actu naturali, sicut certum est quod dæmones actu naturali attin-

gunt multa obiecta supernaturalia: actus enim naturalis habere potest obiectum materiale supernaturale, sed obiectum eius formale in ratione obiecti semper est supernaturale ut in tractatu de Fide disputabitur.

Ad primam Resp. beatitudinem propt sumptam in communi, esse aliquid naturaliter homini debitum & possibile, unde mirum non est quod naturalis appetitus in eam feratur.

Ad secundam Respondent quidam recentiores appetitum beatitudinis elicitem naturaliter differre ab appetitu elicito supernaturaliter, ex eo quod habeant diuersa principia productiua, nam appetitus naturaliter elicitus nullâ indiget gratiâ, sine qua elici non potest appetitus supernaturalis. Sed hoc fusè reiectum olim est, quia effectus non ideò est supernaturalis quia exigit principium supernaturale, sed ideò exigit principium supernaturale quia est supernaturalis: sicut non ideò pondus aliquod est graue quia illud ego non possum tollere, sed ideo illud ego non possum tollere quia est graue. Differunt ergo appetitus isti duo, quia etsi eadem habeant obiecta materialia, imò & eadem obiecta formalia in ratione obiecti habent tamen semper diuersa obiecta formalia in ratione obiecti, quod explicare longum nunc esset, satis hic sit dicere quod appetitus naturaliter elicitus nunquam tendit in beatitudinem propt cognitam ex sola reuelatione, in quam tendit appetitus supernaturaliter elicitus à viatore.

Ad tertiam Respondeo probari eo argumento quod ante reuelationem sicut naturaliter non cognoscitur beatitudo in particulari, sic neque appetitur naturaliter.

## SECTIO II.

## An &amp; quomodo Beatitudo æterna sit.

**H**oc vltimum est disputandum de beatitudine, quod in ea nihil sit vltimum, eximia sanè, neque vnquam satis intellecta Perfectio, supra modum in sublimitate pondus æternum gloria vocatum ab Apostolo, & mirabiliter inculcatum, quæ enim videntur temporalia sunt, quæ non videntur æterna.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo si æterna est, vel hoc habet ex sola Dei voluntate, vel ex intrinseca ratione operationis in qua consistit beatitudo, neutrum dici potest, quia sola voluntas Dei non mutat naturam beatitudinis, non apparet autem quare visio debeat necessariò æterna esse magis quam aliæ operationes intellectus aut voluntatis.

Secundò, æternitas etiam beatitudinis non potest colligi ex valore operis per quod illam meremur, est enim duratio eius brevissima, quomodo ergo illud compensari non potest condignè nisi per gloriam æternam.

Tertiò, sicut potest quilibet velle desistere ab actu Fidei vel Charitatis, sic potest desistere velle à visione.

Dico primò, beatitudo ut sit vera & perfecta essentialiter ita esse debet æterna ut nec amitti, neque villo modo interrumpi possit. Hæc est constans & Catholica veritas quam Tertullianus l. de Resurrectione carnis, Fidem appellat Christianorum negata olim ab Origene, ut referunt Hieronymus & Epiphanius.

Primò, enim testatur æternitatem nunquam destituturæ gloriæ Deus per omnes Scripturas, Sapient. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent: Regnum tuum regnum omnium seculorum; Illaia 35. venient in Sion cum laude, letitia sempiterna super capita eorum, gaudium & letitiam obtinebunt. Psal. 81. beati qui habitant in domo tua Domine in secula seculorum laudabunt te. Mat. 25. ibunt hi in supplicium æternum iusti autem in vitam æternam: 2. ad Cor. 4. æternum gloria pondus, primæ ad Thessal. 4.*

Solutio  
dubitatio-  
num.

Triplex  
dubitatio.

Scriptura



*Et sic semper cum Domino erimus* 1. Petri 1. *Regenerauit nos in spem uitam, in hereditatem incorruptibilem, & incontaminatam & immarcescibilem.* Idem probant testimonia omnia quibus asseritur aeternitas poenae damnatorum de qua dictum est in tractatu superiori. Idem habetur ex symbolo Apostolico, asseriturque ab omnibus Patribus vide Augustinum l. 13. de Trinitate c. 8. unde hanc vocare possumus firmissimam Fidei anchoram, quam omnes qui dimiserunt turpissimum naufragium passi sunt.

**Rationes.** Secundò variæ quoque rationes id probant aliquas habet easque omnino elegantes Philoſophus 1. *Ethicorum* c. 7. & 10. *Ethicorum* c. 7. *Ver enim* (inquit) *nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec unus dies nec breue vllum efficit tempus:* unde argumentor ex communi sapientum æstimatione, beatitudo eò prius fieri solet, quò diutius durat eò minoris quò minus durat, sed felicitas est bonum, quo nullum maius potest desiderari, ergo illa esse debet aeterna. Deinde beatitudo est status perfectissimus, nemo autem sapiens beatum eum vocauerit, qui ad breue tempus felix est futurus. Denique 10. *Ethic.* *Nihil* (inquit) *felicitatis est imperfectum, quidquid autem finem habiturum est, imperfectum est.*

**Ratio S. Thomæ.** Alteram rationem habet S. Thomas q. 5. art. 5. vt aliquis status sit beatitudo, debet excludere omne malum, si autem beatitudo aeterna non sit, omne non excludit malum; vel enim sciet beatus periculum eius amittendæ, & sic continuo timore cruciabitur, vel nesciret, & sic esset miser. *Quid enim* (inquit August. l. 12. c. 20.) *illâ beatitudine falsus, vel fallacius, ubi nos futuros in seors, aut in tanta luce veritatis nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus.* Aliter etiam ratiocinatur l. 13. de Trinit. c. 8. Si beatus amitteret beatitudinem, vel hoc pateretur volens, vel nolens, vel neutro modo se habens, si volens miser esset, quia vellet amittere summum bonum: si nolens miser item esset, qui quod nollet, pateretur: si nec volens nec volens, non amaret ergo suam beatitudinem, quod esset miserum esse. Denique beatus non potest gaudium carere quod summum est, gaudium autem quod prouenit ex cogitatione beatitudinis nunquam amittendæ, summum est gaudium, quo frui possit beatus, vt constabit ex dicendis statim.

