

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

**Rhodes, Georges de**

**Lugduni, 1661**

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

---

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



# THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ.

## TRACTATVS III.

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

## DISPV TATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Thom. prima secunda, usque ad Quest. 81.*



ONSIDERAVIT haec tenus Theologia Deum provt est in se absolute 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, ut eleganter tradit Ambrosius.

Nunc sequitur, ut agat de Deo provt est summum bonum & finis ultimus hominis, *non qui consumat sed qui consummet, quia perfectio nostra est ad illum peruenire, ad quem cum perueremus, nihil ultrà desideremus, quia finis noster est*, ut 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 parvo mundo, utriusque naturæ horizontem, Dei amicum, Dei hæredem, & Dei filium. Cuius Deus & merces, & possessio, & finis est. Ad hanc autem hæreditatem, & finem ultimum, quia tendere nulla ratione homo potest, nisi per actus liberæ voluntatis, propterea in eorum actuum consideranda rectitudine, ac malitia versatur pars altera Theologiæ, quæ disciplinam continet morum, vitamque informat ut optima sit, & ad perfectæ beatitudinis adiectionem 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 summae Theologicæ. Primum in genere, provt boni sunt aut mali. Deinde ad singulas virtutes descendit & ad vitia opposita, ut sic totam complexus scientiam morum, facem præferat ad beatitudinem, quam ipso initio proponit.

Mihi ergo doctrinam sancti Doctoris sequi desideranti quadripartita videtur esse posse consideratio ipsius hominis, provt ad finem illum contendentis. 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 Salvatoris. Quarta de homine, provt præparatus est ad beatitudinem per virtutes Theologicas & morales.

Methodus  
S. Thomæ.

Quatuor-  
plex con-  
sideratio de  
fine homi-  
nis.

*Tom. I.*

*N*o

*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 directu. Tertia, de principio materiali. Quarta, de principio formali & quidditatiu.

DISPVTATIO PRIMA.

*De principio finali actuum humanorum, sive de beatitudine supernaturali. S. Thom. à quæst. I. ad 6.*

**P**rimam igitur omnium in humana vita, esse debere (finis) considerationem, recte monet Basilius magnus, oratione de legēdī gentilium libris, quia scilicet, ut verē 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 sublati, nulla sit amplius scientia. In hac ergo beatitudinis totius notitia, primum sit scire id illius existentiam Secundo, quidditatem. Tertiò, complementa accidentalia. Quartò, proprietates, ut ex iis constet esse beatitudinem propositam, & possibilem homini, deinde quid illa sit, postremo quanta & qualis sit.

QVÆSTIO I.  
*De existentia supernaturalis beatitudinis, prout est finis ultimus actuum humanorum.*

S. Thom. q. I.

**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, unde inductionem illam animi minimè nutantem & dubiam, appellat eleganter Tertullianus in fine Apologeticī, *certam fidēi & virtutum omnium Anchoram, in qua obfirmat & procellas & fluctus*, ut ergo illam plenē cuiilibet persuadeam existētia probo ultimi 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 ultimus. S. Thom. art. 4.*

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

**Q**uotuplex finis. **C**ertum est secundo, finem alium appellari simpliciter ultimum, aliud ultimum secundum quid; finis simpliciter ultimum dicitur, bonum illud plenissimum, quo obtento nihil sit quod ultra 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. Cuius. c. 1. *Finem boni nostri dicimus, id propter quod expetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*, unde à Philosopho 7. Ethic. *vocatur principium ad quod intuentes unum quodque bonum aut malum dicimus*. Finis secundum quid ultimus est is, qui in aliqua certa serie actionum,

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

Cum queritur, vtrum omnia creata finem habeant omnino ultimum, quem experire propter se debeat, & alia omnia propter ipsum: duplex potest esse sensus questionis. Primo, vtrum seclusa Dei ordinatione certum sit dari finem ultimum naturalem omnium rerum. Secundo, vtrum saltem ex Dei ordinatione certum sit dari finem supernaturalem hominis qui sit via eius & perfecta beatitudo.

§. I.

*Vtrum rerum omnium creatarum demonstretur dari ex natura, rei finem aliquem ultimum naturale.*

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

Secundo, finis simpliciter ultimus, 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 inveniata, ergo non datur ex naturares finis simpliciter ultimus.

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

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

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

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

in finibus implicat infinitus progressus. Maiorem probat Philosophus, quia in causis per se subordinatis virtus causativa deriuatur auctu a prioribus ad posteriores; posteriores enim (vt dixi) non causant nisi mouentur ab omnibus prioribus, sed si priores illae sint infinitae, implicat vt deriuetur ab illis virtus in causis posteriores, alioqui exauriretur 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 cognosci possunt a nobis fines infiniti, ergo fines subordinati non possunt esse infiniti.

**Secunda ratio.** Secundò, argumentor ex eodem Philosopho, *Ethicor. c. 2. Vanus* (inquit) & *inanis est appetitus, si daretur in finibus progressus in infinitum*, vnde sic licet ratiocinari, si rationabiliter ex natura rei ordinatae sunt creature, necesse est vt adipisci possint quietem appetitus, adeò vt nihil ea obtenta possint ultra desiderare: sed si detur in finibus progressus ille infinitus, nunquā poterit creature quietem appetitus assequi; vltimus enim finis dicitur is qui sic satiat appetitum vt in eo quiescat vltimus, cum sit terminus & cessatio desideriorum, & obiectum gaudij ac fruitionis, ergo datur vltimus finis, si creature rationabiliter ex natura sua ordinatae 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 quietes in bono a deo, ergo vt creature sit rationabiliter ordinata, debet posse adipisci quietem appetitus, ergo ex natura rei datur finis vltimus.

**Tertia ratio.** Tertiò, est etiam optima Sancti Thomae ratio hīc art. 4. in omnibus quae habent ordinem, sublato primo auferuntur omnia quae sunt ad primum, id est, quae respiciunt primum, & ab ipso pendent, sed ordo intentionis & ordo exequitionis, est ad aliquid quod est primum in intentione, vltimum vero in exequitione, nam in ordine intentionis finis est primum, qui est vltimus in exequitione, in ordine autem exequitionis primum est primum medium, quod est vltimum in intentione: cum enim consultamus, semper ordinamur a fine, & desinimus in primo medio, cum exequimur, ordinamur a primo medio, & desinimus in ipso fine, ergo sublato fine vltimo, & consequenter primo medio, auferitur ordo intentionis, & ordo exequitionis, id est, neque possumus consultare, neque possumus exequi.

Neque dicas eo arguento 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 appeti propter aliud.

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

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 vltimum spectet quam gloriam suam. Alioqui actus diuinus vere penderet a bonitate creata, & per eam causaretur quod non im-

*Tom. I.*

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

Ad tertiam Responsio patet ex dicendis sc̄t. 2. & 3.

### S. II.

*Vtrum detur finis aliquis supernaturalis homini, siue virum 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 paradisus, & beatitudo ad quam contendere homo debeat, ad quam adspicere ac peruenire possit, quæstio est vix potest. Quia inter Christianos notius nihil est, nihil magis indubitatum: sed non inutile tamen erit, infigere hoc altius animo, ac sibi prorsus persuadere, est alteram vitam in qua promissa ac paratae 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 supernaturalis, ergo nullus datur finis hominis qui sit supernaturalis.

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

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

Primo enim ita testatur Deus & omnino credi iubet ab initio ad finem Scripturarum vt recte docet Basilius hom. 1. in Psal. 1. Isaías sanè mirabili orationis pompā conspicuam exhibet gloriam Ierusalem ciuitatis sanctæ; & aliquid enim locum ipsum describens v. g. c. 60. *Occupabit* (inquit) *salus muros tuos, & portas tuas laudatio, non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, &c.* alias concurrit ad beatos ciuitatis huius incolas, *Populus tuus Sion omnes iusti, in perpetuū hereditabunt terram, gerumen plantationis mee, opus manus mee ad glorificandum.* Interdum coniungens vtrumque vocabis (inquit) ciuitatem exultationis & populum eius gaudium. Demum vt omittam cætera quæ planè sunt mirabilia, tantæ felicitatis exaggerans magnitudinem c. 64. *A faculo non audierunt neque auribus percepunt, non vident Deus oculus absque te quo preparasti expectantibus te.* Neque minus dicitur alij Prophetæ quorum vaticinia omnia promissiones sunt Paradisi: *Dabo vobis* (inquit Deus apud Ier. c. 3.) *terram desiderabilem hereditatem praclaram.* Ezechiel c. 1. Videt imminentem capitibus sanctorum animalium trahentium currum glorie Domini, speciem firmamenti, &c. Quid in novo testamento Christus per se ipsum, per Ioannem præcursorum, per Apostolos crebrius predicit, quā appropinquare regnum celorum? imo a beatitudinibus orditur eximium illum sermonem quem in monte haber, promittitque ibi regnum celorum, possessionem terræ, consolationem, misericordiam, Dei visionem, statum filiorum Dei, iubet eos demum gaudere quid merces eorum multa esset in cœlo, & alias quod nomina eorum scripta essent in cœlis. Neque vero luculentius aut asseuerantiū de Paradi loquitur loqui Paulus, quem conspiciendi præbuerat ei Deus, vt sic eum animaret ad labores ad quos eum vocabat; aliquando enim gloriatur in spe glorie filiorum Dei, negat condignas esse passiones huius temporis ad futuram glo-

*N. n. 2.*

*riam*

riam, quæ renelabitur, in nobis, Dicit se in cœlis conuersationem habere ac municipatum, & exspectare Saluatorem qui reformabit corpus humilitatis nostræ: cupit dissolui & esse cum Christo, contemplatur non ea quæ videntur, id est temporalia, sed ea quæ non videntur id est æterna, certò nouit repositam sibi esse coronam iustitiae, non solum autem sibi, sed & omnibus qui diligunt aduentum Christi: Denique negat cum Isaia vidisse oculum, audiisse aurem, in cor ascendisse, quæ repromisit Deus iis qui diligunt illum. Quæro, vtrum potuerit Deus dare nobis futuræ 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 inclinazione summae bonitatis.

Secundò, non defunt etiam rationes optimæ quibus illud decretum Dei factum esse vel probemus vel coniiciamus. Prima sit ea, qua petitur ex inclinazione summae bonitatis, nam efficere homines beatos, & habere filios hæredes honorum suorum in beatitudine finis est maximè conueniens Deo si sit secundum summam inclinationis & maximè connaturalem Deo, sed est iuxta illam inclinationem, quod probo, illud opus est iuxta inclinationem maximè connaturalem Deo, quod est iuxta inclinationem maximè propriam & connaturalem summæ bonitati, sed decretum efficiendi homines beatos à quibus ipse cum bonis suis possideatur, est iuxta inclinationem maximè connaturalem summæ bonitati, ergo est opus iuxta inclinationem maximè propriam Deo. Minor probatur nam inclinatio boni est sui diffusio, sed per dona gloriae Deus creature rationali se ipsum perfectissimè comunicat: si quidem perfectissima Dei communicatio potest esse vel naturalis, vel libera, per naturalem necessariò ad intra communicat efficiens suam totam, & attributa omnia duabus personis productis per intellectum & voluntatem. Libera potest esse vel substantialis, quæ per unionem hypostaticam facta est, vel accidentalis quæ fit per dona gratiæ, & gloriæ; Deus enim per illas perfectissimo modo participatur, quo à pura creatura participari potest, quia per visionem Deum perfectissimè possidet, & eo fruuntur quia hæreditas eius est, ut rectè dicitur Philo ad illud Deuteronomij, *Plantabis eos in loco hereditatis tuis firmissimo habitaculo tuo.*

Secunda ratio ex inclinazione Dei ad suam gloriam.

Altera ratio petitur ex inclinazione Dei ad suam gloriam, quam in omnibus decretis & operibus suis necessariò intendit: summa enim gloria quam ex creaturis suis percipere Deus potest, est beatitudo creaturæ 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 & maximè propriè significat ipsum cognosci, amari, laudari: prima vocatur gloria obiectua, secunda est gloria formalis & propria, quæ definitur clara cum laude notitia. Idecò gloria Dei tunc formalis tunc obiectua partim est interna partim externa: interna obiectua est summa perfectio Deitatis, ob quam dignus est Deus ut ab omnibus cognoscatur, ametur, honoretur, laudetur: externa obiectua 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 visus, amor, & gaudium, quatenus scilicet Deus à beatis cognoscitur perfectissimè, amatur, laudatur: *Vident enim eum sicuti est*, cognoscitur etiam in ipsis beatis, quia facit illos sibi perfectè similes, ut postea probabitur. Cognoscitur ex beatis, quia nullum opus est circa puras creaturas quod tantopere declareret omnia Dei attributa, potentiam, iustitiam, misericordiam, magni-

ficiat, ut probarem si vacaret, ergo summa Dei gloria externa tunc formalis, tunc obiectua est felicitas beatorum, quam propterea Deus primatio 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*, vbi fuse ista disputata sunt. Cognitionis enim naturalis & supernaturalis idem esse potest obiectum materiale quod cognoscitur, immo & idem obiectum formale in ratione rei, sed diuersum semper est obiectum formale in ratione obiecti, quia semper attingitur proptere mouere potentiam modo indebet naturæ.

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

## SECTIO. II.

*Virum finis ille simpliciter ultimus, unicus sit an multiplex. art. 5. 7. 8.*

**D**atur ergo ultimus aliquis finis noster, summum bonum, perfecta beatitudo, finis ultimus ad quem omnia referre, bonum quod appetere, beatitudo cui vni studere desideriis nostris omnibus debeamus: sequitur ut inquiratur nunc quotuplex ille sit finis. Primo videlicet, verum ille secundum rectam rationem, & ex rei natura non sit nisi unus. Secundo, vtrum ex libera electione hominis ille possit esse multiplex. Tertio, vtrum reuera quisquis mortaliter peccat si finem suum ultimum ponat in creatura.

### §. I.

*Vtrum ex natura rei non sit nisi unicus finis. ultimus creature rationalis.*

**R**atio dubitandi est primò, quia obiectua beatitudine quæ Deus est, & beatitudo formalis quæ appetitio, & possessio est Dei, sunt duo valde distincta, sed ille uterque finis est hominis, appetibilis propter se, ergo duo sunt fines hominis appetibilis propter se. Probo minorem, illa res est finis appetibilis propter se propter quam Deus ipse desideratur, sed non desideratur Deus ab homine nisi ut possidens, ergo non solus Deus appetitur, sed possessio etiam ipsa Dei.

Secundo, si avarus 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.

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

Dico primò, finis simpliciter ultimus hominis non est ex rei natura nisi unicus, constans ex finibus duobus inadæquatis ita inuicem connexis, ut neuter sine altero cauet, neque rationem habeat finis. Sola explicatione indiget conclusio, de qua videndi sunt S. Thomas hic q. 2. art. 7. & q. 3. art. 1. Vndeque disp. 1. c. 4. quorū doctrina reuocari tota potest ad tria capita.

Primum sit, finem cuius gratia propte distinguitur à fine (cui) qui est illud subiectum cui bonum desideratur, finem (inquit) cuius gratia esse duplē: alter est finis ut res, alter est finis ut visus, & adeptio rei, seu possessio circa rem, ratione cuius res illa tametsi supponit.

Solutio  
dubitatio  
num.

Triples  
dubitatio  
num.

Conclusio.

Finis quæ  
est duplē.

posito à nobis distincta; coniungitur tamen nobis, & fit nobis bona; implicat videlicet, ut res supposito à me distincta fiat bona mihi, nisi aliquo modo ita mihi coniungatur, ut percipere possim, & in me deriuare omne illius commodum, pecunia, v.g. est mihi extrinseca & à me distincta, vnde nec mihi potest esse bona, nisi media consequitur, ac possessione, mihi bona fiat, sicut color mihi esse non potest bonus nisi mediā visione: igitur in omni fine cuius gratia, duæ illæ rationes distingui debent, res ipsa vel obiectum, & coniunctio illius rei cum potentia, quæ coniunctio aliquando propriè vocatur possessione, v.g. apprehensio pecunia manu facta, interdum est quasi possessione, nam operatio quælibet immanens, quæ ita versatur circa obiectum, ut sit coniunctio ipsius obiecti cum operante, est aliqua possessione, quia per illam obiectum sit bonum ipsi operanti: propter quam rationem operatio immanens vocatur quasi possessione rei circa quam versatur, eo quod per hanc operationem obiectum deriuat suam bonitatem & commodum, in ipsum operantem, sicut mediā possessione pecunia sit 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, sive nimur suā propriè possessione rei, sive sit quasi possessione, esse verè ac propriè finem, non autem conditionem duntaxat aliquam quæ afferat obiectum. Ratiō est, quia id quod est duntaxat conditio obiecti voluntatis, non appetitur ab ipsa voluntate per eum, actum cuius est conditio, sed est aliquid requisitum ut obiectum appetatur: atqui possessione & quasi possessione appetuntur per actum voluntatis, nam avarus non desiderat pecuniam, nisi quia desiderat eius possessionem: similiter eriam qui desiderat contemplari Deum, non solum appetit Deum, sed contemplationem, & Deum ut per 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.*

Terrium est quod isti duo fines (qui) & (quo) ita sunt fines partiales ut non constituant nisi unicum finem totalem, quia scilicet unus nunquam causare potest sine altero, neque sine altero habet rationem boni, nam possidere pecuniam unus est integer finis, nec enim possessione est amabilis sine pecunia, neq; pecunia sine possessione, quod expressè docet S. Thom. q. 11. art. 3. ad 3. Ex quibus sufficienter probata manet conclusio, si enim ex fine (qui) & fine (quo) non efficietur nisi unicus finis, certè sequitur quod non est finis ultimus nisi unicus, nam finis (qui) non est nisi unus, cum ens ab alio non sit nisi propter ens à se quod non est nisi unus, ergo finis (quo) non est etiam nisi unus.

*Solutio  
trium du  
bitationū.*

Ad primam, Resp. distinguendo minorem, beatitudine obiectiva, & beatitudine formalis duo sunt, & sunt fines hominum, totales adeo ut unus sit independens ab altero nego, partiales quorum neuter cauter fine altero, nec est finis concedo; sicut enim Deum desiderari ab homine tanquam finē, (qui) propter beatitudinem formalem tanquam finem (quo) sed nego desiderari propter beatitudinem formalem tanquam propter finem adæquatam, alioqui Deus medium esset non finis.

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

sessio pecunia, quæ non fit homini bona per cognitionem solam, cognitione autem Dei possesso est Dei & vetus finis (quo) cum Deus periplam sit homini bonus, ut ex dictis patet.

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

### S. II.

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

**A**liud est plures res esse unum finem ultimum hominis, aliud plures esse fines illius ultimos, non est dubium, quin possit idem homo constitue re suum ultimum finem in pluribus rebus, sed dubitatur, vtrum possit habere plures fines ultimos adæquatos.

Ratio dubitandi est primò, quia potest aliquis operari ex pluribus finibus totalibus, quorum singuli sint secundum quid ultimi, ergo possunt etiam ex libera electione plures esse fines simpliciter ultimi. Probo conseq. sicut se habet finis secundum quid ultimus respectu alicuius operationis, sic se habet finis simpliciter ultimus respectu totius vitæ, sed eiusdem operationis plures possunt esse fines adæquati, ergo possunt etiam esse plures respectu totius vitæ. Probatur maior, idèo fines simpliciter ultimi esse non possunt plures quia finis ultimus debet amari super omnia, & anteponi alii omnibus: sed finis secundum quid ultimus amat super omnia, quæ spectant talem fieri actionum, alioqui non est finis, ergo est par ratio de fine simpliciter ultimo, & de fine secundum quid ultimo.

