



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

Rhodes, Georges de

Lugduni, 1661

Qvæstio II. Quidditas finis vltimi supernaturalis, seu quid sit beatitudo
essentialis.

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

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

QVÆSTIO II.

Quidditas finis ultimi supernaturalis, seu quid sit essentialis beatitudo.

S. Thomas, quæst. 2. & 3.

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

SECTIO I.

Quale sit obiectum beatitudinis essentialis, siue obiectiva hominis Beatitudo.

S. Thom. quæst. 2.

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

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

Triplex dubitatio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusio negans creaturas esse summum bonum.

Quinque conditiones summi boni.

Non conueniunt bonis externis.

Non bonis corporis.

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

*Ubi grata mella fudit,
fugit &*

Nimis tenaci ferit ista corda morsu.

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

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

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

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

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

Tom. I.

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

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

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

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

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

Scriptura.

Rationes.

Solutio dubitationum.

O o

facto

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

§. II.

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

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

Quinque
dubitatio-
nes.

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

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

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

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

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

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

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

haberetur beatitudinem completam essentialiter. Ita docent Scotus & Scotistæ omnes contra omnes Thomistas.

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

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

Attributa
& personæ
ad obiectū
integrale
pertinent.

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

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

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

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

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

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

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

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

SECTIO II.

Quanam sit ratio generica beatitudinis essentialis.

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

Formalis
beatitudo.

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

Tom. 6

S. I.

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

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

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

Sententia
Henrici.

Illapsus
quid sit.

Qo 2

non

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

Triplex
dubitatio.

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

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

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

Afferio
trimembris.

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

Prima pars
negans
beatitudi-
nem esse
illapsum.

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

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

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

Secunda
pars de
vnione per
donum ha-
bituale.

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

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

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

Solutio
dubitatio-
num.

S. II.

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

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

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

Triplex
dubitatio.

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

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

Conclusio
negatiua.

Ratio

Prima
probatio.

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

Error Monothelitarum.

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

Solutio dubitationum.

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

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

§. III.

Utrum beatitudo necessario sit operatio ab ipso beato elicita.

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

Triplex dubitatio.

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

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

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

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

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

Conclusio affirmatiua.

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

Intellectus includit realiter actionem & terminum.

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

Includit etiam essentialiter.

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

Solutio
trium du-
bitat.

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

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

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

SECTIO III.

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

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

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

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

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

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

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

S. I.

Utrum Beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo.

Gaudium de quo hic ago, est operatio voluntatis circa bonum amatum & possessum, sit tunc enim

Beatitudo
est possessio
summi boni.

Fructio
causalis &
formalis.

Triplex
beati operatio
circum Deum.

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

Triplex
dubitatio.

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

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

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

Conclusio
negativa.

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

Probatio

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

Solutio
dubitatio-
num.

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

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

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

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

S. I I.

Utrum Amor sit formalis Beatitudo.

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

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

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

Secunda
dubitatio
ex natura
charitatis.

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

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

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

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

Solutio secundæ dubitationis. Ad secundam Resp. amorem nullo modo esse possessionem obiecti amati, cum (ut dixi) abstrahat à

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

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

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

S. III.

Vtrum Visio Dei sola, sit beatitudo tota essentialis.

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

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

tina

Prima, dubitatio

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

Secunda
dubitatio.

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

Tertia da-
bitatio.

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

Conclusio
affirmativa

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

Scriptura.

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

Patres.

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

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

Rationes.

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

Altera
probatio.

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

Pp

Ad

Tom. I.

Solutio
dubitatio-
num.

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

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

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

QVÆSTIO III.

De Beatitudine accidentali.

S. Thom. q. 4.

Plenitudo
bonorum.

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

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

SECTIO I.

De Plenitudine bonorum intellectus beati.

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

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

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

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

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

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

Secunda

Triplex
dubitatio.

Conclusio

Visio im-
mediata.