



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

Rhodes, Georges de

Lugduni, 1661

Sectio II. De plenitudine bonorum voluntatis beatæ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad tertiam Resp. illum hominem qui est in hac vita doctus, non superare in scientia naturali hominem qui fuit imperitus, quia iuxta meriti quantitatem perfectae sunt in beatis scientiae naturales, atque ita illae scientiae naturales quae habentur in via, non sunt viles nisi ad meritum, si rectè iis utaris: sint ergo beati duo aequalis meriti, quorum alter fuerit doctus, alter fuerit indoctus, aequalem ambo habebunt in caelo scientiam naturalem: neque tamen vel indoctus praemium habuerit merito suo maius, vel doctus praemium 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 praemium,

SECTIO II.

De plenitudine bonorum voluntatis beatæ.

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

Solutio
trium diffi-
cultatum.

§. I.

Amor beatorum erga Deum qualis, & quantus sit.

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

Quadruplex dubitatio.

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

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

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

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

Conclusio tripartita.

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

Amor perfectus.

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

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

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

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

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

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

Ad

Solutio
dubitatio-
num.

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

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

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

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

§. II.

Gaudium beatificum quale ac quantum sit.

Gaudium
quid sit.

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

Triplex
dubitatio.

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

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

Tom. I.

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

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

Conclusio
trium-
bris.

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

Existencia
gaudij
beatifici.

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

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

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

Quæ de re
sit hoc
gaudium.

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

Pp 3

rem

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

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

Prima
coniectura
huius gau-
dij.

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

Secunda
coniectura.

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

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

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

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

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

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

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

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

Tertia
coniectura.

Quarta
coniectura.

Solutio
dubitatio-
num.

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

S. III.

An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dico

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

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

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

Peccatum habituale non tollitur per solam visionem.

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

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

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

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

Solutio trium dubitationum.

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

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

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

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

SECTIO III.

Reliquae perfectiones animae beatae.

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

Quatuor ornamenta animae beatae.

§. I.

An & quales sint dotes animae beatae.

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

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

Dotes animae beatae.