Secundò, qui peccat mortaliter constituit sibi ex libera electione ultimum finem in creatura, sed committit sapè potest peccatum ex affectu inordinato erga plures creaturas quarum una non referatur ad alteram, & omnino disparatis, in modo committere sapè possimus plura simul peccata, ergo possunt ex libera electione hominis plures esse fines ultimi.

Dico secundò, implicat contradictionem ut idem Conclusio homo plures sibi proponat fines adæquatos simpliciter ultimos.

Ratio est illa quam habet S. Thom. quia finis ultimus est bonum ita perfectum & ita completem satians appetitum, ut non relinquat aliquid vterius appetendum, vnde dictum est eleganter ab Augustino: *Finem dici non quo consumitur homo ut non sit, sed quo perficiatur et plenè sit.* Si autem præter illud appetatur aliquid aliud, iam non satiat appetitus per illud primum, ergo præter ultimum finem nihil ultra potest appeti, ergo finis ultimus non est nisi unicus. Deinde finis unicus anteponitur aliis omnibus & amat super omnia, sed quod amat super omnia esse non potest nisi unum, ergo ultimus finis esse non potest nisi unicus; si enim aliquid sit cui non anteponatur, iam non anteponitur aliis omnibus. Denique recte S. Thom. argumentatur, quia illud in quo aliquis tanquam in fine ultimo quiescit, affectui dominatur, quia ex eo totius vita regulas accipit, vnde ultimus finis propriè vocatur Dominus omnium motuum appetitus, qui propter illum

Duplex  
dubitatio.

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 alias contra Val-  
quem 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 simpli-  
citer 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 constitut in creatura.*

Quadru-  
plex dubi-  
tatio.

**R**atio dubitandi contra vulgare hoc placitum  
Theologorum quod quisquis mortaliter peccat  
finem vltimum ponat creaturam, primò esse potest, quia  
peccator non necessariò ponit vltimum suum finem in  
creatura, si non necessariò anteponat creaturam Deo,  
sed quisquis peccat mortaliter non necessariò antepo-  
nit creaturam Deo ergo non necessariò constituit vlti-  
mum finem suum in creatura, prob. min. paratus sit aliquis  
dare pauperi decem nummos ex amore Dei purè na-  
turali, ille comedat in quadragesima carnes, quas ita  
emittit tribus assibus ut nullo modo eas velit emere de-  
cem nummis, ille tunc præfert decem nummos carnibus  
quas comedit, & Deum præfert decem nummis,  
ergo Deum præfert carnibus, ex quarum tamen inor-  
dinato amore peccat, ergo ille non præfert Deo crea-  
turam propter quam peccat.

Secundò, filius aliquis offendat Patrem ex inordi-  
nato amore serui, quem verbi gratiā, liberet à morte  
contra Patris voluntatem, ille filius non necessariò  
anteponit seruum Patri, nam si ageretur de vita Patris  
aut de vita serui, millies mallet mori seruum quam  
Patrem, ergo qui peccat non necessariò præfert crea-  
turam Deo, etiam si offendat Deum.

Tertiò, non est opus vt qui peccat ex amore ali-  
cuius creaturæ præferat illam creaturam, aliis omni-  
bus creaturis, ergo neque illam præfert Deo. Probo  
antecedens, nam amici causa peccatoris aliquis potest  
quem multò tamen minus amat quam se ipsum.  
Deinde multi sèpè peccant propter voluntatem ludi  
qui magis tamen amant voluntatem intemperantia.

Quartò, multi sèpè peccant ex spe venie, volun-  
tatem habentes redeundi ad Deum, ergo non con-  
stituunt vltimum finem in creatura, cum velint actu illam  
deserere. Aliqui etiam sèpè peccant ex nimio zelo  
diuini honoris, si verbi gratiā, ex eo zelo aliquis  
interficiat hominem, ille sine dubio non plus amat  
hominem illum quam Deum. Denique vt homo po-  
nat 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 vlti-  
mum finem.

Dico tertio, quisquis mortaliter peccat, non ex-  
presè quidem & formaliter finem suum vltimum in  
creatura constituit, sed virtualiter tantum & inter-  
pretatiuè. Ita communiter asserunt omnes Theologi  
ad eadē constanter, vt Valentia qu. 1. part. 7. etiam exis-  
tūt id esse de Fide, negant tamen id ylo modo ve-  
rum esse Scotus, Naustrus, Adrianus.

Primo autem sic videntur asserere Scripturæ, Iere-  
miae 2. *Duo mala fecit populus meus dereliquerunt me  
fontem aquæ viue, & sederunt sibi cisternas dissipatas,  
&c. Philippensem 3. Quorum Deus venter est & gloria  
in confessione ipsorum, alibi etiam dicitur: Avaritia esse*

*idolorum seruitus: idem inculcant etiam sèpè Patres,  
Gregorius Nyssenus, ait: Quemlibet loco Dei ponere id  
quod peruersus amat: Chrysolomus: Idololatram esse  
peccatorem quemlibet, & multorum Deorum cultorem:  
Augustinus totam peruersitatem humanam afferit si-  
tam in eo esse, quod fruendis vitatur, vniuersi fruatur:  
vti appellat id quod referimus vltius, frui autem  
id quod non refertur vltius.*

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

Tertiò, quod etiam virtualiter & æquivalenter  
constitut finem suum in creatura quicunque pecca-  
tum committit lethale, probatur quia ille virtualiter  
finem suum in creatura ponit, qui eam appre-  
ciatiuè anteponit enti, quod virtualiter continet  
alia omnia, sicut qui præferret equum nummo aureo,  
illum præferret etiam obolo, sed peccator antepo-  
nit creaturam Deo, cum propter amorem crea-  
turæ, negligat amicum habere Deum, & vt fruatur  
creatura sibi bonâ, negligat Deo frui vt sibi bono  
per gratiam & gloriam, ergo peccator virtualiter  
& apprecciatiuè finem suum ponit in creatura. De-  
inde qui non amat Deum super omnia tenet plus  
amare creaturam aliquam saltem vagè sumptam quam  
omnia, sed peccator non amat Deum plusquam omnia,  
ergo cogitur ex vi peccati sui plus amare crea-  
turam aliquam, quam alia omnia, quod est consti-  
tuere vltimum finem suum in creatura.

Quartò denique; quod peccator non constitut  
formaliter & expreßè finem suum vltimum in crea-  
tura, probant rationes omnes posita initio.

Ad primam ergo Respondeo peccatorem sub ea  
ratione quâ peccat præferre semper creaturam Deo,  
quamvis 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 quadra-  
gesima tribus tantum emptas assibus, Deum præfert  
carnibus, quatenus illæ decem nummis emi possunt,  
& mandationem carnium Deo præfert quatenus  
carnes emi possunt tribus assibus. Semper igitur pecca-  
tor sub ea ratione quâ peccat creaturam Deo præ-  
fert, esto sub alia ratione præferat Deum creaturæ.

Ad secundam Respondeo Filium qui contra Pa-  
tris voluntatem, vult seruum esse incolumem quem  
millies mallet mori quam Patrem, secundum vna-  
rationem, & in eo actu quo Patrem offendit, plus  
amare seruum, quam Patrem, secundum alteram  
verò rationem, & in alio aliquo actu, posse magis  
Patrem amare quam seruum.

Interpre-  
tatiuè fi-  
nem suum  
ponit in  
creatura.

Ponit etià  
virtualiter.

Non ponit  
formaliter.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Affertio  
affirmati-  
ua.

Scripturæ.

Ad

Ad Tertiam Resp. benè probari hoc argumento illum qui peccat non præferre formaliter & expressè creaturam Deo, non probari autem quod virtualiter, & interpretatiuè illum non præferat, ille qui peierat propter amicum, in illo actu virtualiter illum sibi præferat, cum illum Deo præferat, in quo continetur ipse cum alijs omnibus quamvis in alio actu, & sub alio respectu, se ipsum amico præferre possit. Idem dico de illo, qui peccat propter voluptratem ludi, & est tamen magis addictus, potui quam ludo, in eo enim actu virtualiter ludum præfert 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 virtualē sistendi in creatura, quæ voluntates sunt inuicem non possibles cum directè non opponantur.

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

## SECTIO III.

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

S. Thom. art. 6.

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

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia prauus actus nullo modo est ordinabilis in beatitudinem vel obiectuam 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 male agimus, agere propter Deum, quasi verò blasphemare possit aliquis propter Deum. Neque fatis est dicere cum Medina q. 6. Deum esse cauſam efficientem boni delectabilis quod peccato queritur, arquè ad eò 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 ut cauſa libere 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 experientia, vel solum virtualiter id est in alio ex sua natura ad id ordinato, quod etiam non videtur verum, quia male videtur aſſerere Caietanus, omne agens intellectuum ante quam eliciat actum, circa bona particula, clicere necessariò actum circa ultimum finem sive Deum, ita ut ex virtute illius actus, omnes actus sequentes referantur in Deum: hic enim primus actus gratis omnino & contra omnem experientiam fingitur, & quamvis admitteretur non appetit quomodo reliqui omnes actus sequentes, nullam cum eo habentes connexionem, ex virtute illius referantur ad Deum.

Tertio, nemo experit se omnes actus suos ad fi-

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

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

Prima conclusio.  
Amari semper ultimum finem.

Ratio autem illa est primò, quam indicat Augustinus l. 19. ciuit. c. 1. illud enim est finis boni nostri proper quod amantur cetera, illud autem proper se ipsum: quasi dicat illum alioqui finem non esse nisi ad ipsum omnia dirigantur naturaliter & necessariò. Alteram rationem indicat l. 13. de Trinit. c. 3. quid quid enim aliud homo latenter velit ab hac voluntate, quia omnibus hominibus nota est non recedit, & Epist. 19. amant enim requiem sive pia anima sive impia, sed an perueniant ad id quod aſſerunt nesciunt, nec aliquid appetunt corpora ponderibus suis, nisi quicquid a motibus suis: optimèque tractatu de Epicureis & Stoicis qui bonus est, inquit, idèo bonus est, ut beatus sit, & qui malus est, malus non effe nisi se beatum sperare effe posse: de bonis facilis quæſtio est &c. Eleganter Boetius l. 3. confolat. prola 2. hominum animus eti caligante memoria, tamen sumnum bonum repetit, sed velut ebrius domum quo trahite reuertatur ignorat. In quibus omnibus significare intendit S. Doctoſ appetitum beatitudinis, omnibus à natura esse penitus inſitum, adeò ut in omnibus quilibet eam querat. Denique Sanctus Thomæ ratio in corpore articuli optima est, quia ultimus 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 particula, non mouent nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis.

Secunda conclusio.  
bimembbris.

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

Probatio prime partis.

Prima, partis ratio est, quia omne honum 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: similiiter omnis pars ordinatur ad totum, omne bonum quod appetitur est pars cumuli bonorum, ergo quidquid appetitur ordinatur ad cumulum bonorum: cum ergo per singulos actus suos querat homo ut sibi bene sit aliqua ex parte, restat ut per omnes actus suos, hoc appetat, ut sibi omni ex parte bene sit.

Probatio secundæ partis de beatitudine in particulari.

Secundæ partis ratio est, quia si omnes humani actus dirigerentur ad beatitudinem in particulari, deberent in illam dirigi ex intentione vel formaliter & expressè, quæ actu exſit, cum producitur effectus, & hoc manifestè repugnat experientia: vel ex intentione virtuali, quæ manet in aliquo suo effectu, & illa fieri tanta est, alioqui nemo vnuquam 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 extitit.

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

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

## QVÆSTIO II.

*Quid ditas finis ultimi supernaturalis, seu quid sit essentialis beatitudo.*

S. Thomas, quæst. 2. & 3.

**E**X his quæ disputata sunt haec tenus de quæstione. *Quoniam sit finis ultimus, inferri liquidò potest esse in libera hominis voluntate positum ut beatus omni ex parte sit, adeò ut plenus sit bonorum, immunis & tutus ab omni malo: Iuxta illud quod pronunciatum est per Ilaiam dicitur *Iustus quoniam bene*; quoniam videlicet erit illi benè, propter possessionem perfectissimam omnis boni. Nunc ut explicetur quid sit finis ille ultimus ad quæm appetitiones omnes nostræ collimare debent, summum bonum quod aliciat, beatitudo quæ faciet totum hominem, & potentias eius omnes expletat. Tria mihi dicenda esse video. Primò, eius obiectum, sive quænam sit obiectua beatitudo, & finis qui. Secundò, quænam sit eius ratio generica. Tertiò, eius ratio specifica.*

## SECTIO I.

*Quale sit obiectum beatitudinis essentialis, sive obiectua hominis Beatitudo.*

S. Thom. quæst. 2.

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

## S. I.

*Vtrum solus Deus sit obiectum beatitudinis essentialis.*

**F**usè ac eleganter tractant hoc argumentum morales Philosophi cum Aristotele 1. *Ethicorum*, & Theologi cum S. Thoma, clarissimeque demonstrant insufficientiam omnium creaturarum ad beandos homines, quæ in morali accurate allata sunt, nunc autem indicant duntaxat videntur.

Ratio enim dubitandi esse primum 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 obiectua beatitudo: probatur minor, ille solus perfectè beatus est, cui omni ex parte ita est benè ut nihil ultra possit desiderare, sed illi qui possidebit sanitatem, pulchritudinem, voluntatem prout con-

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

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

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

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

Ratio efficacissima illa nunc sufficiat quæ habetur ex 1. *Ethicorum* c. 7. & 8. quia ut aliquod summum sit hominis bonum necesse est ut in eo reperiatur haec conditiones. Primò ut sit optimum & perfectissimum, id est ut complexio sit totius perfectionis & boni, alioquin non erit adæquatum 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 nimis omnia referantur, ipsum autem non referatur vltius: nemo enim quiescere in eo potest vltius quod aliquid est. Tertiò, debet esse sufficiens ad tollendam omnem miseriam ac indigentiam & ad satiandum adeò 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, alioquin anxietatem non auferet, semper enim timeri poterit eius iactura, quæ non levius miseria est.

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

Externa bona sunt diuitiae, amici, honor, fama, gloria, potestas, quæ imperfectissima bona sunt, & grauiissima non solum compatiuntur, sed etiam partunt sapientiam, ut eleganter ostendunt Chrysostomus & Boetius. Diuitiae non sunt bona nisi propter aliud, cognatum vitis nomen habent quarum causa sapientia sunt, nihil illis incertius aut instabilius, unde characterem, habent prorsus oppositum conditionibus illis quinque summi boni quas afferebam. Honor, fama & gloria, opiniones sunt de alicuius excellentia quæ sola est beatitudo, ergo supponunt beatitudinem non sunt ipsa beatitudo. Adde quod neque perfecta, neque sufficientia, neque stabilita bona sunt cum hominis opinio eronea sit, fallacissima, incertissima.

Bona corporis, vel sunt actus primi, sanitas numerorum, 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 infinitè imperfectoria.

Triplex dubitatio.

Conclusio negans creaturas esse summum bonum.

Quinque conditiones summi boni.

Non conueniunt bonis exterius.

Non bonis corporis.

Etiora sunt, quam 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; innumeris enim compatiuntur & inuehunt miseras, vita nimis quibus abundant sepiissimum, anxiates, dedecora, ignorantiam. Denique deest illis stabilitas ut est per se notum; sanitas enim morbis deperditur, robur corruptitur aetate, pulchritudo casibus variis deflorescit. Denique habet omnis hoc voluntas simul agit sequentes, apicumque per voluntatum:

Ubigrata mella fudit,  
fugit &

Nimis tenaci serit icta corda morsu.

Primo enim ita colligitur ex scripturis, *ego ero merita scriptura. ces tua magna nimis*, vbi Deus se ipsum Abraham promittens, afferit se illius mercedem esse, id est beatitatem. *Beatus populus cuius est Dominus Deus eius*, David enim eum afferit a quo possidetur Deus cumulat beatum esse clarissimeque Apostolus 1. ad Corinthios cap. 3. *Cum subiecta (inquit) fuerint illi omnia, tunc & filius ipse subiectetur ei, qui subiectis 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 aeternitatis, & Cyprianus serm. de ascensione, ibi non gustabunt quam suavis sit Dominus, sed implebuntur & satiabuntur dulcedine mirificâ, nihil deerit eis, nihil obterit, erit denique Deus omnia in omnibus, & illius praesentia omnes anima ac corporis replebit appetitus. Consonant reliqui Patres, Irenaeus lib. 3. cap. 22. *Gloria (inquit) hominis, Deus: sicut enim (inquit Augustinus) vita carnis anima est, sic beatavita hominis Deus est*, & optimè Nazianzenus orat. 21. *intelligibilium (inquit) omnium vertex, in quo desiderium omne consistit*.

Secundò, rationes etiam innumeræ id probant ex Rationes.

1. & 10. *Ethicorum*, habet enim Deus conditiones illas quinque asserebam ad summum bonum simpliciter necessarias. Est videlicet optimum illud, pulcherrimum, iucundissimum, *non alio bono bonum*, *sed bonum omnis boni*, est etiam ultimum quo cuncta referuntur, eo enim fruendo quisque beatus est propter quod cetera 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 possessione omne malum: *ibi enim (inquit Augustinus) requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optime voluntatis*. In nostra etiam est libera potestate illud facere nostrum, & opulentam eam adipisci hereditatem, neque dubitari potest quin sit stabile, adeo ut illud nunquam auferri possit, & gaudium vestrum nemo tollerat a vobis, ergo Deo seclusis omnibus creaturis vera conuenit ratio summi boni, & obiectua beatitudinis quam inquirimus, cum sit optimum, ultimum, sufficiens, possibile, stabile.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. beatitudinem dupliciter sumi posse, primo propt significat statum quandam in quo ex omni parte bene est homini, siue propt includit, tunc essentialia tunc accidentalia beatitudini. Secundò, propt significat summam aliquam, & specialem perfectionem, ex qua derivantur reliqua perfectiones, & tota plenitudo boni: obiectum beatitudinis sumptus primo modo non est solus Deus ut recte probat argumentum, sed est obiectum beatitudinis secundo modo considerata, quia eius possessione est primaria perfectio ex qua perfectiones reliqua derivantur, que pertinent ad beatitudinem accidentalem, & sunt duntaxat proprietates beatitudinis essentialis, vel certe ipsa formalis possessione summi boni: Visio enim Dei pertinet ad essentialiam beatitudinis formalis non obiectu: cognitione autem visionis, & durationis aeternæ, pertinet ad beatitudinem accidentalem.

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

Ad tertiam Resp. dissidium esse inter Doctores, utrum si esset in intellectu hominis eadem visio, quæ nunc est, Deus autem non esset, homo ille revera beatus esset, vbi partem negantem propugnat Suares, Valsques autem affirmatiam quia (inquit) Deus non constitutit beatitudinem nisi ut possellus per visionem, possessione autem illa cum sit duntaxat per modum obiecti, eadem omnino esset, quamvis nullus de

O o facto

*Non bonis animi* Animi bona sunt scientia ac virtutes, quæ tametsi primum inter bona creata teneant locum, longissime tamen absunt ab illa plenitudo perfectionis, sufficientiae, 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, & validè determinata, non sunt bona ultima, cum homo non sit suus finis, atque adeo quiescere in se ipso nequeat, sed in eo quod est animi vita: non habent sufficientiam illam plenissimam, cum infinita compariantur mala corporis & animi, neque cumulum omnis boni, quæ pauca delibasse sufficiat ex S. Thoma & Aristotele, dabitur eam in rem plurima & pulcherrima Lessius 1. de summo bono, & Theophylus Raynaudus in morali.