**Ratio à priori.** A priori ratio est, quia illæ operationes in quibus consistit beatitudo non possunt amitti ex parte voluntatis ipsius beati, nec ex parte Dei, nec ex parte vllius alterius causæ, igitur nullo modo amitti possunt. Non ex parte voluntatis beati, quia beatus in illa celsatione nullam apprehendere potest rationem boni, nec fastidio affici neque aliò allici, ergo non potest beatus velle desistere a visione beatifica. Non ex parte Dei quia Deus non subtrahit aliquod donum aliqui nisi propter aliquam eius culpam quæ in beato nulla esse potest. Non denique ex parte vllius alterius agentis, quia solus Deus conseruat hanc visionem, quæ nihil contrarium habet, per quod possit destrui.

**Æstimabilitas huius aeternitatis Prima ratio.** Dico secundò, perpetuitas beatitudinis efficit illam esse infinitè maiorem, & digniorem. Quod quatuor modis probari potest.

**Primò,** quia aeternitas facit infinitè maius quidquid affecerit, sicut enim voluptas vnus diei maior est voluptate vnus horæ, voluptas hebdomadæ vnus, voluptate vnus diei, & sic deinceps, ergo aeterna voluptas infinitè superat æstimabilitatem cuiusvis voluptatis, quæ non sit aeterna.

**Secundò,** aeternitas boni quando cognoscitur infinitè magna est quo liber instanti, qui enim scit se ab ea felicitate nunquam posse cadere, singulis momentis percipit voluptatem, ex tota aeternitate beatitudinis quæ infinita est vt proinde vocari possit etiam in eo sensu tota simul.

Tertiò, possessio aeterna beatitudinis est perfectissima similitudo diuinæ perfectionis vt tradit August. l. 3. de libero arbitrio c. 7. *Si magis & magis esse volueris, ei quod summe est propinquabis, quanto ergo amplius esse amaueris tanto amplius aeternam uitam desiderabis.*

**Quartò,** ratione aeternitatis beatitudo habet infinitam æstimationem supra omnia temporalia, quæ nimirum (inquit August. ibidem) *antequam sint, non sunt & cum sunt fugiunt, & cum fingerint non erunt, itaque cum futura sunt nondum sunt, cum autem præterita sunt, iam non sunt, quomodo igitur tenebuntur, vt maneant, quibus hoc est incipere vt sint, quod est pergere, vt non sint.*

Ad primam Respondeo constare omnino ex dictis quod beatitudo non habet ex sola Dei voluntate quod sit aeterna. Nam hoc habet tum ex ratione communi beatitudinis, quæ si aeterna non esset, appetitum non satiare, nec excluderet omnem miseriam: tum etiam quò ratione visionis quæ definire vt dixi non potest, vel ex parte beati, vel ex parte Dei, vel ex parte vllius alterius extrinseci agentis.

Ad secundam Resp. aeternitatem beatitudinis colligetur posse ex valore meriti, quia cum opus meritum hominis iusti procedat à gratia adoptionis, mereaturque filiationem diuinam cui gloria debetur titulo hereditatis, hereditas autem semper debetur filio quandiu manet filius, ille qui videt Deum nunquam amittet filiationem diuinam quæ per solum amittitur peccatum, ergo nunquam ei tolli poterit hereditas.

Ad tertiam concedo, posse viatorem desistere ab actu Fidei, vel ab actu amoris, quia potest aliquam in illis apprehendere rationem mali, visio autem beata cum tollat omnem errorem, nullam pati potest huiusmodi apprehensionem, atque aded non potest homo videns Deum velle desistere à visione, quæ independens est à phantasmate; expers est laboris, & voluntatem necessitat ad amandum Deum clarè visum à cuius propterea cognitione velle non potest desistere.



## DISPUTATIO II.

*De Principio directiuo humanorum Actuum: id est, de Conscientia.*

S. Thomas. quæst. 19.



**ACTENVS** exposui principium finale cuius gratia fiunt omnia, Beatitudinis videlicet existentiam, quidditatem, complementa, & proprietates: nunc de altero illo principio dicere aggredior, per quod creaturæ rationalis actus sic diriguntur, vt idonei sint ad finis huius assequutionem. Hæc enim regula dicitur, quæ totius bonitatis & malitiæ mensura & Iudex est, quia si ei conformentur hominis actus, sunt boni, & idonei ad finem Beatitudinis: si non conformentur, sunt reuerà mali. De hac regula unde tota pendet moralitas, vt distinctè ac plenè dicam primò videndum est, de illius natura siue quænam illa sit. Secundò, de influxu illius in humanos actus, siue quomodo per illam actus nostri fiant boni vel mali.

## QVÆSTIO I.

*Quænam sit Regula directiua omnium Actuum humanorum.*

**S**icut in artefactis illud appellatur regula, quod est **I**dea operis artificiosi, sic in Moralibus idea rectæ operationis vocatur, cui quoties conformantur actus liberi boni sunt & laudabiles. Idea enim in operibus artis,

Tertia

Quarta.

Solutio dubitationum.