*Altera cœlo de cœlum summa ppi.* Dico secundò, creature omnes etiam simul sumptæ sine Deo, non possunt esse obiectua hominis beatitudo, & summum bonum cuius possessione homo beatus sit.

Ratio eadem prorsus est: cumulus enim ille creati boni, neque bonum est perfectissimum, cum Deo summe bono comparatum, stillula sit & gutta roris antelucani, momentum statera nullius ponderis, & quasi non sit, id est, ferè nihil; neque bonum est ultimum, cum Deum spectet & ad eum referatur, neque sufficiens ad satietatem afferendam appetitum, qui iuste desiderare poterit illud quod est summum 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 quærimus bonum hominis, cuius possessione dici possit beatus.

Deinde sic etiam libet ratiocinari: potentia universalissima 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 quam guttula respectu oceani totius: ergo non potest appetitus eo toto bono magis impleri, quam infinitum spatium capax infinitæ molis à grano milij; est enim immensa capacitas appetitus, qui frui potest bono creato, & inreato, & 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 ullius boni, est obiectum adæquatum beatitudinis essentialis, id est bonum cuius solù possessione homo efficitur beatus secundum ea quæ sunt essentialia beatitudini, non secundum ea quæ sunt illi accidentalia.

Tom. I.

facto existeret Deus, ergo æquè tunc hominem bearet, ac nunc illum beat, & confirm. quia tunc idem gaudium esset in voluntate. Ego veriorem esse arbitror partem negatiuam cum Stare, 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 repræsentaret ens infinitum & necessarium, ergo non repræsentaret 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 tolleret omnem miseriam, neque possessio esset summi boni.

## §. II.

*Vtrum 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, vtrum ille similiter beatitudinem essentialiē haberet totam qui videret atq; adeò possideret essentiam diuinam, nō videndo tres personas; vel etiam non videndo attributa omnia sive hoc sit possibile, sive sit impossibile, quod nunc nō moror.

Quinque dubitatio-nes.

Ratio dubitandi est primò, quia Deus est obiectum beatitudinis essentialis prout est in se, nō autem prout subiacet conceptibus nostris præfisiuis, 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 sua beatitudinis, sed Deus est obiectum sua beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas, non enim se ipsum comprehendit, nisi cognoscendo illa omnia, est autem obiectum sua beatitudinis vt est obiectum comprehensionis, ergo Deus est obiectum nostræ beatitudinis adæquatè vt est in se.

Secundò, eo modo Deus est obiectum beatitudinis essentialis, quo est sufficiens ad satiandum appetitum, ita vt nihil vtrà 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 universalissima, nimirum secundum essentiam & personas, ergo Deus non potest satiare appetitum, nisi secundum essentiam attributa & personas.

Tertiò, personalitates diuinae alio modo pertinent ad beatitudinem obiectiuam quam creature que pertinent ad beatitudinem tantum accidentalem, sed si personas non pertinent ad obiectum essentialiē beatitudinis, non aliter pertinent ad obiectum beatitudinis quam creature, ergo persona pertinent ad obiectum essentialiē beatitudinis.

Quartò, si vñica 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 personas. Confi. quia tota Trinitas est obiectum supremum & essentialiē nostra 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 personas.

Dicò quartò, obiectum essentialiē beatitudinis est sola essentia Dei, non autem attributa, & personas, atque adeò qui videret essentiam non vñis personas,

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 perfectiorum, id est quâ posita sequitur status ille omnium bonorum aggregatione perfectus, sed huiusmodi est visio solius essentia, nam è 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 concurrit ad visionem attributorum & personarum, sola essentia eo modo concurrit, cum illa sola sit obiectum motiuum visionis, personæ vero 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 parientam earum cognitionem. Confirm. quia secundum eam rationem Deus est ultimus finis, & beatitudo essentialis secundum quam est principium primum omnium, sed Deus est primum principium secundum solam essentiam, ergo secundum illam etiam solam, est finis ultimus, non autem secundum personas.

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

Ratio est, quia eodem modo personalitates pertinent ad beatitudinem essentialiē, quo pertinent ad ipsum Deum vt ad primum principium & ultimum finem, sed pertinent ad Deum omnino intrinsecè, vt primum principium, & finem ultimum, non enim sunt aliquid extrinsecum Deo, ergo personæ pertinent intrinsecè ad obiectum beatitudinis saltem vt partes eius integrales. Deinde aliter personæ sunt obiectum beatitudinis, quâ creature, quæ non nisi accidentaliter & extrinsecè ad illud pertinent: ergo cum non pertineant ad beatitudinem tanquam obiectum essentiale, pertinent vt obiectum integrale. Confirm. etiam, quia communiter dicitur 1. parte, creature pertinere ad obiectum primarium visionis Dei, etiam si non sint obiectum motiuum, ergo similiter pertinent ad obiectum primarium beatitudinis tanquam partes integrales, non tanquam partes essentiales. Denique adæquatum hominis bonum est Deus vñus & Trinus, ergo personæ saltem integraliter pertinent ad obiectum tale beatitudinis. Ex quibus omnino sequitur quod qui videret attributum aliquod, vel personalitatem non visâ essentiâ ille non esset beatus, quia illa obiectâ non sunt prima radix totius cumuli bonorum, ergo eorum possesso non esset essentialis beatitudo.

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

Ad secundam Resp. Deum eodem modo esse obiectum essentialiē beatitudinis quo est sufficiens radicaliter & fundamentaliter ad satiandum appetitum, nō autem eo modo quo realiter & adæquatè sufficiens est, quia

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

Attributa  
& personæ  
ad obiectum  
integrali  
pertinent.

quia nomine beatitudinis essentialis (vt dixi) non intelligitur cumulus hic bonorum totum satians appetitum, sed intelligitur primarium & præcipuum illud bonum, quod est radix prima totius boni per quod satiatur appetitus. Fateor illum qui videret essentialiam non visis personis posse aliquid vterius 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 adæquatum appetitus, est obiectum beatitudinis secundum partes tum essentiales, tum integrales concedo: est obiectum beatitudinis secundum partes essentiales, nego. Neque dicas beatitudo formalis dicit formaliter satietatem appetitus, ergo beatitudo obiectua 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 adæquata satietas appetitus.

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

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

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

## S A C T I O   II.

*Quænam sit ratio generica beatitudinis essentialis.*

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

Formalis beatitudo.

**S**umnum illud & plenum bonum, de quo haec tenus dixi, cum sit homini prorsus extrinsecum non potest satiare appetitum eius, nisi ab eo possideatur, non potest autem possideri nisi ei sic vniatur ut omnia commoda quæ percipi possunt ex tali bono, in eum deriuentur. Huiusmodi possessionem, & vniōnem summi boni cum anima beata cōmuniter Theologi appellant (formalem beatitudinem) quia est forma intrinseca hominem beatificans & in eum deriuans totam suavitatem, quæ percipi potest ex summo bono. Huius igitur formalis beatitudinis & vniōnis, quæritur in primis ratio generica, id est primus, vtrum illa sit actus aliquis primus, id est illapsus aliquis essentiali diuinæ in animam aut in potentias hominis beati, an vero sit aliqua operatio. Secundus, vtrum illa operatio creata, an vero in-creata. Tertius, vtrum sit operatio à beato ipso elicita.

\* \*

Tom. 5

## S. I.

*Virum formalis beatitudo sit aliquis illapsus  
essentiali diuina: an vero aliqua  
operatio.*

**C**ertum est primò, celeberrimam esse in hac materia sententiam Henrici Quothibeto 13. qu. 12.

Sententia  
Henrici.

qui formalem beatitudinem putat consistere in illapsu essentiali diuina, in substantiam ipsam animæ. Hunc autem rectè ostendit Vasques q. 8. c. 1. malè a pluribus intellectum, immerito accusari. Is igitur neque dixit beatitudinem formalem consistere in aliqua vniōne substantiali animæ cum Deo, quam in solo Christo reperiri docet Christiana Fides: neque putauit illam consistere in vniōne accidentalis substantiae animæ abstrahendo ab vniōne per operationem ut imponit ei Medina; sed ad beatitudinem putat requiri duo. Primum beatitudini quasi præsumum est illapsus in animam ipsam beati, quem appellat circummissionem Diuinitatis penetrantis animam, ut in ea nihil appareat nisi diuinæ dispositiones, sicut ferrum ipsum cendet, igne illius interiora penetrante, non è conuero: nam cum vi amoris feruentissimi feratur beati voluntas in Deum bonum suum, & in illud tota transformetur ac conuertatur, necesse est ut illabatur in animam id est ut nouo modo essentialia Dei ei coniungatur, eique Deiformitatem communicet, ad eò ut nec sit, nec appareat in ea nisi Deus: alterum in quo consistit beatitudo, & redundat ex illo primo, est illapsus eiusdem essentiali diuina in potentias, intellectum, & voluntatem, illum illuminando, inflammatio nando istam. Per amorem igitur essentialia Dei primum prouocata circumfundit & implet animam in-creata essentialia, camque illuminat & inflamat, deinde deriuatur etiam in potentias, purgando intellectum ut clarius videat, inflammando voluntatem, ut amet ardenter, sicut vno per gratiam, fit primum in anima, deinde in potentias deriuantur habitus: similiter in beatitudine geminam hanc vniōnem reperiri asserit Henricus substantiæ animæ, deinde potentiam eius, vocatque illam vtramque illapsum, circummissionem, 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 substantialiem aliquam transformationem animæ in Deum, qualem asseruisse videtur Rustrochius dum ait animam quæ Deum contemplatur, absorberi, & defluere in illud esse diuinum ideale, quod habuit ab æternō, & esse proprium sic amittere, ut non sit reperibilis amplius extra Deum à qua tamen infania vindicat eum Lessius l. 2. de summo bono c. 1. sic igitur explicatæ Henrici mente circa illapsum: restat explicandum quid ille reuerat.

Certum est secundò, nihil esse posse aliud Dei illapsum in animam, nisi præsentiam intimam Dei cum substantia animæ, & effectum aliquem nouum, quem immediate per se ipsum sic producat ut si per impossibile non esset immensus, ratione tamen huius causitatis præsens fieret ipsi animæ: dicit enim illapsus præsentiam non quamlibet, sed quæ inuochatur necessariò per operationem quamvis decesser immensitas, ex eo quod videlicet effectus ille dicat necessariò & connaturaliter præsentiam eius à quo procedit. Dicitur autem tripliciter Deus in animam illabi & ei vniiri. Primus illapsus rebus omnibus creatis communis est, quibus intimè Deus est præsens, easque continet in esse naturali, conferendo eis per se ipsum similitudinem imperficiam sui esse, illaque se ipso velut obsignando; & hic illapsus valde impro prius est, quia si per impossibile Deus immensus

Illapsus  
quid sit.

OO 2 non

non esset, sius tamen effectus posset producere in distans, atque ita ex hac Dei operatione non necessariò sequitur eius intima præsencia, quam illapsum appellamus. Secundus, illapsus communis est omnibus iustis quibus intimè vnitur Deus per gratiam, ut probabo in tractatu de gratia: est enim per se ipsum præsens animæ iusti cauando in ea esse supernaturale per communicationem similitudinis diuinæ, adeò ut si ybique Deus non esset deberet tamen positià gratia illi esse præsens, quod satis manifestè scriptura indicat dum adeò sèpè dicit dari iustis Spiritum sanctum, venire ad eos, manere in eis & habitare, signare, vngere, quia scilicet media gratia vnitur quodammodo spiritus sanctus animæ ut forma sanctificans & deificans, sed hec alibi. Tertius illapsus solius humanitatis Christi proprius est, cui Deitas communicat non esse solum naturale ac supernaturale, sed etiam se ipsum substantialiter, vngendo illam igniendo sanctificando, deificando. Hoc posiro.

**Triplex dubitatio.** Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo formalis est possesso, vnio, transformatio animæ beatæ in Deum, sed operatio non est possesso, quis enim dicat se possidere quod videt? nec est vnio aut transformatio nisi metaphorica & intentionalis quæ longè abest ab vniione 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, ut sèpè dixi de beatitudine obiectiva, sed huiusmodi radix potest esse donum aliquod habituale, cuiusmodi est lumen gloriae, non autem operatio, ergo beatitudo est donum aliquod habituale, non autem sola operatio.

Tertiò, sicut beatitudo obiectiva est summum bonum ut res, sic beatitudo formalis est summum bonum ut possesso, sed operatio non est summum bonum ut possesso, cum non sit summa hominum perfectio, ergo operatio non est beatitudo formalis.

Dico primò, beatitudo formalis nec est illapsus aliquis, & vnio specialis Dei cum substantia ipsius animæ, neque habitualis vnio cum potentij, sed sola operatio quæ Dei possesso 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 priùs in via, ergo in vniione 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 suā immensitate repleat omne spatiū, non potest esse de novo præsens, nisi operando nouum aliquem effectum, qui sic exigit eius presentiam 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 afficiens substantiam ipsam animæ vel est substantiale, vel accidentale, substantiale (ut dixi) solius Christi proprium est, probo de accidental, omne donum accidentale vniens beatum cum Deo est necessariò gratia sanctificans, vel aliquid simile, non enim aliud effectum formalem habere posset quam 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 Philologo 1. Ethicorum c. 7. & 8. vbi beatitudinem definit operationem perfectam in vita perfecta, probatque pulcherimis 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 fluit satis, 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 positià nihil amplius potest desiderari, si autem non est vltima, potest vlteriùs aliquid desiderari. Deinde illa perfectio est beatitudo, quæ sola est Dei possesso, sola vero est operatio quæ Deus possidetur, quia ea sola ita sit præsens animæ, ut illa toto fruatur Deo, & totam eius deguster suavitatem.

Ad primam igitur Resp. solam operationem esse vniōem transformationem possessionem Dei, quod sequens ostendet clarissime.

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 alioquin vnio hypostatica esset beatitudo, cum multo maior sit perfectio quam visio, beatitudo igitur est duntaxat perfectio maxima in ratione vissus & possessionis quod soli conuenit operationi, non est perfectio absolutè maxima.

## §. II.

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

**Posito** quod possesso illa Dei summi boni nostri, sit operatio aliqua, dubitatum à nonnullis est, utrum sit operatio aliqua creata inhaerens beato, an vero sit intellectus ipsa increata Dei, quæ vnta intellectui beati faciat illum actu videntem, sicut substantia Verbi vnta humanitati facit illam subsistente, sic enim apud Capreolum in 3. dis. 14. q. 1. art. 2. sensit Ioan. quidam de Ripa, aliquis apud Gregor. in 2. dis. 7. q. 2. & sanè ita certum est censere omnes Thomistas, qui negant vllum aliud verbum mentis in visione beata, quam essentiam diuinam præsentem intellectui, & ei vnitam medio lumine gloriae.

Ratio dubitandi est primò, quia non plura requiruntur ad hoc ut humanitas fiat intelligens, quam ut fiat sancta, sed humanitas Christi vniōem solū mediata cum Diuina sanctitate fiat sancta, ergo etiam vniōem cum intellectione 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 in creatum, sed primum fieri potest, ergo & secundum. Probo maiorem nullum esse potest discrimen inter speciem expressam increatam, nisi quod creata inhaerere possit intellectui creato, increata non possit inhaerere: hoc discrimen nullum est, quia si per actionem creativam produceretur ab intellectu species expressa, tamen verè per illam intelligeret, ergo ad intellectu actionem non requiritur inhaesio speciei: gratis autem dicitur requiri vniōem mediata.

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

Ratio

Seconda pars de vniōe per donum habituale.

Prima probatio. **R**atio enim est primò, quia omnis intellectus est essentialiter vita, sed per intellectuonem increata vel mediatè, vel immediatè vniuersam intellectus non viueret ergo nec etiam intelligeret: Prob. minor nam vbiunque est vita, vbi debet esse actio procedens effectuè ab eo principio in quo recipitur, quia viuere saltem in creatis est in se ipso agere post acquisitionem perfectionis connaturaliter debita, vt latè probabam in *animisticis*, sed intellectus increata non procedit effectuè ab intellectu creato ut patet, ergo per eam intellectus beati non potest constitui vitaliter intelligens.

Error Monothelitarum. **S**ecundò, damnati sunt Monothelitæ in Concilio Lateranensi, & in 6. Synodo quod dicerent vnicam esse in Christo tū voluntatis, tū intellectus operationem. Sed authores qui afferunt videri Deum à beatis per ipsam intellectuonem increata, ponunt tū in Christo, tū in beatis vnicam esse operationem intellectus tū Diuini, tū creati, ergo illa sententia falsa est. Scio maiorem negari à Vasque 3. p. disp. 73. c. 1. vbi probat Monothelitas loquitos fuisse de sola operatione voluntatis, non autem de operatione intellectus, quod 3. parte reiectum est, quia primus hæreses huius author Theodorus Pharanites intellectuonem etiam creatam negavit Christo vt constat ex Concilio Lateranensi, secretario 3. & ex 6. Synodo actione 16. & ex epistola eiusdem Theodori, & ex afferentia Cyri Alexandrini secretario illo 3. Sed hoc iam non moror, satis enim est, quod rationes omnes quibus videntur Concilia probent esse impossibile vt vna operario pertineat ad diuersas naturas, siue autem illa sit operatio intellectus, siue sit operatio voluntatis parum interest.

Solutio dubitacionum. **A**d primam Rep. allatam esse 3. parte rationem cur humanitas sanctissima Christi Domini fiat sancta per vniuersum mediatam duntaxat cum sanctitate increata, non fiat autem intelligens per huiusmodi vniuersum cum intellectuonem increata, quia scilicet esse sanctum non aliud est quam habere in se aliiquid Diuinum, nec est in ipso aliiquid producere, vt autem aliiquid denominetur intelligens debet producere in ipso intellectuonem, vt constabit etiam statim; mittit alia plura quæ disputata eō loco sunt.

Ad secundam Rep. sententiam illam plurium sanctorum Theologorum, quæ docet intellectuonem vitalem in sola consistere specie expressa, quam aiunt esse actionem grammaticalem & tendentiam in obiectum difficultem mihi semper, & parum probabilem videntur, vnde nego sequi quod visione increata possit constitui beatus intelligens. Imò etiam responderi posset require vniuersum immediatam, vt intellectus denominetur intelligens, quia vno reperi possit quamvis verbum mentis creare, anima enim humana vniuersus quamvis creaturam.

### §. III.

*Vtrum beatitudo necessariò sit operatio ab ipso beato elicita.*

**H**æc controuersia physica proflusus est, & fuisse tradita olim in libris de anima vbi disputatur, vtrum à solo Deo effectuè 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.

Ratio ergo dubitandi primò sit, quia posita formâ in subiecto confertur necessariò 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 videntis Deum, per quod formaliter obiectum fit illi praesens, sed per solum verbum quod est imago & representatio fit obiectum praesens intellectui, non autem per actionem, sicut per solum albedinem paries constituitur albus formaliter, effectuè autem per dealbationem. Imò si velis actionem ingredi etiam hunc effectum formalem, producitur 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 videntis.

Secundò tunc intellectus creatus est verè intelligens quando habet totum illud, quo intellectus humanus complete denominatur intelligens, sed sine volla operatione physica intellectus diuinus denominatur intelligens, cum constet intellectuonem increata 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 tertio, beatitudo formalis esse necessariò 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 Suarez volunt actionem vitalem formaliter per solum constitui verbum mentis, & putant illud produci posse à solo Deo, consequenter etiam afferunt posse quidem constitui hominem beatum per illam qualitatem quam solus Deus producere, sed negant tamen vnuquam illam in beatis à solo Deo fieri, quia beatitudo est operatio facta optimo & maximè connaturali modo.

• Primò ergo mihi certum est, quod in omni creatu intellectuonem duo reperiuntur, qualitas nimis realis, quæ sit representatio expressa obiecti cogniti, & actio productiva huius qualitatis, quia intellectus est aliquid noui quod non erat ante, ergo includit aliquid quod fiat de novo, sed vbiunque aliquid fit reperitur actio, & terminus; est enim aliquid quod fit, & est fieri, ergo in intellectuonem reperitur actio & terminus qui cum sit imago debet esse qualitas: vtrum, autem actio hæc distinguitur à termino, sicut distinguuntur reliquæ actiones à proprijs terminis, disputatur a nonnullis, quorum aliqui negant huiusmodi distinctionem modalem actionum vitium à terminis, ex eo quod non possint produci vitales isti termini, nisi ab intellectu, à quo illi proinde immediate 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 speciesibus impressis, ergo actio per quam producuntur distinguuntur ab ipsis: sed hæc alias.

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

Conclusio affirmativa.

Intellectus includit realiter actionem & terminum.

Includit etiam essentialiter.

gere, & velle, potest potentia vitalis se habere merè passiū, & esse instrumentum inanimatum, sed ex Concilio implicat ut liberum arbitrium sit instrumentum inanimatum, & merè passiū se habens, quomodo enim vitaliter vellet si esset instrumentum inanimatum, ergo implicat ut potentia nihil in se producens vitaliter intelligat, aut velit. Imò si recep-  
tio qualitatis à Deo immissa sufficit ad amorem & visionem sufficeret receptio huiusmodi qualitatis, ad iustificationem. Deinde argumentum ad hoc ut ali-  
quis actus vitalis dicatur, non sufficit ut sit tendentia solum recepta in principio vitali, sed oportet ut ab eo etiam sit producta, ergo quamvis species expressa sit tendentia non erit tamen vitalis nisi sit producta immanenter. Probo antecedens, motus localis corporis viventis non minus est tendentia in terminum, quam species expressa est tendentia in obiectum, sed ut motus localis sit tendentia vitalis debet immanenter produci, si enim alter me moueat, non mouebor vitaliter, ergo ut species expressa sit vitalis tendentia in obiectum opporteret ut producatur immanenter ab eo in quo recipitur. Denique intellectio est exercitium actuale, & attentio quedam potentia intelligentis, sed exercitium & attentio exigunt actionem & conatum potentiae, alioqui mortuo plane modo se habet, ergo ad intellectuonem requiritur actio & conatus potentiae. Quod de amore magis etiam eu-  
dens est, nam ad eum certum est exigi cognitionem, sed si potentia fieri potest amans per solam qualitatem à Deo immissam, non exigitur cognitione ad amorem ergo non sufficit ad amorem qualitas à Deo immissa.

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 potentiae concedo. Ad probationem distinguitur maior, per hoc intellectus redditur formaliter videns Deum per quod Deus formaliter fit illi praesens vitaliter, concedo, per quod mortuo modo fit praesens, nego; per solam representationem praesens fit mortuo modo concedo, vitaliter nego; actio enim effectiū duntaxat se haber ad representationem mortuam: ad vitam autem ita se habet effectiū, ut 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, ut 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 diuina 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 ipsam est species ita est actio suo principio proorsus identificata, quæ propterea non est dependentia.

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

### SECTIO III.

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

Post hoc quod formalis beatitudo sit actus aliquis secundus creatus & ab ipso beato elicitus, merito quæreretur cuinam operationi conueniat propriètate hominem formaliter reddat beatum: In qua cele-

berrima controuersia, nihil esset difficultatis ut recte notat Valentia q. 3. p. 4. si conuenient Doctores de significatione nominis formalis beatitudinis quod ut explicem.

Certum sit primò, illam solum operationem esse beatitudinem que assequitur est & possit, est possit, si summum bonum, est proximè bonum ipsius beati. Boni autem possit communiter illa dicitur quâ bonum ita est in potestate possidentis ut ex eo possit percipere omne commodum quod percipi potest: sicut enim obiectua 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 possit communiter illa dicitur quâ bonum ita est in potestate possidentis ut ex eo possit percipere omne commodum quod percipi ex eo potest: aliter enim dominus, aliter pecunia, aliter cibus, aliter musica possidetur: sic summum bonum is verè dicetur possidere cui facultas inerit huiusmodi ut ex Deo satiari possit, & percipere commodum omne quod ex eo percipi potest.

Certum est secundo, nomen fruitionis, & delectationis dupliciter sumi posse, satis constare potest ex dictis de pœna dæmonum: Primo enim & magis communiter sumitur quasi causaliter & obiectuè, significatque cognitionem & perceptionem experimentalis suavitatis quæ est in obiecto nam v. g. intuitio rei pulchra, fructus est talis pulchritudinis, fructus musicæ auditio est musicæ, tactus rei mollis, gustus rei dulcis: semper enim delectatio & fructus significant aliquem actum potentiae cognoscens, quo percipitur experimentaliter suavitatis obiecti conuenientis. Sicut ex opposito dolor & tormentum est cognitionis experimentalis rei disconuenientis. Secundò fructus, 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 & gaudendo. Prima enim beati circa obiectum illud pulchritudinem, optimum, iucundissimum operatio est visio quidditativa & intuitiva eius ut est in se, quâ nimur sic cognoscitur praesens & existens visione quasi facie ad faciem ut distinctè penetretur quidditas eius, attributa, & personalitates. Secunda operatio est amor ferventissimus summi boni, toto enim impetu fertur in illud voluntas, tūm amore benevolentiae quo vult illi omnem bonum ut infinito & omni bono, tūm amore concupiscentiae quo vult sibi Deum ut omne bonum. Tertia operatio gaudium est & delectatio plenissima de Deo ut est in se infinitè bonus, & ut est ipsi beato bonus. Primum gaudium oritur ex amore benevolentiae, alterum ex amore concupiscentiae; quiescit enim in eo quod Deus habeat illa bona, & quod ipse Deus habeat summum bonum.

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

### §. I.

Virum Beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo.

Gaudium de quo hic ago, est operatio voluntatis circa bonum amatum & possatum, s. t. tamen enim

Fruitio  
causalitatis  
&  
formalis.

Triplex  
beati ope-  
ratio circa  
Deum.

enim ac possides bonum quod amas enascitur connaturaliter ex ea possessione ac amore quies vitalis in voluntate quae in appetitu rationali dicitur gaudium, fruitio, delectatio, in appetitu irrationali appellatur voluptas: queritur ergo nunc vtrum suauissima illa quies voluntatis & complacientia sit formalis beatitudo, sicuti contendebat Eudoxus apud Aristotelem 10. Ethicorum cap. 2. vbi rationes eius refert, neque refutare audet Philosophus.

Triplex dubitatio.

Ratio vero dubitandi primò est, quia Scriptura frequentissime beatitudinem promittens, (gaudij) nomen ei tribuit, *Intra in gaudium Domini tui: Letabimur in bonis domus tue, gaudium & exultationem obtinebunt: ego declinabo super eam quasi fluvium pacem, & quasi torrentem inundantem gloriam: delectabimur populus meus in multitudine pacis, & in tabernaculis fiducie, & in reuiae opulenta.* Augustinus quoque beatitudinem in sola fruitione ponit, *Nemo (inquit) beatus est qui eo quod amat non fruatur.* Et sanè hic omnium sensus est ut beatos se putent fruendo non videndo, vel amando, & beatos illos etiam esse dicant, qui fruuntur bono, quod amant: quis enim beatum diceret illum cui amanti, & videnti Deum subtraheretur concursus ad omne gaudium, posset enim adhuc cum inquietudine aliquid vterius desiderare.

Secundò, beatitudo, est vltima perfectio, ut saepius 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 tanquam ad finem referuntur.

Tertiò, delectatio est etiam perfectissima operatio, ut docet eleganter Philoponus 10. Ethicorum vbi ait delectatione perfici operationem. Denique beatitudo satietas est appetitus quæ formaliter delectatio est; beatitudo enim obiectua formaliter est bonum prout est sufficiens ad satiandum appetitum, ergo beatitudo formalis est formaliter satietas appetitus.

Dico priuò, gaudium nec est tota beatitudo, neque pars eius essentialis. Ita S. Thomas, Scotus, & alij communius contra Aureolum.

Probatio. Ratio est, quia id quod non est vlo modo possesso boni, nullo modo est beatitudo, delectatio non est fruitio, & possesso boni, sed illam supponit; est enim quies appetitus in bono præsenti & possesso, inò circa illam versatur tanquam circa proprium obiectum, cum sit quies in bono possesso, gaudium enim habet idem obiectum materiae quod habet spes, cuius obiectum est possesso Dei, seu beatitudo, ergo non est formalis beatitudo: sicut gaudium de sanitate non est sanitas, & gaudium de diuitiis non sunt diuitiae, ergo gaudium de beatitudine non est beatitudo. Confirmat etiam quia si gaudium maneret sine visione, non esset possesso neque beatitudo, ergo non est possesso.

Solutio dubitatio- num. Ad primam Resp. gaudium esse veram proprietatem beatitudinis essentialis, ac proinde beatitudinem per illud explicari commode posse: illamque causam esse ob quam Scriptura beatitudinem nomine (gaudij) promittat, & Augustinus explicet illam nomine (fruitionis, ) quanquam (fruitionis) nomen æquiuocum est, quia interdum significat gaudium voluntatis & complacentiam de bono possesso, alias autem significat possessionem, & perceptionem boni desiderati & præsentis, in quo posteriore sensu videtur Augustinus illud vñpassem, illique omnes qui beatos se fieri putant fruendo id est possidendi. Ille qui videt Deum, si ei concursus subtraheretur ad fruitionem, totam haberet beatitudinem essentiali, non haberet proprietatem aliquam quam exigit connaturaliter, id est 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 indebitum: 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 possesso est, & assequitio boni, non autem perfectionem illam vltimam, quæ non est boni possesso, sed presupponit possessionem boni. Nullus actus primus esse potest beatitudo, quia non potest esse vltima perfectio quæ sit possesso boni: nego autem visionem & amorem ordinari ad gaudium, tanquam ad finem per se, quia gaudium ordinatur ad perfectam operationem, vt lèpè significat Aristoteles cap. 4. lib. 10. Ethicorum.

Ad tertiam Resp. ex codem Philosopho gaudium non esse perfectissimam operationem, sed oriri ex operatione perfectissima, quo enim perfectior est operatio, eo perfectioris gaudij causa est: & causa est etiam cur operatio sit perfectior, quia cum delectemur operando perfectius attedimus ad operationem, & perfectius operamur quod vnum voluit Philosophus cum dixit quod delectatio perficit operationem. Deniq; concedo quod beatitudo formalis sit causaliter satietas appetitus, id est id quod causat satietatem appetitus, nego quod sit formaliter satietas appetitus, beatitudo enim obiectua est id quod obiectum potest causare satietatem appetitus, formalis id quod tanquam actus potest illam causare proximè ac immediatè.

### S. I I.

#### Vtrum Amor sit formalis Beatitudo.

Ratio dubitandi primò petitur ex perfectione charitatis, quia ille solum actus est tota beatitudo, qui est omnium perfectissimus, charitas est perfectior visione, ergo charitas est tota beatitudo. Antecedens est Aristotelis 1. Ethic. cap. 7. vbi definit beatitudinem, operationem perfectissimam in vita perfectissima. Minorem probat multipliciter Scotus primò, quia illud est perfectius quod est optabilius secundum relationem, charitas est optabilior quam visio, si enim optio daretur beatis malling sine dubio, & deberent malle priuari visione potius quam amore. Denique quia sola charitas opponitur summa miseria, quæ peccatum est, illud autem est perfectissimum bonum quod opponitur summo malo. Tertiò, charitas est perfectior Fide (vt docet Apostolus) ergo & visione, probat conseq. nam si charitas est perfectior Fide, voluntas est perfectior intellectu, ergo amor est perfectior visione. Denique sola voluntas libera est & imperat ipsi etiam intellectui, summum autem hominis bonum libertas est.

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

Prima de-  
batio ex  
perfec-  
tione chari-  
tatis.

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 proxime omnia in finem obiectuum, per solam autem charitatem, hoc sit. Deinde finis formalis hominis est coniunctio perfecta cum ultimo fine obiectu, hæc autem est sola charitas, quam malè alioqui appellaret Apostolus finem Praecepti, finis enim Praeceptorum est formalis beatitudo. Denique charitas est diligibilis propter se, quæ homo coniungitur cum Deo, & perfectè ad illum conuertitur, ergo charitas est finis, & beatitudo formalis.

**Assertio negativa.** Dicò secundò, amor quo Deum beati amant ut summe bonum, nec est beatitudo formalis, neque pars eius essentialis.

**Probatio.** Ratio est, quia illud non est formalis beatitudo, quod non est possessio, & affectus summi boni, charitas non est affectus & 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 inferbam 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 concupiscentia, non ad amorem benevolentia, ergo charitas non est beatitudo. Denique beatitudo est assimilatio hominis cum Deo, amor autem non est productio similitudinis, ergo nec est beatitudo formalis.

**Solutio primæ dubitationis.** Ad primam Resp. concedendo beatitudinem esse operationem physicę, ac absolute in se perfectissimam, non esse autem operationem solum moraliter perfectissimam; amor charitatis est quidem moraliter, & in ordine ad meritum & satisfactionem operatione perfectissima, sed physicę imperfectior est non solum visione, sed etiam Fide. Ad primam ergo probationem distinguitur hæc maior, illud est perfectius physicę ac simpliciter, quod est optabilius nego: est perfectius moraliter, & secundum quid concedo, charitas est optabilius desiderio illo charitatis quo Deum amamus propter ipsum, desiderio autem charitatis quo amamus nos ipsos desiderabilior est visio, quæ physicę perfectior est. Eadēnque distinctione soli possunt alia duæ probationes; peccatum enim non physicę 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 secundæ dubitationis.** Ad secundam Resp. amorem nullo modo esse possessionem obiecti amati, cum (ut dixi) abstrahat à

præsentia: vno enim tota quam dicit inter amantem, & amatum metaphorica solum est, & per affectum, quæ non minus inter absentes esse potest quam inter præsentes. Ad primam probationem distinguitur hæc maior, illa est possessio finis quæ est vno beati cum ultimo fine, si sit vno per affectum quæ possit esse inter absentes nego, si sit vno realis, præsentiam ultimi finis inferens, concedo: amor autem priori tantum modo vno est, quia scilicet idem tantum amor vno est, quia efficit ut amans de solis dilecti commodis cogitet non de suis, idque velit vnum, quod vult dilectus, hæc enim vno est tunc intellectus tunc 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, quamvis 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 ultimum finem formalem, id est ultimum finem, (quo) cum non sit affectus finis obiectui: nego etiam hanc maiorem, finis ultimus formalis est is quo referuntur omnia in finem obiectuum, finis enim formalis est possessio finis obiectui. Illud autem quo in finem obiectuum omnia referuntur, potius medium est quam finis: illa vero coniunctio cum Deo quæ est solus effectus non est ultimus finis hominis, sed illa sola quæ Dei possessio est. Vocat Apostolus charitatem finem Praecepti, quia omnium Praeceptorum est perfectio & consummatio, quippe facillima omnium Praeceptorum obseruatio est ei qui Deum amat, vel etiam quia charitas est finis proximus & immediatus ad quem præcepta omnia diriguntur: ultimus tamen finis Praeceptorum non est charitas, sed possessio Dei. Itaque ultimum illud quod additur, distinguo, propter se anabilis est charitas & coniunctio quæ homo ad Deum conuertitur, propter se amabilis est, amore charitatis quo amatur Deus propter se concedo, amore concupiscentia quo amatur nostra beatitudo nego, quia per eum amorem charitas ulterius refertur.

**Instans.** Instabis contra responsionem tertiam probationis beatitudinem formalis ut sic est illa quæ versatur circa beatitudinem obiectuum ut sic, sed beatitudo obiectua ut sic est sumnum bonum ut sic, ergo beatitudo formalis est illa, quæ versatur circa bonum ut sic, & quæ possessio est boni ut sic.

Repl. negando minorem, nam quamvis beatitudo obiectua sit sumnum bonum, non est tamen sumnum sub ratione boni, sed sumnum bonum ut præsens & possesum, non habet autem quod præsens sit & possesum, 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 dupli voluntatis actu, gaudio, & amore, sola superesse potest intuitua Dei visio, cui S. Thomas propriam tribuit & adæquatam rationem beatitudinis.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia sèpè indicare videntur sancti Patres quod beatitudo includit Prima, das  
bitatio,  
tina essentialem visionem simul & amorem. Sic enim expressè definitum videtur à Benedicto XII. Clemens

tina ad nostrum, vbi ait, purgatas animas videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione beatas effici, quod voluisse videtur Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiæ 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 & amat: & Bernardus epist. 18. Si enim inquit, adhuc absentes initiat fides & desiderium, presentes profecto consummat intellectus & amor: & inferius docet cognitionem & delectationem veritatis duo esse animæ brachia, quibus beatus Deum amplectitur, comprehenditque, quæ sit longitudo, latitudo, sublimitas & profundum.

Secundò, visio Dei non est Dei possesso, quis enim possidere dicatur dominum aut pecunias ex eo præcisè, quia illas videt: beatitudo autem possesso esse debet. Neque dicas visionem Dei esse possessionem, quia cum sit obiecti representatio, redditur per illam obiectum præsens: Nam præsentia realis per indistinctam localem, est maior quam præsentia illa intentionalis tantum & metaphorica, sed præsentia realis animæ cum Deo non est possesso, ergo neque præsentia intentionalis est possesso. Imò cum abstracti cognoscitur Deus, tunc est præsens intellectus, quia esse præsentem est cognosci, sed tunc non possidetur, ergo ad possessionem non sufficit cognitio etiam intuitio, & intentionalis representatio.

Tertiò, beatitudo formalis non est illa tantum perfectio radicalis, ex qua reliquæ manant perfectio[n]es 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 possesso Dei, quæ 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.

Dico tertio, formalis beatitudo essentialiter sita est in sola visione immediata, & intuitu Dei.

Primum enim, ita colligitur ex scriptura, Ioan. 17. *Hoc est vita aeternavit 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 explicant Augustinus, Origenes, alijque plures apud Toleatum & Maldonatum. Deinde illud quod promittit scriptura ut mercedem, est essentialis beatitudo, promittit autem visio, *Pater volo ut ubi ego sum, & illi sint mecum ut videant claritatem meam: qui diligit me diligitur a Patre meo, & manifestabo ei me ipsum*.

Secundò, idem asserunt sèpè Patres, vocant enim aliquando visionem totam beatitudinem & mercedem nostram. Concilium Francofurtense epist. ad Episcopos Hispanie dicit in ea sitam veram beatitudinem, & beatam aeternitatem, Augustinus l. 1. de Trinitate c. 8. tribuit visioni proprietates omnes beatitudinis, Basilius in constit. Monastic. c. 19. Angelorum thesaurum appellat summi boni contemplationem, Irenæus lib. 4. cap. 37. vocat participationem Dei videre Deum, & frui eius benignitate, & iterum vita aeterna ex eo vnicuique prouenit quod videat Deum, quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt & claritatem eius participant, sic qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, viuiscat autem eos claritas, percipiunt ergo vitam qui vident Deum: Nazian. oratione in plagam grandinis lucem appellat omni luce maiorem, quæ 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 sèpè Plato. Mensem Aristotelis perspicere omnino licet, ex 10. Ethicorum cap. 7. & 8.

Tertiò, Rationibus etiam probari potest, primam Rationes.

habet S. Thomas lib. 4. contra gentes cap. 26. & hic art. 4. quia illa sola hominis perfectio est tota beatitudo, quæ sola est posse in tota & consequitio summi boni, visio sola hoc habet, ergo sola visio est tota beatitudo. Maiores constat ex haec tamen dictis esse indubitatum, quia res externa supposito à nobis distincta cuiusmodi est Deus non potest nobis actu esse bona, nisi per actualem possessionem fiat nostra. Minorum video probari à pluribus parum efficaciter quæ discutere non vacat; probatur ex his quæ prænotabant tunc vera est alicuius rei possesso, quod ita nobis illa res est præsens, & in nostra potestate, ut omnes eius fructus & commoda possimus percipere, quæ capi ex illa possunt: per solam Dei visionem, Deus ita est præsens beato, & in eius potestate, ut proxime possit percipere omnes fructus qui ex Deo percipi possunt, ergo visio intuitu Dei est vera eius possesso. Probo minorem fructus & commoda, quia percipi ex Deo possunt, ita tantum sunt amor intensissimus, gaudium suauissimum, transformatio in Deum, perfectio omnium potentiarum, quid enim aliud commodi deriari ex Deo posset. Sed haec omnia ponuntur in beato positu visione Dei, ergo per visionem Deus ita est beato præsens ut percipere possit communum omne, quod percipi ex Deo potest. Minorem non est difficile probare nam positu visione statim in voluntate sequitur amor summi boni, quia voluntas circa bonum illud clare visum libera non est, cum indifferentia voluntatis, ut constat ex morali, supponat indifferentiam obiectuam. Si ergo pulchritudo finita, & innumeris iuncta imperfectionibus deument sèpè homines, quomodo mentes hominum ad se trahit pulchritudo illa plenissima, vniuersalissima infinita? Deinde sequitur gaudium immensum ex visione, quia ubi est præsenta, & amor infiniti boni, ibi est necessariò gaudium perfectissimum proportionatum bono quod amat, & possidetur, vnde suavitatem plenissimam gaudij beatifici coniicit optimè Augustinus in Psalmum 26. *Quale bonum, omnis bonum bonum, vnde omne bonum, bonum cui non additur quid sit nisi ipsum bonum*. Si nos delectant bona quæ non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incomparabili boni. Sequitur deinde perfecta similitudo, *Similes enim ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*: beatus videlicet Deum videns totam participat Dei vitam, quæ non est aliud quam intellectio & amor; tamenque sequitur perfectio plenissima potentiarum omnium, cum spiritualium tunc corporearum, ut probari debet quæst. 3.

Altera etiam probatio esse potest, quia visio Dei est vera fruatio & delectatio causalis ipsius Dei: Quod probo, fruatio alicuius obiecti delectabilis, & ut communiter dici solet voluptas & delectatio in communis significatione, semper est perceptio experimentalis totius suavitatis, & delectabilitatis quæ est in obiecto, quod inductione omnium sensuum probabam initio questionis, & confirmari potest à contraria 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 quæ sunt in Deo, hic enim est quasi visus, gustus, tactus obiecti infinitè delectabilis; causat enim voluptatem mediæ sui cognitione, sicut cibus mediæ sensatione gustus, odor mediæ sensatione olfactus, ergo illa est beatitudo.

Solutio  
dubitatio  
num.

Ad primam Resp. quod beatitudo apud Sanctos Patres summa sapè solet pro statu beatorum, prout includit beatitudinem tūm essentialē, tūm accidentalem: 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 præfens 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 præcise quia facit Deum præsentem, quod vnum habet præfentia localis, & cognitio abstractiua.

Ad tertiam Resp. illam perfectionem esse veram beatitudinem, quæ ita est radix ceterarum perfectionum, vt sit etiam actualis possessio Dei, quod non habet ullus actus primus, sed sola visio. Aliam autem illam maiorem distinguo, illa non est possessio Dei, quæ hominem non reddit proximè idoneum ad gaudendum de Deo, neque radix est illius quod immmediatè 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 cōuenit ratio adæquata beatitudinis.

## QVÆSTIO III.

## De Beatitudine accidentalē.

S. Thom. q. 4.

Plenitudo  
bonorum.

**E**xplicatā essentiā totā beatitudinis cuius dixi obiectum, rationem genericam & specificā, sequuntur complementa eius accidentalia quæ necessariō & connaturaliter ex illa profluant, solerque appellari beatitudo accidentalis, cumulus scilicet bonorum, debitus ei qui Deum videndo possidet: de hac autem bonorum plenitudine pronunciatum omnino est ab Isaia, *non vidit oculus absque te, quæ preparasti diligētibus te*: quod imitatus postmodum Apostolus ea quæ viderat eloqui nesciens, negat vidisse oculum, audiri aurem, in cor hominis ascendisse, *qua preparavit Deus diligētibus se*, alias autem suauitate illectus memorie incundissimæ, verba inuenit noua & magnifica quibus cam explicet *supra modum in sublimitate* (inquit) *eternum gloria pondus operatur*. Vbi habes excessum sine mensura, sublimitatem impenerabilem, æternitatem & gloriae pondus, potestque colligi tūm à priori ex eius causis, tūm à posteriori ex effectibus. Causæ sunt tres omnino infinitæ & supra modum in sublimitate. Prima est infinita Dei magnificētia, bonitas, misericordia, & potestas. Secunda est infinita merita Christi Domini, sanctissima Virginis, & omnium amicorum Dei: *nimirum enim honorificati sunt*, id est supra omne meritum & cum excessu: Deinde finis gloriae Dei, Christi Domini, *Populus tuus Sion iusti omnes germen plantationis mea*, opus manuum mearum ad glorificandum. A posteriori vero 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*, in eo ea omnia nihili faciens appellat momentanea & levia, quod nullius sint considerationis ad hanc præmiorum immeasurablem. Tertia sit plenitudo perfectissima bonorum omnium *replebitur enim in bonis domus Dei*, de quibus dicere pauca licet, 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 exterritorum 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 accedit Deus. Dictum autem est plenissime de illa in 3. parte, cum egi de perfectionibus intellectus Christi Domini, nunc ostendere illam & exhibere oculis satis sit ac querere quotuplex in intellectu beatorum omnium sit scientia, & quanta perfectione eius sit.

Ratio dubitandi est primò, quia si præter visionem beatam alia quoque ponuntur scientiæ in beatis, sequitur quod merita non adæquatè præmientur per visionem. Imò non appetit quomodo illæ non sint otiosæ, quomodo enim beatus per cognitionem matutinam creaturas attingens in verbo, & Deum ipsum videns intuituè, indiget cognitione vespertinâ quæ Deum attingat mediately ac imperfetè. Si enim admittitur in beatis scientia abstractiua simul cum intuitu, certè admittenda erit etiam Fides obscura, cum cognitione illa clara, non videretur dispar esse ratio.

Secundò, si detur scientia huiusmodi supernaturalis & infusa quæ non sit discursiva, 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 meritu habuit, ergo beatitudo non responderet meritis; plus enim beatitudinis habet, quam 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 quam sit meritus, vel quod alter habuit minus præmium: quia iste doctus minorem in præmium accepit scientiam quam 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 accidentalē.

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

Prima igitur perfectio beatorum in intellectu est clara, immmediata, & perfecta visio essentiæ Dei, attributorum & personalitatum, imò & creaturarum plurim tūm possibilium, tūm existentium: *Excipiet enim illos lux omni luce maior*, (inquit Nazianz. orat. in plagam grandinis) & *sancitæ Regisque Trinitatis spiritus iam, clarissimè collustrantis*, totamque se cum tota mente misericordis contemplatio, quam ego solam regnum colorum puto. De illius visionis existentia, principiis, obiecto, quidditate, ac proprietatibus fusè dictum est in tractatu de Deo.

Secunda

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 gratiae, quae tamen conuenientissimum est, ut cognoscant, ergo scientia supernaturalis prater visionem illis est etiam necessaria.

Scientia  
naturalis.

Tertia perfectio est scientia quaelibet naturalis etiam perfectissima, sic enim afferunt omnes Theologi, quia beatitudo quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus exigit bona omnia natura maxime homini propria, cuiusmodi est scientia naturalis; si enim exigit ut corpora gloria summa etiam naturalem habent pulchritudinem, multo magis exigit summam anima perfectionem, quae constitit potissimum in scientiarum ornamentis, quas etiam si habuit omnes Adamus in Paradiso, multo magis illis in celo habent beati debitas ratione status. Denique species & habitus nullo modo dependentes a phantasmatibus manent in anima separata, ex illis autem omnes conflantur scientiae, igitur manent scientiae, quas tamen certum est a 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 a Deo infunduntur, iuxta perfectionem meritorum quae habuerunt.

Dona Spi-  
ritus Sancti

Quarta perfectio sunt dona quatuor Spiritus Sancti, quae spectant ad intellectum, nimirum sapientia, scientia, intellectus, consilium, quia illa maxime faciunt ad ornatum anima beatae, neque habent necessarium adiunctam cognitionem obscuram Fidei, esto illa non sunt 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 a beatis multa scientur futura: hoc si 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 pronunciante Apostolo, quod cum venerit quod perfectum est euacabitur quod ex parte est, unde Patres omnes, & Theologi afferunt nullam in patria esse Fidem, quae tota in luce celstis Ierusalem extinguitur propter obscuritatem, licet enim illa secundum potentiam absolutam esse possit cum visione, de potentia tamen ordinaria est cum illa incompensabilis. Unde necessarium sequitur quod Theologia etiam omnis aboleatur, cuius nullus est syllogismus in quo praemissa saltem una non sit de Fide.

Theologia

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

Ratio est, quia in statu beatitudinis nullum erit malum, error autem & ignorantia rei, que statui aliqui conuenit, magna mala sunt, sicut ergo dolor, quia malum est voluntaris, absit proferus a beatitudine, ita & error. Neque dicas errare posse quemlibet intellectum qui potest vti coniecturis, beati autem circa secreta cordium & circa futura vti possunt coniecturis, ergo videntur errare posse. Resp. enim beatos in iis que non cognoscunt evidenter nunquam prebere assensum omnino firmum, sed tantum probabi-

lem; dicunt enim duntaxat ex his signis hoc probabiliter posse coniicere, quod iudicium certum omnino est: Cum enim hoc pendeat a voluntate beati quae rectissima est, nunquam illa imperabit aliud iudicium, quam quod secundum prudentiam ferri potest: Eademque de ignorantia ratio est, quia illa prout significat carentiam scientiae tum habitualis, tum actualis, est duplex, altera significat carentiam cognitionis, quae alicui persona non debetur ratione status in quo est, altera significat carentiam cognitionis alicuius quae alicui debetur ad conuenientem illius statum; primum genus ignorantia 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 expers, & eam vocari posse comprehensio nem probat S. Thomas, quia illa significare potest acquisitionem alicuius rei desideratae, visio autem est terminus spei.

Ad primam Resp. merita sanctorum adaequatè præmari per visionem beatam tanquam per præmium trium difficultatum. Solutio  
præmari per visionem beatam tanquam per præmium adæquatum etiam accidentaliter, alioqui lequeretur nullam dari debere gloriam corpori. Neque otiosæ propterea erunt haec scientiae, quia licet eadem cognoscant obiecta materialia, sub diuerso tamen lumine cognoscunt. Scientia intuitiva & abstractiva non se inuicem excludunt naturaliter, quia sunt ambæ certæ, ac evidentes, visio autem & Fides se inuicem naturaliter excludunt, quia eartum una evidens est, altera inuidens.

Ad secundam Resp. probabile mihi videri quod detur in beatis scientia quædam discursiva & acquisita ex his quae beati vident in verbo, quæ fundetur eodem modo in visione beata, quo Theologia nostra nascitur Fide, quia beati non vident decreta Dei libera, neque omnes creaturas: Nesciat v.g. S. Petrus te esse predestinatum, & sciat neminem saluari nisi predestinatum, certe cum vider te in celum ingredi, non video quare non concludat te renata fuisse predestinatum. Neque propterea dabitur in huiusmodi scientiis infinitus progressus, ut obijicit Suares, quia præmissæ quae cum visione habent connexionem, vel non sunt infinitæ, vel si sunt infinitæ, progressus illæ infinitus non est vitiösus, quia sub qualibet maiori vniuersali possunt contineri minores, & conclusiones particulares infinitæ, tunc autem tantum progressus infinitus vitiösus 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 perfectæ sunt in beatis scientiae naturales, atque ita illæ scientiae naturales quae habentur in via, non sunt viles nisi ad meritum, si recte iis vtaris: sunt ergo beati duo aequalis meriti, quorum alter fuerit doctus, alter fuerit indoctus, aequaliter ambo habebunt in celo scientiam naturalem: neque tamen vel indoctus præmium habuerit merito suo maius, vel doctus præmium habuerit suo 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 præmium,

## SECTIO II.

### De plenitudine bonorum voluntatis beate,

Prost intellectum beati, cuius opulenta, triplicis huius radix participatio est, sequitur voluntas eius, triplici quoque splendida lumine: Primum omnium sit amor, tum benevolentia, tum concupiscentia. Secundum gaudium & satietas desideriorum. Tertium rectitudo & perfecta impeccabilitas.

Amor beatorum erga Deum qualis, &  
quantus sit.

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

Quadruplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi primò est quia, ille qui Deum videt posset scire se amissum postea visionem, & in aeternum damnatum iri, tunc posset Deum non amare, posset enim odio habere paenam suam, & auctorem illius Deum. Indò posset beatus habere iudicium illud erroneum se peccatum nisi cesseret ab amore Dei, tunc cessare ab amore poterit, ergo beatus non amat necessariò Deum. Deus præcipiat beatus ut cesseret ab amore & voluntatem eius eleuet eodem tempore ut cesseret, 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 placet, hoc autem alias 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 beatà potest Deus negare beato concursum ad amandum supernaturaliter, tunc voluntas beata, vel ab omni amore cessaret, vel prouumperet in amorem naturaliter, 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 prouumperet non esset naturalis, præsertim cum amor naturalis non distinguitur à supernaturali, nisi quia vni prælucet cognitione naturalis, alteri cognitione supernaturalis.

Quarto, videretur ob eandem causam quod amor viae specie differt ab amore patriæ, nam ideo amor naturalis specie differt ab amore supernaturali, quia cognitione quæ ipsi prælucet, specie differt à cognitione quæ prælucet alteri. Sed cognitione quæ prælucet amoris beatifico specie differt à cognitione Fidei quæ prælucet amori viatoris, ergo amor beatificus specie differt ab amore viatorum.

Conclusio tripartita.

Amor perfectus.

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

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

noscit beatus perfectè ac distinctè præsentem Deum, in illa plenissima luce gloriae, postquam aspirauit dies & inclinata sunt umbras noctium: habet videlicet illum præsentem, & sub umbrâ illius sedens quem diu ante desiderauerat, fructus eius degustat cum eximia suauitate, benevolentiam Dei erga se maximam experitur, quia totus repletur de illo, qui est ei plenitudo lucis, multitudine pacis, securitas aeternitatis, legitime nomen suum scriptum in libro vita, ac in ipso corde Dei, ut meritò dicat: *Ego dilecto meo & ad me conuenio eum*; nec deest concordia voluntatum, cum Deus repleat in bonis desiderium beati, & appetitum eius expleat. Beneficentia denique tanta ut Deum dicere possit suum. Effectus amoris tres enumerantur à S. Dionysio vino, ecstasis, zelus, quos in beatis repetiri 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 optimè ratione quam habet Aug. lib. de moribus Ecclesiæ c. 3. *Beatus quantum existimo*, (inquit) nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualemque sit: nec qui habet quod amat si noxiū sit; nec qui habet quod non amat etiam si optimum sit, quartum restat ut video vbi beata vita inueniri queat, cum id quod est hominis optimum, & amat & habetur, quia scilicet bonum qualemque sit, si non amat, appetitum non satiat atque adeò non reddit hominem beatum.

Secunda pars de amoris illius necessitate negatur. *Est necessitas* à Scoto, Gabriele, Ochamo, probatur autem communiter, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem obiecti sui adequati, sed si voluntas beati cessare vellet ab amore Dei clare visi egredetur 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 aliquid malum in eo amore ac obiecto eius, vel impedimentum aliquid maioris boni, sed beatus apprehendere non potest malum ullum 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 proponit voluntati eo illud est potentius ad trahendam voluntatem, si clare proponatur, sed Deus est summum ac plenissimum bonum, ergo Deus clarè cognitus voluntatem adeò potenter trahit, ut illa feratur necessariò in amorem. A priori ergo ratio est, quia libertas & indifferentia voluntatis supponit semper in intellectu indifferentiam obiectuum, id est tunc solum voluntas amare potest aliquid 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 haber voluntas indifferentiam.

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

Eiusdem speciei cùm amore viae.

Ratio tamen est, quia illi duo amores non habent diuersa motiva formalia, cognitione enim viae, & cognitione patriæ diuersa non proponunt voluntati amabilitates obiecti, cognitione 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 distinguere à charitate, denique falso dixisset Apostolus, quod charitas nungquam excedit, sed de his alibi fusiùs.

Ad

Solutio  
dubitatio  
num.

Ad primam Resp. eum qui videret Deum, & sciret se postea damnatumiri, non cessaturum tamen ab amore, neque posse ab eo cessare, quia infinita illa bonitas clare visa, necessariò semper voluntatem ad se raperet, neque illa posset apparere in ea ratio mali, nam quamvis in illo effectu appareret aliqua ratio mali, quia videns Deum, videret clare hoc malum, non habere causam nisi summè bonam, posset ergo ille tunc odisse suum malum, sed nego quod propterea odissem autorem 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 ut cessaret ab amore, non posset tamen cessare, neque peccaret, quia hoc non esset illi liberum: si autem eleveret voluntatem ad eam cessationem, cessaret diuinitas, non autem naturaliter, dixi enim voluntatem non esse naturaliter libertam 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 perfectissime Deum amat, vult semper quod est optimū in ordine ad perfectionem eius intrinsecam, sed hæc alias.

Ad tertiam Resp. posse Deum auferre concursum ad amorem supernaturalem posita visione, 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 virus habet cognitionem prælucem in ordine superiori, alius in ordine inferiori; cognitione enim naturalis proponit voluntati amabilitatem in superiori ordine prorsus indebito, cognitione naturalis proponit amabilitatem in ordine inferiori debito naturæ. Cognitione autem supernaturalis quæ habetur in via proponit amabilitatem eiusdem ordinis superioris, cum amabilitate quam proponit cognitione patriæ, quia utraque cognitione est supernaturalis.

## §. II.

### Gaudium beatificum quale ac quantum sit.

Gaudium  
quid sit.

**D**efinitur ut sapè dixi gaudium vniuersum, vitalis quædam dulcedo & quietus appetitus in bono posse & amato, est enim verus actus voluntatis, non autem ut Scotus voluit sola passio. Ad ilium autem necessaria sunt tria, bonum ipsum præsens & posse, posse illius boni, & eius amor; sicut in gusto v. gr. & in qualibet voluptate sensuum exponi facile potest, si enim unum ex illis desit, iam definet esse gaudium. Beatorum ergo gaudium, ut intelligatur, tria queri possunt, existentia eius, & necessitas, obiectum & perfectio, utrum scilicet necessariò gaudeant, quæ de re gaudent, & quam plenè gaudent.

Triplex  
dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, quia nullum bonum necessitat voluntatem, nisi sit sumnum & 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 mediæ visione, nec est immediatè illi se ipso bonus, ergo Deus non est immediatè obiectum gaudij beatorum. Confirm. à pari, quia damnati non tristantur de Deo, sed de pœnis à Deo illa-

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 primum quia multiplicarentur in beato cognitiones, neque visio Dei sufficiens esset ad beatitudinem: non secundum, quia sapè ostensum est esse impossibile ut 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.

Dicò secundò, reperitur necessariò in beatis omnibus gaudium sequens amorem tūm amicitiae, tūm concupiscentiae: cuius obiectum immediatum nec est solum Deus, neque sola visio Dei, sed utrumque simul: estque gaudium illud ita plenum, & perfectum, ut non compatiatur naturaliter ullam prorsus tristitiam.

Conclusio  
trimestrii.

Prima pars explicans existentiam & necessitatem gaudij huius probata olim est in *morali*, præsertim ex *Philosopho* l. 10. *Ethicorum* c. 7. Ex omnibus causis circumstantijs, & effectibus veri gaudij, quæ reperiuntur in beatis plenissima, & perfectissima possente que innumera proferri. Primo, ex scripturis, replebitur enim in bonis donis rūe: *Fluminis impetus latifat ciuitatem Dei*: satiabor cum apparuerit gloria tua, vel ut *Hebræa* legunt: *satietas gaudiorum cum zulnu tuo*. Apud *Ilaiam* *ciuitatis ipsius nomen est gaudium*, apud *Ieremiam*, *hereditas lœuria*: alias dicuntur beati torrente voluptatis potari, alias declinatur super eos fluminis pacis, & quasi torrens inundans gloria, alias ingredi iubentur in gaudium Domini, eo quod nihil sit in loco ubi habitant, quod materia non sit gaudij suauissimi, cui etiam in se capiendo non sint pares.

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

Tertiò, apertissima ratio est, quia ubi reperiuntur tria quæ maximi gaudij esse possunt causa, ibi gaudium etiam reperiiri necesse est: in beatis videntibus & amantibus Deum tria illa reperiuntur, obiectum videlicet quod est omne bonum, perfecta 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, sapè dixi, aut potius nunquam dixi nec dicere potui aliud quam quod ipse est omne bonum. Visio ut dixi perceptio est experimentalis totius suauitatis diuinæ, atque a deo perfectissima possessio tanti boni: amoris quantus sit feruor nuper exposui, quidni ergo totus beatus liquecat in gaudia? quidni totus sit gaudium & dulcedo, tanti possessio & amator boni?

Secunda pars de obiecto immediato illius gaudij, quod nec est sola visio ut arbitratur Durandus: nec solus Deus ut tenet Caetanus, Curiel, Lessius, sed Deus visus, id est Deus & visio, ut rectè docent Suarez, Vasquez, Coninx, Salas, Conradus, probaturque, quia illud est obiectum gaudij beatifici, quod beatus amat amore concupiscentiae, sed per amorem concupiscentiae, 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 concupiscentiae amat beatus Deum, non prout est in se bonus, sed prout est bonus ipsi beato, sed non est bonus beato nisi per visionem, quæ sola est coniunctio Dei boni cum beato, ergo per amo-

Existentia  
gaudij  
beatifici.

Tom. I.

pp. 3 rem

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

Aliunde vero quod gaudet etiam beatus de ipso Deo, probatur quia, gaudium beatificum responderet 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, ut sapientia monui, ut nenter cauter sine alio, non enim duo sunt fines adaequati, sed unicus finis cuius, in beatis Deus est finis, ( qui, ) visio finis (quo, ) ergo beatus de virtuote simili & indiuisibiliter gaudet.

Prima  
coniectura  
huius gau-  
dij.

Tertia pars de plenitudine in de immensitate illius gaudij, ex variis capitibus probari potest, primum sit magnitudo boni possessorum a beato quod est ipse Deus infinitum scilicet bonum in deo potius omne bonum, quale bonum omnis boni bonum, unde omne bonum, ut dicebam nuper ex Augustino in Ps. 26. sic enim licet ratiocinari quod aliquod bonum maius est & perfectius, sed 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 in deo maius quam ullus capere possit beatus, quod colligi etiam optimè potest ex eo quod Deus possessor 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 unde dicitur *intra in gaudium Domini tui*.

Secunda  
coniectu-  
ra.

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 quam de proprijs, amant enim Deum magis quam se ipsos, deinde gaudent de bonis omnium beatorum, & quæcumque si essent ipsorum propria, quia illos amant ut se ipsos: In de bonis humanitatis Christi, ac sanctissima ipsius Matris, illum quippe amant ut Patrem, istam diligunt ut Matrem. Tertio, gaudent de omnibus malis a quibus tuta & secura sunt, delectata enim eos in primis quod supplicia inferni vitaerint in quibus mersos tam multos vident ut eximiè describitur apud Ier. 66. erit mensis ex mense, & sabbatum ex sabbato, & egredientur & videbunt cadavera virorum qui prenarrati sunt in me, vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur. Quartò, delectata eos mirificè bonorum omnium congeries, ut habetur apud eundem Ier. 61. laudabunt partem suam, propter hoc in terra sua duplicita possidebunt, letitia semipterna erit eis &c. externa videlicet bona quæcumque delectare possunt locus amplissimus, pulcherrimus, amoenissimus, consortium tot Angelorum & hominum qui sunt omnes pulcherrimi, sanctissimi, doctissimi, amicissimi, beatisimi: bona corporis sanitas, pulchritudo, robur: voluptas omnium sensuum, quidquid enim oculis vident potest oblectare, quidquid auribus suaua, quidquid olfactui, gustui, tactui gustant, tangunt. Denique animi bona supra enumerata, incredibilis gaudij dant materiam unde profertenur apud Ier. 66. nuper citatum, gaudens gaudebo in Domino, quia induit me vestimentis salutis, & indumento iustitiae circundedit me, quasi sponsum decoratum coronam, & quasi sponsam ornatum manilibus. Denique nihil plenius eos satiat quam securitas & aeternitas illorum bonorum, adeo ut aeternitatem totam singulis momentis percipient, & ponam opus eorum in ve-

ritate, sedus semper feriam eis, ut habetur eodem loco.

Tertio, colligitur suauitas huius gaudij ex perfectione possessionis quæ tenet beatus Deum, explicat eam eximiè Philosophus l. 10. Ethicorum c. 4. § 5. 1a. vbi sic dicit omnis voluptas est in aliqua operatione, & quidem perfecta, voluptas enim perfectit operationem non ut habitus, sed ut pullulans quidam finis perinde atque pulchritudo in ipsis qui vident aetate: id est voluptas est veluti passio quædam iuncta semper operationi perfectæ, eo modo quo pulchritudo sequitur optimum temperamentum, & florem aetatis: operatio autem perfecta potentie cuiuslibet vocatur operatio potentie optime disposita circa id quod est pulcherrimum eorum quæ ipsi obiciuntur, v.g. perfectissima operatio visus est operatio potentie 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 potentie perfectissimæ, quo enim potentia est perfectior, eo maiorem habet voluptatem operatio eius perfectissima; cum igitur Dei visus sit operatio perfectissima, potentia nobilissimæ, circa obiectum præstantissimum non est dubium, quin ex ea prodeat suauissima delectatio.

Quartum denique caput unde cognoscitur gaudij huius plenitudo est, quia nullius tristitia consortium naturaliter admittit, absurget enim Deus omnem lacrymam ab oculis eorum: quia scilicet tanta erit suauitas gaudij quo abundabunt beati, ut sensum omnem absurbeat tristitia, sicut si proieciantur guttula felis in dolium Ambrosia dulcissimæ, cum enim circa gaudium aliquod maximum occupatur potentia, nihil superest virium ut circa tristitiam occupari possit. Adde quod nullam dolendam 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 exos sunt habent etiam inimicos, si autem sunt amici, scilicet cessura illis omnia in bonum. Adde quod Dei voluntatem adeo perfectè amat beatus, ut eam præ alijs omnibus charissimam & gratissimam habeat.

Non est tamen dubium, quin possit diuinitus cum tanto illo gaudio, etiam ingens stare tristitiam, quia illa duo non opponuntur contradictroriè quando non sunt ex eodem motu, & constat quod in Christo paciente fuerunt ambo simili; reiciendus enim est omnino Canus qui ait Christum ut locum daret dolori, cohibusse gaudium beatificum ad tempus, hoc enim est demere Christo plenitudinem beatitudinis, quod videtur non carere temeritate, neque vlla ratio probat incompensabilitatem omnimodam gaudij, & tristitiae.

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

Ad Secundam Resp. voluntatem beati vniuersi Deo immediate, quamvis vniatur illi mediæ visione, quia scilicet visus est ratio formalis vniuersi, & ipsa vniuersus, sicut materia & forma vniuntur immediate, licet vniuantur mediæ vniione, & video immediate pariter, quem video mediæ visione. Neque bonum est argumentum à pari de damnatis qui non immediate dolent de Deo, sed de peccatis ab eo infictis, disparitas enim est, quia Deus immediate per se ipsum esse potest bonus beato, non potest damnato esse per se ipsum immediate malus.

Ad tertiam Resp. necesse omnino esse ad complementum beatitudinis ut beatus reflexè cognoscatur se videre.

Solutio  
dubitatio-  
num.

videre Deum, cognoscatur autem per cognitionem diversam ut sè probatum est, ubi nego necessarias reflexiones infinitas, non enim opus est ut cognoscatur 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 possit & coniunctio cum ea, tunc deberet necessario de utraque simul delectari, quia res supposito à nobis distincta, esse non potest obiectum gaudij, nisi coniungatur cum eo qui gaudet mediā operatione aliquā, quæ possit eius sit.

## §. III.

*An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis.*

Post amorem & gaudium, maxima sine dubio voluntatis beatæ perfectio est, nec peccare vñquam nec posse peccare, quod male negatur ab Origene, tanquam Catholicum dogma concilia definit, & Parres afferunt, manifesta quoque probat ratio, quia perfectissimus amor super omnia, quæ Deo disiplinat sive grauiter, sive leuiter cum omni profus peccato est incompossibilis, ideoque oritur incompossibilitas hæc cum peccato ex natura ipsa beatitudinis, non autem ex sola Dei prouidentia impidente in beatis omne peccatum, ut censueret Scotus & Gabriel.

Prima dubitatio. Ratio ergo dubitandi primò est, quia licet omnino constet quod beatus peccare non potest conseruando beatitudinem, eo quod visio & amor incompossibilitatem habeant cum peccato, non videtur tamen vlo 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, quæ voluntas hominis iusti viatoris peccare potest peccato per quod gratia priuetur, sed beatus æquè committere potest peccatum per quod excludat à beatitudine, quæ iustus viator committere potest peccatum per quod excludat 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 craftina actum amoris, quem si elicias cum cognitione indifferenti quam daturus sum tibi, conseruabis beatitudinem, si autem non elicias talem actum amoris excides à beatitudine, tunc poterit beatus non elicere talem actum amoris, & excludere 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 controvergia difficultas, ideo 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 properea beatitudo est dependens & posterior natura quam operatio, quia dicit Deus, si elicias actum amoris habebis beatitudinem, sed similiter volo Deum dicere in sequentibus instantibus, si elicias actum

amoris seruabis beatitudinem, ergo in sequentibus instantibus beatitudo potest esse posterior natura, quam 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, amot v. g. opponitur odio, & tamen eo instanti quo habeo liberè amorem Dei, possum habere odium in sensu diuino, ergo similiter eo instanti quo habeo visionem per actum liberum, possum etiam habere peccatum in sensu diuino; volo enim Deum dicere, si amaueris seruare 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 incompossibilitatem cum peccato, sed solus amor, ergo nihil esset tunc quod excludere posset peccatum.

Tertiò, videtur quod visio beata etiam seclusa gratiâ deberet excludere peccatum habituale supposito quod illud prius fuisset, probatur quia, visio illa est aliquid nobilium quam gratia, ergo multò magis sanctificare debet quam gratia; vno enim hypostatica excluderet peccatum quodlibet, etiam si non esset gratia.

Dico tertio, voluntas beati ita est impeccabilis ut postquam est adepta visionem Dei, nullum deinceps committere posset peccatum, per quod destruatur beatitudo.

Ratio est, quia certum est, quod beatus magis est impeccabilis, quam homo viator qui habet gratiam, sed si beatus posset peccare peccato per quod excideret à beatitudine, non esset magis impeccabilis, quam 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 vno? Neque dicas beatum esse magis impeccabilem quam 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, amittere si non amaueris, tam excidere potest à gratia quam ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, ergo ille posset etiam naturaliter committere peccatum. Quare enim quale miraculum Deus in eo faceret ut excideret gratia, nunquid voluntatem eius eleuaret ad peccandum?

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

Dico

Sectiā  
dubitatio

Tertiā du-  
bitatio

Impecca-  
bilitas vo-  
luntatis  
beatae

Dico quarto, 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 quæ sunt incompossibilia, cum perfectissimo amore; sed peccatum quodlibet est incompossibile cum amore illo: ergo ex vi solius visionis beatus habet impotentiam peccandi. Probatum maior, voluntas beati non potest naturaliter determinari ad amorem, quin determinetur ad vitanda omnia quæ sunt incompossibilia, cum amore, sed per visionem naturaliter inclinatur ad amorem incompossibilem cum peccato, ergo per visionem voluntas determinatur ad vitandum omne peccatum.

Confirmat. quia, quicunque in actu primo determinatur ad aliquem actum secundum, qui diuinus impeditur, non potest se determinare ad aliquid oppositum tali actui secundo, v.g. quando lapis impeditur descendere, non propterea potest ascendere: ignis si prohibetur calefacere non propterea frigefacit, sed voluntas beati determinatur ad amorem, ergo si amare impeditur, 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.

**Pecatum habituale non tolleretur per solam visionem.**

Dico quintò, positâ solâ visione in intellectu beati, sine gratia sanctificante, vel charitate, non tolleretur necessariò peccatum habituale, quod prius fuisse in anima. Ita Suares, Medina, Salas, & alij communius contra Vasquem disp. I. cap. 10.

Ratio est, quia peccatum habituale quod est macula manens in anima propter peccatum præteritum, & non retractatum non potest immediate expelli nisi per aliquid, quod habeat immediatam oppositionem cum peccato, sed visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato habituali, ergo illud immediate 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 animæ, ergo visio non habet oppositionem immediatam cum peccato.

Neque dicas visionem beatam esse virtualem retractationem peccati, ut videtur velle Vasques, quia nimis huiusmodi est hæc visio ut nisi Deus impidet statim voluntas retractaret peccatum, & necessariò tolleretur omnis conuersio ad creaturam, quereturque omnimoda conuersio ad Deum.

Sed contra, si visio est retractatio virtualis opposita peccato, quia ex ea sequeretur retractatio si non impidiretur voluntas agere, sequeretur cogitationem congruam Fidei, esse retractationem virtualem & tollere peccatum, quamvis non sequeretur illa contritio, nam similiter si Deus non deneget concussum, sequetur retractatio, consequens est fallsum, ergo & id ex quo sequitur. Neque obstat quod responderet Vasques, ex illa cogitatione congrua retractationem sequi solum contingere, ex visione autem sequi necessariò, non obstat (inquam) quia idem 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 est libera, altera necessaria, hoc non impedit quominus una tam benè sit conuersio ad Deum quam altera.

**Solutio trium dubitationum.**

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

Christi vbi queritur, vtrum illa potuerit committere peccatum per quod amitteret unionem. Respondeo autem, primò quidem concedendo quod Deus imperare Angelo potest, vt eliciat actum amoris, quem si eliciat eodem instanti recipiat primò beatitudinem, hoc enim nulla ratio probat implicare. Sed nego fieri posse, vt Deus Angelo iam habent beatitudinem imperat actum amoris quem si eliciat, seruer beatitudinem quam prius habuit, si non eliciat, excidat ab illa beatitudine, quia sic beatus ut ostendebam non esset magis impeccabilis quam viator: & ratio disparatis inter primam collationem, & conseruationem beatitudinis est quia, quoties actus intellectus tempore præcessit 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. fatis ostensum esse visionem habere incompossibilitatem, 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 commisso non habet incompossibilitatem, 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 vno hypostatica nobilior est quam visio, & tamen non sufficit ad faciendum formaliter beatum. Non valeret igitur illa consequentia: neque valet etiam altera, quia vno hypostatica importat secum personalitatem diuinam quam se ipsa est gratia substantialis, & vnguentum humanitatis vnitæ; hoc autem visio non habet.

### SECTIO III.

#### Reliquæ perfectiones animæ beatae.

**P**raeter plenitudinem illam bonorum in intellectu, & voluntate beati, quatuor adhuc sunt ornamēta beatae animæ, quibus mirabiliter completur tota eius beatitudo primum est habitus omnium virtutum. Secundum dotes. Tertium aureolæ, ex quibus. Quartò colligitur mirabilis pulchritudo sponsæ illius felicissima: de virtutibus nihil est necesse dicere, nam illos solū habitus seruat beatus quorum actus exercere potest cuiusmodi non sunt Fides, & Spes, de aliis tribus dicitur potest breuissime.

#### S. I.

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

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

**I**lla munera quæ sponsus dat sponsæ, quando solemniter redditur matrimonium per traductionem sponsæ in domum mariti, (dotis) nomine appellari solent, ut habetur *ex lib. dotis. de Iure dotum*, propterea cum animæ ingressus in beatitudinem matrimonium merito dicatur animæ illius cum agno, beati enim qui ad nuptias agni vocati sunt, tunc videlicet solemniter matrimonium cum in palatium regis sponsa inducitur, propterea dotes animæ beatae Theologi appellant ea munera, quæ in illa solemnitate nuppiarum illæ accipiunt a sposo Christo, cum enim sponsus sit locupletissimus, & sponsam habeat dilectissimam non est

est dubium, quin amplissimam quoque illi dorem parer cum id exigant eius honor, eius amor, & sponsa merita. Difficultas igitur tota est, vtrum dotes illæ tres reætè 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 formalí beatitudine, formaliter tamen illi aliquid superaddunt.

**Tres sunt illæ dotes.** Prima pars ratio est quia, illud solum (dotem) homines vulgo appellant, quod non datur sponsa ante solemnitatem matrimonij, & versatur circa substantiam ipsam beatitudinis, si enim datum anteā fuerat, Arrhæ appellantur, si non versentur circa substantiam beatitudinis, dona sunt ad nuptias non dotes, cum (dos) appelleret id quo sponsa in mariti domo sustentatur: sed illa duntaxat tria reperiuntur in beatitudine, nam amor iam anteā præcesserat, tres illæ igitur duntaxat sunt dotes visio, comprehensio, delectatio, de quarum tamen significatione, non satis conuenit inter doctores, vt fuscus ostendit Vasques *dis. 17. cap. 1.* mihi aliis omisssis vñus maximè placet Valentia *ques. 4. part. 1.* cum quo.

**Parum explicatio.** Secunda pars sic explicatur & probatur, visio quatenus est vñā è dotibus non est ipsa formalis beatitudo, sed est ipsa visio quatenus inducit satiaterem quādam appetitus ex eo quod est terminus Fidei, quæ habita est in via, nam sub illa etiam ratione visio satiat beatum, quatenus cogitat se clare iam ea videre quorum anteā 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 & fructus Dei quatenus satiat appetitum, ex eo quod sit terminus Spei, per quam beatus in hac vita tendebat in summum bonum vt illud tandem aliquando conqueretur, iuxta illud Apostoli, *Sic currite ut comprehendatis.* Delectatio non est absolutè gaudium beatificum, sed fructus quatenus est terminus amoris, quo beatus in via tendebat ad summum bonum, vt illi vñiret & in eo conquisceret.

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

## §. II.

### An & quales sunt aureola beatorum.

**Nomen aureolæ.**

**N**omen (Aureola) primus usurpasse inuenitius Be da *lib. de Tabernaculo cap. 6.* vbi moraliter explicat duplē coronam mensæ aureæ tabernaculi, quarum alteram editio vulgaris 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 perfessio, quæritur ergo, vtrum in beatitudine præmium aliquod speciale habeant iij qui heroicum aliquod virtutis opus fecerunt dum vñerent; siue an sint aliqua in cœlis aureolæ, deinde quale sit hoc præmium, denique quotuplex sit aureola.

Dico secundo, præter essentialē beatitudinem, admittendæ quædam etiam sunt aureolæ in quibusdam beatis, quæ partim sunt in anima, partim in corpore ipsius beati, numeranturque merito tres Martyrum, Virginum, & Doctorum.

Primam partem probant communiter Theologi *ex cap. 14. Apocalypses* vbi dicuntur Virgines canere

*Tom. I.*

**Conclusio tripartita.**

**Existencia aureolæ.**

Canticum, quod illis solis canere concessum est: huius autem cantici nomine speciale Virginum prærogatiuam designatam esse volunt Patres non autem præmium essentialē beatitudinis, quod non est solis proprium Virginibus. Dicuntur etiam habere nomen Agni & Patris eius scriptum in frontibus suis, quod est sine dubio accidentale aliquod præmium, quod non est omnibus communis: dipliciter autem Alcazar qui de fidelibus omnibus interpretatur hunc locum, ex quo tamen solo doctrinam certissimam de aureolis despississe videntur Theologi. Deinde assentuntur etiam Sancti Patres, Augustinus lib. de sancta Virginitate c. 27. ait: *Virgines habituros gaudia non qualia in in ipso regno ceteris non Virginibus parata erunt, sed aequali quorum omnium sorte distincta.* Idem asserti Hieron. lib. 1. in *Iouianum c. 25.* à priori ratio esse potest quia valde consentaneum videtur ut ob eximia illa opera virtutum, ad quæ patranda tanto robore animi opus est, impensis etiam in cœlo gaudeatur, quam 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; **Quale præmium sit aureola.** etiam enim in anima beati peculiare quoddam lumen à lumine gloriae 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 haec 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 gloriae datum diversis titulis, alioqui non different ab aliis beatis. Neque admodum placent illi characteres similes characteribus illis quos aliqua imprimunt sacramenta, vt existimat Salas sed sine ulla probabilitate, quod autem dixi, fundamentum habere videtur in Apocalypsi vbi assignatur Virginibus Canticum quod est gaudium animæ, & nomen Dei scriptum in frontibus, quod respondet corpori.

Tertia pars numerum assignans illarum aureolæ. **Numerus illarum, colligitur ex Scripturis nam Virginibus speciale autem illud præmium promittitur in citato loco Apocalypsis: & apud Iosiam frequentissime.** *Ne dicat Eunuchs lignum aridum ego sum, &c.* debent autem fuisse Virginis consilio, & proposito, mente & corpore, quænam verò requisita sint ad virginitatem disputari solet 2. 2. de Martyribus dicitur c. 7. Apocalypses quod *Anelli sunt stolis albis, & palma in manibus eorum: De Doctribus habetur Dan. 12. quod qui ad Institutum erudiant multos fulgebunt in perpetuas aeternitates.* Deinde rationibus etiam numerus hic probatur. Primam habet 3. Thom. in 4. *dis. 49. q. 5.* quia non nisi excellenti victoria redditur haec corona, triplex est autem nobilis victoria, carnis per Virginitatem, mundi per Martyrium, Diaboli per Doctrinam. Altera est quia tres haec victoriae tribus respondent virtutibus diuinis; Charitati Martyrium, Fidei docto ratus, Spei Virginitas.

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

Resp. illos omnes triumphos reuocari posse ad tres vulgaris, vel certè si non reuocentur, non conuenire illis aureolæ nomen prout communiter usurpatur, quanvis quoad ipsam rem maius fortè præmium habent: nam v.g. pauperes spiritu tres vt plutinum habent aureolas, cum vt plurimum Virgines sunt, & doctores: comparari autem Martyrio solet corum status.

Q. q.

§. III.

## §. III.

*Pulchritudo Animæ beatae qualis, & quanta sit.*

**E**X hac tanta bonorum congerie, quæ haec tenus enumerauit, 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, videntum obiter est quis cumulus pulchritudinis animæ accedat ex beatitudine tunc essentiali tunc accidentalis.

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

**Prima conlectura huius pulchritudinis.** Primum si status ipse beatitudinis, & amicitia diuinæ, in quo nullum animæ beatæ ornamentum defesse 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 pulchrae, 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 conlectura.** Secundum caput sit cumulus bonorum, & perfectionum congeries quæ sunt in anima beata: pulchritudinem enim corpoream tria efficiunt, integritas omnium partium, congruitas carum & proportio, coloris suavitatis admixtam aliquam lucem habens. Pulchritudinem spirituum tria similiter complent, integritas seu plenitudo bonorum tunc in substantia ipsa tunc in potentia, congruitas tanta & proportio ut nullus prouersus reperiri possit defectus, splendor quidam lucidissimus gratiarum omnium. Quæ tria quantum ornamenti addant animæ beatæ constat ex dictis. Primo enim substantiam ipsam animæ implet & vestit chlamys aurea gratia, & mirabiliter illam ornat. Deinde triplex in intellectu lumen scientiae, in voluntate virtutes omnes tunc infusæ tunc naturales. Præterea defectuum omnium purgatio, videlicet errorum omnium dubiorum & opinionum in intellectu, vitiorum omnium tunc habitualium tunc actualium in voluntate, subiectio potentiarum materialium, & pax eximia concordiaque motuum omnium animæ, igitur in beatis pulchritudo supernaturalis est perfectissima.

**Tertia conlectura.** Tertium caput & præcipuum est summa vno 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 vniione autem & vicinitate cum Deo, resultat similitudo & participatio Pulchritudinis diuinæ, sicut ex nubis accessu ad solem, totus solis splendor cernitur in nube, vniōem vero stri-

ctissimam habet cum Deo substantia beatæ animæ per gratiam sanctificantem, intellectus per visionem, voluntas per amorem, gratia unit animam & deficit, visio praesentem Deum efficit animæ, amor animam rapit in ipsum, quæ proinde tota de Deo & in Deo vivens totius etiam diuina pulchritudinis speculum & imago est: vide Augustinum lib. 8. Cimilari cap. 6. Hilarium lib. 1. de Trinitate, Lessium lib. 2. de summo bono cap. 2. & 26. vbi de hac pulchritudine pulchritudine differunt.

## SECTIO IV.

*De Plenitudine bonorum corporis beati.*

**Q**uæ haec tenus dixi spectant ad animam, nunc de gloria corporis beati triplex esse potest consideratio. Prima de necessitate illius ac existentia. Secunda de illius perfectione generati. Tertia de dotibus gloriis.

## §. I.

*Necessitas & existentia gloria corporis in beatis.*

**P**lures Hæretici tunc veteres, tunc 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 errorum sequuntur Græci Schismatici, ut habetur in *Concilio Florentino* sess. 6.

**Triplex dubitatio.** Ratio autem dubitandi esse potest primò, quia sic ex pluribus Scripturis videtur posse colligi, *Apocalypse* 6. Vide Ioannes animas sub altari, vbi iubentur quiescere donec impleatur numerus frarum: prima Petri 5. *Cum apparuerit princeps pastorum percipiet immarcessibilem glorie coronam*: quod imitatur S. Ioannes epistol. 1. cap. 3. *Cum apparuerit similes eius*, 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. Laetanius lib. 7. cap. 21. Origenes lib. 2. *Dei apoxiō & scepē* alibi, Iustinus martyris quest. 60. & 76. Euthymius in cap. 16. & 23. *Luca*: alij vero valde fauent huic sententiæ S. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis: *In illam* (inquit) *beatissimam Dei domum, animæ nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis*. Ambrosius lib. 2. de *Cain & Abel*, cap. 2. docet animas usque ad diem Iudicij adhuc ambigere de salute: Chrysostomus hom. 39. in *primam epistol. ad Corinthios*: Negat animam etiam si fit immortalis frui ramen 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 perfectè satiatus, sed quando extra corpus posita est anima potest adhuc appetere vniōem cum corpore, ad quam naturali eriam fertur appetitu, cum sine corpore imperfecta sit, ergo anima perfectè beata esse non potest sine corpore.

Dico primò, animæ sanctæ statim post discessum à corpore perfectam habent beatitudinem essentialē, & in cœlum migrant, neque consortium corporis ad beatitudinem illam est absolute necessarium, licet ex decentia valde congruum sit ut beatorum etiam corpora gloriæ sint post iudicium. Ita docent tanquam ex Fide certum Bellarminus, Valentia, Vasques, Lefsius, aliisque Theologi cum S. Thom. quæst. 4. art. 5. vbi plura

*Conclusio  
etimœbius*

# De Fine Actuum humanorum.

307

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

Animæ Deum vider ante resurrectionem. ipletatio Primam enim partem quæ docet videri Deum ab animabus antequam corpora resumperint per resurrectionem, probat quod Christus moriturus Latroni dicit *Lucas 23*. *Hodie mecum eris in paradiſo*, quod de corpore loco nequit intelligi ut pater, sed de sola societate beatitudinis. *Philippians 1. Cupit Apostolus dissolui & esse cum Christo*, ergo persuaderet sibi quod post dissolutionem illam fruatur consoritio Christi & beatitudinis: quod etiam asserit *2.ad Corinth. 5. Audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & praesentes esse ad Dominum*. *Ephes. 4. Ascendens Christus in altum captiuam ducit captiuam*, id est sanctorum animas, haud dubie sine corpore. *Actorum 7. Videl Stephanus calos apertos & Iesum stantem a dextris Dei*, quod scilicet statim profecturus erat: alia omitti ex *Epistola ad Hebreos, & Apocalypsi*. Deinde definitum omnino est a Conciliis Florentino, & Tridentino, ita statutum est a *Benedicto XI*. & ab *Innocentio III*. ita perfusum habent fideles omnes, & vniuersa tenet Ecclesia; Patres longum esset referre. Rationem habet optimam *S.Thomas loco citato*, quia corporis consoritum ad eam operationem non requiritur quæ nullo modo dependens est a phantasmate, huiusmodi est visio beata quæ tota est essentia beatitudo, ergo consoritum corporis ad eam non exigitur. Adde quod Deus non torquet animas sine villa causa, tollendo eis bonum quo dignæ sunt, & cuius sunt capaces, torquerentur autem maximè si differetur eis ad diem Iudicij fruitio illa beatitudinis quam merentur. Neque villa est causa differendi eis mercedem, cum ab omni macula purgatae sint. Denique certum est reproborum animas statim ab excessu in tartara detrudi & mitti in stagnum ignis & sulphuris, nunquid autem Deus ad pœnam repetendam est promptior, quam ad exhibendam mercedem?

Congruitas gloriae corporum. Secunda pars de coniunctate gloriae corporum clara est, quia congruum omnino est ut beatitudo sit perfecta ex omni parte, inquit ut beatus sit ipse homo qui recte operatus est, si autem corpus non sit participes beatitudinis non erit omni ex parte integra beatitudo accidentalis cui pars altera deerit, neque homo ipse beatus erit qui meruit beatitudinem. Vide *Tertull. & Ambrosium in libris de Resurrectione carnis*, qui de hoc arguento disputant fusè ac eleganter.

Certitudo gloriae 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.* vbi ex Christi resurrectione concludit etiam resurrectionem nostram, fine inanis etiam esset Fides nostra, & inanis sanctorum labores, ad quos etiam alacriter subeundos maximum motuum est incorruptionis futura, & glorificatio carnis quam crucifigimus, ut sumus stabiles & immobiles, abundantes in omni opere Domini semper, scientes quod labor noster non est inanis in Domino.

Ad primam Resp. animas illas quas videt *S.Ioannes* sub altari esse tamen in celo, in quo etiam est altare, videntur a *S.Ioanne*, dicuntur enim ibidem esse ante thronum Dei, & feruere in templo eius die ac nocte. *Sancti Petrus*, & *Ioannes* loquuntur de remuneratione quæ publicè ac solenniter in die Iudicij fieri, ut per eam magis accendamus etiam ad laborem.

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

*Tom. I.*

recte docet *Lessius lib. 3. cap. 1. de summo bono*.

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

## §. II.

*Quæta & quæ eximia sit Perfectio gloriae corporis.*

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

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

Prima conjectura. Primò colligere licet immensam pulchritudinem corporum beatorum eo quod in illis veluti speculis icturæ diuina pulchritudo tota pingitur, redditurque asperabilis quantum res corporeæ potest accedere ad spirituum pulchritudinem; sicut enim Sol corporum omnium pulcherrimum dicitur esse tabernaculum in quo Deus habitat, & speculum in quo lucet, & ex quo coniicere licet quanta sit lux diuinæ pulchritudinis, sic multò magis ex asperitu 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 *opærla* οροφαρεῖαν visionem Dei asperabilem, quia ut eo loco explicat *Turrianus*, licet Deus non sit corporeis oculis visibilis, per corpus tamen beati cernitur quantum licet: sic enim *Theodoreetus* locum explicat *Apostoli 2. ad Cor. c. 4. Ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Iesu Christi*: & *S. Maximus* eo modo interpretatur *Dionys. c. 1. De diuinis Nominibus*, vbi duplum ponit in celo Dei apparitionem, vnam *οπτιλο* appellat, alteram *οπτιλο*. Quia scilicet tunc in Christi corpore, tunc in corporibus omnium beatorum immensa pulchritudo totius Deitatis licet in se inaspeptabilis apparebit tamen, & conspicua reddetur velut in pareliis, id est à plurimis Patribus apud *Cyparissiotam* citatum corpora illa dicuntur deificari. Vnde colligere sanè licet quæ sit mirabilis pulchritudo illorum corporum, præfertim verò Christi Domini, & sanctissimæ Matris eius, adè ut in eorum lucce ac decore solis lux caligo sit, & meræ tenebrae.

Secunda conjectura. Secundò 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 eis plexissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*. Quod non ita debet intelligi ut physicè anima beata producat hanc gloriam, sed quod moraliter exigat in locis sibi carne tantam gloria perfectionem, sicut anima humana ut perstare possit in corpore, illudque informare requireret corpus talia habens organa, tale temperamentum, sic anima beata corpus exigit habere glorificatum, vnde recte dicitur quod ex anima effunditur beatitudo in ipsum corpus, atque adè mirabilem illam

*Qq 2*

Universitätsbibliothek Paderborn

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 aequalia. Secundò erit perfectum quoad potentias vegetatiuas, quia illæ pertinent etiam ad corporis integratam, earum tamen actus non erunt, quia illi non fierent sine corruptione aliqua horum corporum, vnde comestio esse poterit sine vila conuersione. Tertiò erit perfectum quoad omnes potentias sensitivas, & plerosque non tamen omnes earum actus, idèque incredibilis ex omnibus sensitibus percipiet voluptas. Quarò quoad dominium despoticum potentiarum superiorum in inferiores; poterunt enim se ipsos beati redere inuisibiles, &c.

Dotes  
beatae.

Tertiò, gloria corporis beati maxima esse probatur ex quatuor dotoibus, 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*. Indicant easdem alia plura Scripturae loca impassibilitatem Isaiae 49. non esurient neque fient, nec percutient eos aëtus Apoc. 21. & absterget Deus oranem 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, Philippensem 3. reformabit corpus humilitatis nostrarum configuratum corpori Claritatis sive. Agilitatem Isaiae 40. qui sperant in Domino habebunt fortitudinem, assument pennas ut aquile, current & non laborabunt. Subtilitatem solus expressit Apostolus in verbis illis quæ atriuli, & eas quatuor multis locis afferunt Augustinus 1. 13. Cuiusvis c. 18. Epistola ad Diocorum & sapè alibi, Anselmus in libro de similitudinibus c. 50. & 51. & probari etiam ratione potest, quia supernaturalis perfectio corporis beati huiusmodi esse debet, vt animam non impedit vlo modo, imò etiam illam omnino compleat in ratione beatitudinis ad hoc exigitur optima dispositio quâ excludatur omne malum quod p̄fstat impassibilitas, pulchritudo eximia in qua reluceat tota pulchritudo animæ, quod facit Claritas. Denique agilitas & subtilitas maximè necessariae sunt ad operationes animæ, sive mouendum sit proprium aut alienum corpus, sive superandæ difficultates ex operatione corporum impenetrabilium.

### §. III.

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

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

Prima du-  
bitatio-  
de impassi-  
bilitate.

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. Probatur 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 appetat quomodo aliqua qualitas impedit, posset ne incidatur, aut deorū mouetur. Probatur deinde quod per aliquid duntaxat extrinsecum dos impassibilitatis explicari nequeat, si enim idèo tantum est impassibile corpus beatum, quia Deus res ita disponit ut non finat illa corpora dissolui, vel quod subtrahat concursum causis à quibus ledi posset sequitur quod impassibilitas non est aliqua perfectio corporis beati, & quod corpus beati, non est magis impassibile quā est in statu innocentia Adami corpus. Quod autem ait Lessius impassibilitatem beati fieri per intimam & potentissimam conseruationem totius dispositionis naturalis, ex eo videlicet quod Deus decreuerit continuare influxum conseruationis non satisfacit, quia conseruationis per quam conseruat 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 ut neque vltra mori aut corrupti, neque alterari possint aut pati aliquid disconueniens mors enim vtrā non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vtrā, alioqui non esset ex omni parte perfecta beatitudo: consistit autem impassibilitas illa in eo quod neque soli possit amplius corporis & animæ vno, neque temperamentum conueniens possit perire, vel per diuisionem continui, vel per introductionem qualitatum contrariarum, neque demum aliquid contingere per quod vllus caufetur dolor: Neque difficile est Deo ita disponere corpus vnitum animæ beatae, cum etiam cœlestium corporum dispositio, talis iuxta multorum sententiam sit ut nullius contrarij actionem admittat quamvis hoc non facile admiserim.

Ex variis autem modis quibus corpori gloriose perfectio illa conferri à Deo potest. Improbabile indicio quod ait Durandus solam id efficere prouidentiam Dei, quæ impedit occasiones per quas accidere posset ut corpora beatae laderentur ab extrinsecis. Non probatur (inquam) quia sic non ostenditur quomodo partes etrogenæ corporis non se mutuò destruant imò sequeretur quod corpus gloriosum si transiret per ignem combureretur. Deinde difficile video defendi posse qualitatem illam corpori gloriose communicatam per quam arceantur omnia contraria: quia illa vna esse non posset in toto corpore, alioqui arceret vbique ab omnibus membris eadem, qualitates, quod non est conueniens corpori etrogenæ, sed neque illa qualitas est multiplex, quia deberent esse tot diuersæ qualitates quot induci possunt diuersa genera laesiorum. Facilius ergo dixerim cum Scoto illam impassibilitatem, ex eo fieri quod Deus certè & immutabiliter decreuerit subtrahere concursum omnibus agentibus vel intrinsecis, vel extrinsecis, per quæ corpus illud beatae animæ locum dissolui, corrupti, fecari, 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. 1.3. de summo bono c. 4. impassibilitatem illæ posse causari ex altero Dei decreto firmo & stabili præbendi semper concursum conseruationis & toti corpori, & singulis eius partibus sic enim ratiocinor: erit illud corpus incorruptibile prorsus & inalterabile quandiu conseruabitur à Deo, in illo statu in quo conuenienter est dispositum; sed si Deus decreuerit præbere immutabiliter concursum conseruationum huic composito & singulis eius partibus, certè nihil illi corpori obesse poterit, neque vllis eius partibus, ergo per illam conseruationem immobiliter decretam

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

Secunda dubitatio de claritate.

Quanta illa ſit. Secundò, de Claritate ac luce qua corporibus glorioſis tribuitur dubitari etiam potest, quia ſi glorioſum Christi corpus lucem hanc habuifet, certe illam Apostoli vidiffent, imò eorum oculos illa perſtrinxifet, quod tamen nullo modo factum eſſe legitur. Deinde illa lux ſtare vix potest cum eximio colore: cum perſpicuitate autem certum eſt quod conſtire illa nullo modo valet; nullum enim corpus luminoſum eſt transparens. Denique non ſatis expli- car, utrum lux illa ſit naturalis, an ſupernaturalis. Respondeo certum omnino eſſe tūm ex Scripturis, tūm ex communi conſensu Patrum, tūm ex varijs historijs, & congruentijs, quod corpora glorioſa internam habebunt lucem, cāmque adeò piaſtantem, & viſu incundam, ut ſuperet lucem omnem quam ha- bent ſidera. Quae lux neque in ſolo erit capite, neque in ſola ſuperficie, ſed in corpore toto diuina erit, & in intimis etiam reſidebit partibus. Dicitur enim in Scriptura quod *iusti fulgebunt in regno cælorum ſicut ſol & ſicut ſtelle*: dicunt etiam Patres quod Christus in transfiguratione imaginem aſſumpſit to- tius gloriae, quam habitura eſſent corpora poſt reſur- rectionem, *tunc autem toto corpore induit lucem* ut re- ēte multi docent cum S. Ephrem. *homilia de transfiguratiōnē*. accedit etiam quod ſicut in anima lumen glorio- e, ac viſo beatae Dei pingunt imaginem, ſic etiam in corpore lucem oportuit eſſe ſignum tum beatitudinis animæ, tūm etiam ipſius deitatis, qua conſpiciua quodammodo redditur etiam in corpore, quod autem non videbatur ab Apostolis lumen illud in corpore Christi reſplendens, id oriebatur ex eo quod vi- vim habent beati cohibendi lucem quam circumue- hunc ne ſui ſpecies vel radios emittat; poſſunt enim ſe ipſos, ut dixi, reddere inuifibiles, Deo ad eorum nutum negante concurſum ad effuſionem ſpecierum, & radiorum ſupra modum clarorum. Scio ſenten- tiam eſſe Augustini quod glorioſa corpora ita erant lucida ut ſint etiam transparentia, poſſintque tota in illis conſpici ſeconomia & 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 aliiquid effici à Deo, quod leges ſuperet natura? Colorem ſanè ha- bebunt corpora illa viuum, lucidum, gratiſſimum, quia ex optimis temperie prodire ille poterit, eſtque ornaſtum maximum pulchritudinis. Tenent qui- dem multi Doctores cum S. Thoma lucem illam fore naturalē, alioqui videri ſine miraculo non poſſet; ſed cum pertineat ad ordinem gloriae videtur valde probabile quod ſit ſupernaturalis, ut reēte docent Suares, Salas, Leſſius, quia nec accendit, nec calefa- cit, potētque ſtare cum colore nativo, pertinetque ad Dei liberalitatem, ut lucem nouam educat ex the- fauris ſuis, quam in amica ſibi corpora effundat, & ad eam conſpicendam eleuet oculos caligantes viatorum.

Tertia du- btitatio 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 anima non corporis glorioſi, vel eſt in corpore, ſic que vis illa non impellat corpus in omnem partem, ſed vel deorsum tantum, vel furſum. Deinde ut illud corpus habeat huiusmodi agilitatem debet tolli ab eo grauitas quod absurdum eſt, quia illa eſt vera perfe- ctiō corporis naturalis atque ita non debet tribui cor-

pori beato, quod eſt ſemper corpus naturale quan- tumcunque glorioſum ſit.

Respondeo agilitatem illam, qua ſine dubio con- uenit corporibus beatis, conſistere in eo quod breuif- ſimo tempore poſſint beati decurrere longum ſpa- tium vel progrediendo, vel vibrando ſua corpora in omnem partem cūtū ſagittā, & volocitū quam ipsa ſidera. Denique quod grauissimas etiam moles rota- re, proiſcere, mouere poſſint: hæc eſt enim qualitas agilitatis quam beatorum corporibus tribuunt Auguſtinus l. 13. *Civit. c. 18. Anſelmus l. de ſimilitudinibus c. 51.* eſtque ſine dubio maxima perfeſtio beatorum corporum qua pari grefſu vel volatu pares eſſe po- terunt Angelis, videtur autem quod illa non eſt ſola virtus naturalis animæ ut falſo putant Scotus & Du- randus, ſed eſt qualitas ſupernaturalis & virtus ani- ma ſuperaddita, nam ad tantum effectum nequa- quam ſufficere potest ſola naturalis virtus, quomodo enim aliter anima ſuum corpus vibraret furſum, aut quomodo moles grauissimas tollere poſſet? Refidet porro qualitas hæc in anima, neque dicitur dos cor- poris, niſi quia per illam corpus mouetur, alioqui motus ille ſi procederet à principio non vitali eſt non poſſet vitalis: imò etiam in quiete ſemper im- pelleret tale corpus neque ad hoc opus eſt, ut tollatur à corpore grauitas in actu primo, ſufficit enim ut per ſubtractionem concursus diuini, grauitatio eius im- pediat.

Quid illa ſit, & quid ſuperaddat corpori.

Quartò maximum dubium eſt, quid ſubtilitas po- ſit ſuperaddere corpori beato, & in quo conſiſtere illa poſſit. Cum enim ſit certum quod illa conſiſtat in virtute penetrandi reliqua corpora, quod malè Durandus putauit eſſe Deo impoſſibile ut pro- babam in physica. Tota ergo diſſiſtua eſt, utrum illi corpori vel addi debeat aliquid, vel detrahi ut ex im- penetrabili fiat penetrabile. Nam dicere quod nihil ei addi debeat nec detrahi, diſſiſtua intellectu eſt, ponere autem modum impenetrabilitatis quantitatū naturaliter ſuperadditum, qui auferatur à corporibus beatis, eſt diſſiſtua, quia ut duas formæ naturaliter ſe ab eodem ſubiecto expellant nullus in eis eſt mo- dus ſuperadditus, ergo neque debeat ſuperaddi quan- titati modus, ut excludat aliam quantitatem ab eo- dem ſpatio.

Quarta dubitatio de ſubtili- tate.

Respondeo conſtare inter omnes Theologos, quod corpora glorificata ita poterunt penetrare ac peruadere reliqua corpora, ut in eo imitari poſſint ſpirituaſes omnes ſubſtantias. Utrum 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, cāmque modo eodem explicando quo explicatur incompoſſibilitas contrariorum in eodem ſubiecto. Sicut enim nemo dixerit quod ſumma gaudium ſit incompoſſibile cum ſumma tristitia per modum ſuperadditum, quem Deus auferat ut in anima Christi ambo hæc conſiſtant, ſic iudicabam absurdum quod quantitates ſint incompoſſibiles per modum ſuperadditum: cum autem duo contraria ponantur in eodem ſubiecto per ſolam actionem conſeruatiuam propt̄ proceden- tem ab omnipotentia diuina, idem iudicium eſſe de- bet de quantitatibus qua naturaliter ſe mutuò exclu- dunt ab eodem ſubiecto propt̄ productæ per actionem prodeuntem à Deo agente ſecundum exigen- tiam naturæ: poſſunt autem eſſe in eodem loco pro- pt̄ productæ per actionem procedentem à Deo agen- te ſupra exigen- tiam naturæ.

## QVÆSTIO IV.

## De Proprietatibus quibusdam Beatitudinis.

**S**ic constituta beatitudine tūm essentiali, tūm acci-  
dentali, præcipuæ quædam eius proprietates su-  
perficiunt, nam omnes persequi longum est, cum de  
illius supernaturalitate, ac inæqualitate, dictum sit  
dum agerem de visione Dei, sola igitur huius loci pro-  
priae sunt appetibilitas & perpetuitas beatitudinis, de  
quibus dici breuissimè potest.

## SECTIO I.

## An &amp; quomodo appetibilis sit Beatitudo.

Duplex  
appetitus.

**A**ppetitus alter naturalis appellatur, alter eli-  
citus. Primus est capacitas & inclinatio ad ali-  
quid tanquam ad perfectionem connaturaliter debi-  
tam: alter est actus desiderij elicitus à facultate ap-  
petente, quæritur hic qualem naturaliter habeamus  
appetitum beatitudinis, sive à natura insitum, sive ab  
appetitu potentia elicitus.

Triplex  
dubitatio.

**R**atio dubitandi primò est, quia naturalis appeti-  
tus versatur circa perfectionem aliquam debitam  
connaturaliter, & quæ per vires naturales acquiri po-  
test, beatitudo neque connaturaliter est homini debita,  
neque per vires naturales acquiri potest, ergo  
non est in homine appetitus naturalis beatitudinis.

**S**ecundò, appetitus naturaliter elicitus, & appeti-  
tus supernaturaliter elicitus, differunt in aliquo, sed  
nihil est in quo differant aliud, nisi quod appetitus  
naturalis versatur circa beatitudinem naturalem, su-  
pernaturalis circa beatitudinem supernaturalem, ergo  
non est in nobis naturaliter appetitus elicitus beati-  
tudinis supernaturalis.

**T**ertiò, illud quod naturaliter à nobis non cognoscit-  
ur, non appetitur etiam à nobis naturaliter, beatitudo  
supernaturalis non cognoscitur à nobis naturaliter,  
ergo naturaliter à nobis non appetitur.

**D**ico primò, beatitudinis sumpta in communī ha-  
bet quilibet homo appetitum naturale; beatitudini-  
nis autem sumptæ in particulari nemo appetitum ha-  
bet nisi obedientiale: pater ex dictis quæst. 1.

**R**atio enim est, quia beatitudo sumpta in communī  
est possessio boni quod satiare potest appetitum,  
abstrahendo ab eo quod illa sit talis, aut talis opera-  
tio. Ad huiusmodi possessionem & latieratem appeti-  
tus, quilibet homo naturale habet appetitum,  
quia sicut per singulas appetitiones volumus ut no-  
bis saltem ex parte bene sit, sic per omnes appetitiones  
volumus, ut omni ex parte nobis sit bene, naturali-  
lem ergo habemus appetitum ad beatitudinem  
sumptam in communī. Beatitudo autem sumpta in  
particulari est possessio Dei summi boni per visionem  
intuitiū, quæ simpliciter est supernaturalis, appeti-  
tus naturalis ut dixi est capacitas & inclinatio ad  
perfectionem aliquam connaturaliter debitam & na-  
turaliter possibilem, ergo non est in homine appetitus  
naturalis beatitudinis sumptæ in particulari.

**D**ico secundò, beatitudinis sumptæ in particulari  
nemo ante reuelationem potest habere appetitum  
naturaliter elicitus, post reuelationem habere  
potest.

**R**atio est quia demptā reuelatione non cognoscit-  
ur possibilis esse visio intuitiū obiecti, quod in  
modo estendi eleatum est supra omnem potentiam  
cognoscētēm creabilem; ergo demptā reuelatione  
nemo illam appetere potest: supposita vero reuelatione  
promissæ, 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 na-  
turalis 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 prout sumptam  
in communī, esse aliquid naturaliter homini debi-  
tum & possibile, vnde mirum non est quod naturalis  
appetitus in eam feratur.

Ad secundam Respondent quidam recentiores ap-  
petitum beatitudinis elicitorum naturaliter differre ab  
appetitu elicito supernaturaliter, ex coquod habeant  
diuersa principia productiva, nam appetitus natura-  
liter elicitus nullā indiget gratiā, sine qua elici non  
potest appetitus supernaturalis. Sed hoc fusè reiecit  
olim est, quia effectus non idē est supernaturalis  
quia exigit principium supernaturalē, sed idē exigit  
principium supernaturalē quia est supernaturalis:  
sicut non idē pondus aliquod est graue quia illud  
ego non possum tollere, sed ideo illud ego non pos-  
sum tollere quia est graue. Differunt ergo appetitus  
istū duo, quia etsi eadem habeant obiecta materialia,  
inī & eadem obiecta formalia in ratione obiecti ha-  
bent tamen semper diuersa obiecta formalia in ratio-  
ne obiecti, quod explicare longum nunc est, satis  
hīc sit dicere quod appetitus naturaliter elicitus nun-  
quam tendit in beatitudinem prout cognitam ex  
sola reuelatione, in quam tendit appetitus supra-  
naturaliter elicitus à viatore.

Ad tertiam Respondeo probari eo argumento  
quod ante reuelationem sicut naturaliter non co-  
gnoscitur beatitudo in particulari, sic neque appeti-  
tus naturaliter.

## SECTIO II.

## An &amp; quomodo Beatitudo eterna sit.

**H**oc ultimum est disputandum de beatitudine,  
quod in ea nihil sit ultimum, eximia sanè, neque  
vnquam lati intellecta. Perficitio, supra modum in  
sublimitate pondus eternum gloria vocatum ab Apo-  
stolo, & mirabiliter inculcatum, quæ enim videntur  
temporalia sunt, quæ non videntur aeterna.

**R**atio dubitandi est primò, quia beatitudo si aeterna  
est, vel hoc habet ex sola Dei voluntate, vel ex  
intrinseca ratione operationis in qua consistit beatitudo,  
neutrū dici potest, quia sola voluntas Dei  
non mutat naturam beatitudinis, non appetit autem  
quare visio debeat necessario aeterna esse magis quām  
aliae operationes intellectus aut voluntatis.

**S**ecundò, aeternitas etiam beatitudinis non potest  
colligi ex valore operis per quod illam meremur, est  
enī duratio eius breuissima, quomodo ergo illud  
compensari non potest condigne nisi per gloriam  
aeternam.

**T**ertiò, sicut potest quilibet velle desistere ab actu  
Fidei vel Charitatis, sic potest desistere velle à vi-  
sione.

**D**ico primò, beatitudo ut sit vera & perfecta essen-  
tialiter ita esse debet aeterna ut nec amitti, neque ullo  
modo interrumpi possit. Hæc est constans & Catho-  
lica veritas quam Tertullianus l. de Resurrectione  
carnis, Fidem appellat Christianorum negata olim ab  
Origene, vt referunt Hieronymus & Epiphanius.

**P**rimò, enim testatur aeternitatem nunquam des-  
tura gloria Deus per omnes Scripturas, Sapient. 5. Scriptura  
Iusti autem in perpetuum vivent: Regnum tuum regnum  
omnium seculorum; Isaæ 35. venient in Sion cum laude,  
latitia sempiterna super capita eorum, gaudium & leti-  
tiam obtinebunt. Psal. 81. beati qui habitant in domo tua  
Domine in secula seculorum laudabunt te. Mat. 25. ibunt  
hī in supplicium aeternum iusti autem in vitam aeternam:  
2. ad Cor. 4. aeternum glorie pondus, primæ ad Theſſal. 4.

Appetitus  
elicitus.

Appetitus  
naturalis  
beatitudi-  
nis.

Solertia  
dubitatio  
num.

Triplex  
dubitatio.

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

Secundò varia quoque rationes id probant aliquas habet easque omnino elegantes Philoëphus 1. Ethicorum c. 7. & 10. Ethicorum c. 7. *Ver enim* (inquit) *nec una facit birundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec unus dies nec breve illum efficit tempus:* vnde argumentor ex communis sapientum aestimatione, beatitudo eò piuris 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 breve tempus felix est futurus. Denique 10. Ethic. *Nihil* (inquit) *felicitatis est imperfectum, quidquid autem finem habitu um est, imperfectum est.*

Ratio 5. *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 excluder malum; vel enim sciet beatus periculum eius amittendæ, & sic continuo timore cruciabitur, vel nescire, & sic effet miser. *Quid enim* (inquit August. l. 12. c. 20.) *illa beatitudine falsius, vel fallacius, vbi nos futuros miseris, aut in tanta lace veritatis nesciamus, aut in summa felicitatis arece timeamus.* Alter etiam rationcinatur l. 13. de Trinit. c. 8. Si beatus amitteret beatitudinem, vel hoc pateretur volens, vel nolens, vel neutro modo se habens, si volens miser effet, quia veller amittere summum bonum: si nolens miser item effet, qui quod noller, pateretur: si nec nolens nec volens, non amarer ergo suam beatitudinem, quod effet miserum esse. Denique beatus non potest gaudio 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.

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 vlli alterius cause, igitur nullo modo amitti possunt. Non ex parte voluntatis beati, quia beatus in illa celsatione nullam apprehendere potest rationem boni, nec fastidio affici neque alio 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 vlli alterius agentis, quia solus Deus conseruat hanc visionem, quæ nihil contrarium habet, per quod possit destrui.

Dico secundò, perpetuas beatitudinis efficit illam esse infinitè maiorem, & digniorem. *Quod* quatuor modis probari potest.

Primo, quia aeternitas facit infinitè maius quidquid afficerit, sicut enim voluptas vnius diei maior est voluptate vnius horæ, voluptas hebdomadæ vnius, voluptate vnius diei, & sic deinceps, ergo aeterna voluptas infinitè superat estimabilitatem cuiusvis voluptatis, quæ non sit aeterna.

Secunda. 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 ut proinde vocari possit etiam in eo sensu tota simul.

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

Quartò, ratione aeternitatis beatitudo habet infinitam estimationem supra omnia temporalia, quæ nimur (inquit August. ibidem) antequam sint, non sunt & cum sunt fugiunt, & cum fugerint non erunt, itaque cum futura sunt nondum sunt, cum autem praterita sunt, iam non sunt, quomodo igitur tenebuntur, ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere, ut non sint.

Ad primam Respondeo constare omnino ex dictis quod beatitudo non habet ex sola Dei voluntate, quod sit aeterna. Nam hoc habet tunc ex ratione communis beatitudinis, quæ si aeterna non esset, appetitum non satiaret, nec excluderet omnem miseriā: tunc etiam ex ratione visionis quæ definere ut dixi non potest, vel ex parte beati, vel ex parte Dei, vel ex parte vlli alterius extrinseci agentis.

Ad secundam Resp. aeternitatem beatitudinis colligietiam posse ex valore meriti, quia cum opus meritorium hominis iusti procedat à gratia adoptionis, mereaturque filiationem diuinam cui gloria deberet titulus hæreditatis, hæritas autem semper debetur filio quandiu manet filius, ille qui videt Deum nunquam amitteret filiationem diuinam quæ per solum amittitur peccatum, ergo nunquam ei tolli poterit hæritas.

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 errorē, nullam pati potest humani modi apprehensionem, atque adeò non potest homo videns Deum velle desistere à visione, quæ independens est à phantasiate; expers est laboris, & voluntatem necessitat ad amandum Deum clarè visum à cuius propterea cognitione velle non potest desistere.

## DISPUTATIO II.

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

S. Thomas. quæst. 19.

**A**CTENVS exposui principium finale cuius gratia fiunt omnia, Beatitudinis videlicet existentiam, quidditatem, complementa, & proprietates: nunc de altero illo principio dicere aggredior, per quod creatura rationalis actus sic diriguntur, ut idonei sint ad finis huius assecurationem. Hæc enim regula dicitur, quæ totius bonitatis & malitiae mensura & Iudex est, quia si ei conformentur hominis actus, sunt boni, & idonei ad finem Beatitudinis: si non conformentur, sunt reueræ mali. De hac regula vnde tota pender moralitas, ut distinctè ac plenè dicam primum 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 directiva omnium Actuum humanorum.*

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